

Latvijas Universitāte  
Humanitāro zinātņu fakultāte

Renāte Kārkliņa

Svētā Grāla mīta elementi – metavēstījuma veidošanas  
līdzeklis kriptovēstures romānos

Promocijas darbs

Filoloģijas doktora grāda iegūšanai literatūrzinātnes nozarē,  
salīdzināmās literatūrzinātnes apakšnozarē

Rīga, 2014

Darba zinātniskā vadītāja: *Dr. habil. philol.* Sigma Ankrava



LATVIJAS  
UNIVERSITĀTE  
ANNO 1919

Eiropas Sociālā fonda projekts „Atbalsts doktora studijām Latvijas  
Universitātē” Nr.2009/0138/ 1DP/1.1.2.1.2./ 09/IPIA/ VIAA/004.

# SATURS

IEVADS .....	2
1. VĒSTĪJUMS, METAVĒSTĪJUMS, MĪTS VĒSTĪJUMU SISTĒMĀ.....	14
1.1. GALVENIE JĒDZIENI UN TERMINI.....	14
1.1.1. LITERATŪRZINĀTNES TERMINA „VĒSTĪJUMS” KRITISKS IZVĒRTĒJUMS.....	14
1.1.2. TERMINA PRECIZĒJUMS: DIVI „METAVĒSTĪJUMI” .....	21
1.1.3. LITERĀRA VĒSTĪJUMA KOMUNIKATĪVAIS MODELIS .....	29
1.2. MĪTS – SPECIFISKS VĒSTĪJUMA VEIDS .....	40
1.2.1. APZĪMĒJUMA “MĪTS” IZPRATNE .....	40
1.2.2. MĪTA FUNKCIJAS SABIEDRĪBĀ.....	49
1.2.3. MĪTA PROFANĀCIJA UN TĀ RESAKRALIZĀCIJAS POTENCIĀLS.....	54
2. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA ELEMENTI VĒSTĪJUMU KRUSTPUNKTOS .....	63
2.1. SVĒTĀ GRĀLA MĪTS LITERATŪRĀ UN KULTŪRĀ.....	63
2.1.1. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA INTERPRETĀCIJAS KRISTIETĪBAS DISKURSĀ .....	63
2.1.2. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA ELEMENTI KRIPTOVĒSTURES ROMĀNĀ.....	72
2.2. METAVĒSTĪJUMS UN INDIVIDUĀLU VĒSTĪJUMU LEĢITIMĀCIJA.....	85
2.2.1. METAVĒSTĪJUMA LEĢITIMĀCIJAS FUNKCIJA .....	85
2.2.2. VĒSTĪJUMA LEĢITIMĀCIJA PROZAS TEKSTĀ .....	95
2.2.3. ZINĀTNISKĀ UN MITOLOĢISKĀ DOMĀŠANAS VEIDA SADURSME KRIPTOVĒSTURES ROMĀNĀ .....	102
3. KRIPTOVĒSTURES STĀSTĪTĀJS KOLEKTĪVĀ VĒSTĪJUMĀ .....	113
3.1. IDENTITĀTES KONCEPTS UN PAŠRAKSTA PAZĪMES LITERĀRĀ VĒSTĪJUMĀ .....	113
3.2. AKTANTU RELIĢISKĀ IDENTITĀTE SVĒTĀ GRĀLA MEKLĒJUMOS .....	128
3.3. TERITORIJA UN MEKLĒTĀJU PĀRVIETOŠANĀS ĢEOGRĀFIJA KĀ IDENTITĀTES REPREZENTANTS.....	141
3.4. PERSONĪGĀ IZCELSME KĀ SVĒTĀ GRĀLA OBJEKTS .....	149
3.5. STĀSTĪTĀJS UN TĀ ATTIECĪBAS AR METAVĒSTĪJUMU ASTRĪDAS BEINĀRES ROMĀNĀ „KAUPO UN SVĒTAIS GRĀLS” .....	155
NOBEIGUMS .....	163
SECINĀJUMI .....	167

## IEVADS

**Pētījuma temats.** Pētījuma temats ir individuālos vēstījumos izmantotu Svētā Grāla mīta elementu iespējamā ietekme uz metavēstījumu. Tēmas izvēli pamato vairāki argumenti. Pirmais no tiem – stāsti un tajos ietvertie vēstījumi ir līdzeklis, ar ko cilvēki veido pasauli, kādu vēlētos to redzēt, vai noraida to, ar ko nevēlētos sastapties dzīvē, vai ko saskatīt izrādītos pārāk traumatiski indivīda psihei. Minētais jo īpaši attiecas uz mītu kā vēstījumu, kas reizē maskē realitāti (Barts, 2010: 179–228) un palīdz skaidrot pasauli, sakārtot izpratni par to, saprast paša stāstītāja vietu pasaulē (Malinowski, 1948, 2009; Eliade, 1999; Frye, 1999; Фонтевроуз, 2003 u. c.).

Otrais apsvērums saistīts ar materiālu vākšanas gaitā radušos domu par metavēstījumu kā vēstījumu paraugu, kas apkopo citādi ārkārtīgi individuālus pasaules skaidrojumus un notikumu interpretācijas. Indivīdu intereses un viedokļus ietekmē vecums, dzimums, tautība, nacionālā, reliģiskā piederība, tradīcijas un citi identitāti noteicoši faktori. Šo faktoru dažādības dēļ individuāli vēstījumi ir neizbēgami pretrunīgi, nepārtraukti notiek diskusijas un viedokļu apmaiņa, nereti pat asas sadursmes, līdz ar to arvien no jauna aktualizējas ar zināšanu leģitimāciju saistīti jautājumi, par ko raksta Žans Fransuā Liotārs (*Jean Francoise Lyotard*) darbā „Postmodernais stāvoklis” (1979). Leģitimētāja sacījums „vēstījums ir pareizs” vien jau ir strīdīgs, izraisa jaunu pretestību un šaubas, tā turpinot sabiedrības nespēju vienoties par katra individuālā vēstījuma galīgo nozīmi jeb, kā to apzīmētu Žaks Deridā (*Jacques Derrida*) ar jēdzienu *différance*, vienlaikus saglabāt atšķirīgus viedokļus par vienas un tās pašas zīmes (tikpat labi – vēstījuma) nozīmi un atlikt galīgo lēmumu par zīmes īsto nozīmi (Deridā, 1995: 221–229). Par zināšanu leģitimācijas kritēriju, kā uzskata Ž. F. Liotārs (2008), izvirzās performativitāte, ar apkārtējo darbībām un sacījumiem izteikts apliecinājums indivīdam, ka tā vēstījums ir „pareizs”, vai sabiedrībai, ka indivīda vēstījums, neatkarīgi no „pareizības”, var būt tai noderīgs, lai vienotos par visai sabiedrībai vēlamu attīstības virzienu.

Trešais apsvērums, kas pētījuma tematu saista ar Svētā Grāla mīta elementu lietojumu mūsdienu literatūrā, radās, vērojot, kā lasītājiem plaši pieejamos kriptovēstures romānos izpaužas sabiedrībā virmojošas pretrunas starp zinātnisko un mitoloģisko domāšanas veidu un pretestība metavēstījumam un tā leģitimētajām varas attiecībām. Autori prozu palaikam izmanto par strīdīgu uzskatu un interpretāciju izmēģinājumu poligonu, kur pārbaudīt publikas

reakciju uz alternatīviem skaidrojumiem par pretrunīgiem vēstures notikumiem, kultūrvēsturiskiem un sabiedriskiem faktiem. Kriptovēsture tādējādi ir pateicīgs avots, kur pētīt, kā stāstītājs ar attieksmi pret varas vēstījumu pauž personīgo identitāti. Sarežģītās attiecības starp vēstījumiem izpaužas kā stāstītāju atbalsts līdzšinējam metavēstījumam, vai – gluži pretēji – kā metavēstījuma dekonstrukcija vai noraidījums, piedāvājot notikumiem citu interpretāciju. Vēl viena iespēja paust nostāju pret metavēstījumu un alternatīviem vēstījumiem, ir kļūt ironiskam kā pret vienu, tā otru. Literatūras teorijā un salīdzinošajā literatūrzinātnē lietotie pētniecības paņēmieni palīdz saprast šīs attiecības un, kā uzskata kultūras un ideoloģijas attiecību pētnieks Duglass Kelners (*Douglas Kellner*), arī uzlabot mediju rakstpratību (*media literacy*), „kas indivīdiem un pilsoņiem ir svarīgs resurss, kurš palīdz tikt galā ar pavadinošo [mediju] kultūras vidi”<sup>1</sup> (Kellner, 2000: 2) un „izvairīties no mediju manipulācijām, veidot pašiem savu identitāti un pretoties”<sup>2</sup> (Kellner, 2000: 10) sociuma uzspiestām, nevis indivīda patiesām vēlmēm. Pētījuma rezultātā iegūtais vēstījumu sistēmas komunikatīvais modelis ļautu personīgās un grupu identitātes un varas attiecības saskatīt arī citos, ne tikai literāros vēstījumos, un vismaz daļēji izprast indivīda domāšanas īpatnības plašā nestrukturētas un nesakārtotas informācijas vidē.

**Pētījuma priekšmets un avoti.** Pētījuma priekšmets ir Svētā Grāla mīta elementi. Ieskicējot žanrus, kur ar Svētā Grāla mītu saistītas tēmas izmantotas biežāk, galvenā uzmanība pievērsta kriptovēstures romānam (pazīmes sīkāk skatītas nodaļā „Svētā Grāla mīta elementi kriptovēstures romānā”). Svētā Grāla meklējumu sižeta īpatnības, skatpunkts, stāstītāja un literāro tēlu identitāte un attiecības ar metavēstījumu pētītas, par avotiem izmantojot atsevišķus Andreasa Ešbaha (*Andreas Eschbach*), Stīva Beriija (*Steve Berry*), Dena Brauna (*Dan Brown*), Elizabetes Čadvikas (*Elizabeth Chadwick*), Maksa Forena (*Max Foran*), Džona Keisa (*John Case*), Keitas Mosas (*Kate Mosse*), Hulija Navarro (*Julio Navarro*), Toma Noksa (*Tom Knox*), Havjera Sjerras (*Javier Sierra*), Filipa Vandenbergas (*Phillipp Vandenberg*), Evas Mārtužas un citu autoru darbus. Sākotnēji pētījuma avotu atlasē galvenais kopsaucējs bija to tekstos risināta Svētā Grāla meklējumu tēma. Pētījuma gaitā tā sašaurinājās līdz gadu tūkstošu

---

<sup>1</sup> „..important resource for individuals and citizens in learning how to cope with this seductive cultural environment.” (Kellner, 2000: 2) Kur iespējams, pētījumā izmantoti latviešu valodā izdoti avotu oriģinālu tulkojumi, tulkojumu pēc vajadzības salīdzinot ar oriģinālu. Citātus no oriģināliem, kam nav latviešu valodā publicēta tulkojuma, tulkojusi pētījuma autore.

<sup>2</sup> „..provide tools of criticism to help individuals to avoid media manipulation and to produce their own identities and resistance (...).” (Kellner, 2000: 10)

mijā (~1990 – ~2010) publicētiem daiļliteratūras tekstiem par Svētā Grāla meklējumiem, kuru tipiska kopīgā iezīme – stāstītāja izpratnē pareiza plaši pazīstamu vēstures notikumu un kultūras faktu interpretācija, kas atklāta dinamiskā meklējumu sižetā ar detektīva, trillera, fantāzijas un zinātniskās fantastikas iezīmēm. Galvenā uzmanība pievērsta Dena Brauna romānam „Da Vinči kods” (angļu valodā izdots 2003. g., tulkojums latviešu valodā 2004. g.) kā spilgtam žanra paraugam. D. Brauna darba raisītās diskusijas sabiedrībā kalpo par spilgtu apliecinājumu zinātniskā un mitoloģiskā domāšanas veida sadursmei. Salīdzinājumam izmantots Umberto Eko (*Umberto Eco*) „Fuko svārsts” (izdots 1988. g., tulkojums latviešu valodā 2001. g.) kā kriptovēstures romāna parodija un Evas Mārtužas „Pētera zvērests” (2008) kā kriptovēstures paraugs latviešu literatūrā. D. Brauna „Da Vinči kods” sarakstīts vēlāk par U. Eko „Fuko svārstu”, tāpēc nebūtu pareizi uzskatīt, ka U. Eko būtu parodējis tieši „Da Vinči kodu”, drīzāk „Fuko svārsts” skatāms kā ironija par zinātniskās domāšanas nespēju leģitimēt zināšanas, kā kriptovēstures romāna parodija.

Mūsdienās populāro sacerējumu saknes iesniedzas senāk par 20. un 21. gs. miju, tāpēc pavisam nedaudz ieskicēta Svētā Grāla mīta evolūcija. „Da Vinči koda” analizē galvenā uzmanība pievērsta literārā stāstītāja funkcijām un meklējumu sižetam. Tā kā pētāmos tekstus ietekmē arī attiecības starp vēstījumu un metavēstījumu, plānots ieskicēt arī kriptovēstures romāna pazīmes, kas iepriekš nav sīki pētītas. Tēmas aktualitāti nosaka šāda tipa literatūras popularitāte arī Latvijā, par ko liecina izdevniecību un grāmatveikalu pārdošanas dati par tulkoto literatūru. Darbā aplūkoti piemēri, kā tulkojumi, ko iepazīst gan lasītājs, gan arī nākamie latviešu oriģinālliteratūras autori, ietekmē jaunradi. Par to liecina, piemēram, Dena Brauna „Da Vinči koda” ietekmē tapušais Evas Mārtužas „Pētera zvērests”. Ar kriptovēsturi salīdzināts latviešu autore Astrīdas Beināres darbs „Kaupo un Svētais Grāls” (2006), ko var uzskatīt par reakciju uz Svētā Grāla tēmas popularitāti ārzemju prozā: pirmkārt, stāstītājs pauž personāža iekšējo identitātes konfliktu, kas radies divu metavēstījumu sadursmē, otrkārt, vēstījums liek pārvērtēt Latvijas kultūrtelpā līdz šim izmantoto vietējo interpretāciju par Kaupo, ko traktē kā pagāniskās, romantiski idilliskās Latvijas nodevēju.

**Pētījuma teorētiskā un metodoloģiskā bāze.** Ceļš no valodas struktūru pētījumiem līdz hipotēzei par mītu kā iespējamu metavēstījuma ietekmēšanas līdzekli nebūt nav vienkāršs, tajā sakausēti daudzi aspekti un jēdzieni, no kuriem galvenie ir: vēstījums, aktanti, metavēstījums, mīts, varas attiecības, stāstītāja identitāte. Šo jēdzienu izpratne un definīcijas

kalpo par teksta analīzes instrumentiem, līdz ar to pētījuma teorētisko bāzi veido divas galvenās grupas – vēstījuma un mitoloģijas teorijas. Literatūru un mitoloģiju grūti pētīt, neņemot vērā plašāku sabiedrisko kontekstu, tāpēc, kur tas nepieciešams tēmas labākai izpratnei, pirmās divas grupas papildina atsevišķas socioloģijas teoriju atziņas.

Termini „vēstījums”, „metavēstījums” un „mīts” pārskatā par tēmas atklāsmi būtiskāko jēdzienu attīstību un izpratni skatīti, nedaudz atkāpjoties vēsturē. Aizsākums tiem meklējams strukturālistu darbos, tāpēc pētījumā ņemta vērā ietekme, ko uz tālākajiem vēstījuma stratēģiju un struktūru, kā arī semiotikas pētījumiem atstājis: 1) franču valodnieka Ferdinanda Sosīra (*Ferdinand de Saussure*) izvirzītais valodas un runas nošķirums (*langue/parole*) un citas teorētiskās nostādnes, ko viņa studenti apkopojusi „Vispārējās lingvistikas kursā” (1916); 2) Vladimira Proņa (*Владимир Пропп*) darbā „Burvju pasakas morfoloģija” iezīmētās sižeta shēmas (1926); tāpat 3) Mihaila Bahtina (*Михаил Бахтин*) rosinātās domas par hronotopu un dialogismu, vēlāk – polifoniju. Pirmais pētniekiem dod impulsu pievērst uzmanību valodas makrolīmeņiem, tostarp aizsāk valodas zīmju pētniecību jeb semiotiku, pārējie divi veicina vēstījuma struktūras un aktantu attiecību pētījumus, ko turpina Aļģirds Juļus Greims (*Algirdas Julius Greimas*) un Romans Jākobsons (*Роман Якобсон*), meklēdami valodas naratīvo sintaksi (Jakobson, 1960). Vēlāk tos papildina Žerārs Ženets (*Gerard Genette*) darbā „Naratīva diskurss” (*Narrative discourse*, 1972), kur viņš izveido dalījumu starp notikumu izkārtojumu tekstā (*récit*), tekstā attēloto notikumu faktisko secību (*histoire*) un pašu stāstīšanas darbību (*narration*). Par izejas punktu vēstītāju veidu un aktantu savstarpējo attiecību apskatam izmantots daudzu rakstu un monogrāfiju autora Džeralda Prinsa (*Prince*, 2003, 2005) kopsavilkums par biežāk sastopamām vēstījuma elementu tipoloģijām un Mīkes Bālas (*Mieke Bal*) kritika par Žerāra Ženeta fokalizācijas modeli (Bal, 2006). Pētījumā izmantoto terminu definīcijas sintezētas, analizējot minēto autoru skaidrojumus par apskatāmajiem jēdzieniem un tos papildinot ar vācu literatūras pētnieka Volfa Šmida (*Wolf Schmid*) piezīmēm plašajā vēstījumu teorijas pamatjautājumu apkopojumā (Шмид, 2003). Skatpunkta un stāstītāja problemātiku palīdz atklāt Fjodora Fjodorova (*Федор Федоров*) pētījums par vācu romantisma struktūru un semantiku (2004) un V. Šmida (2003) pētījums, kas precizē skatpunkta aspektus. Krievu literatūras teorētiķi lieto nedaudz atšķirīgu terminoloģiju, iesaistot vēstījuma objekta un subjekta jēdzienu, tāpēc sastatījumā ar rietumnieku pieeju gūtie secinājumi noderīgi literāra vēstījuma izpratnei plašākā kontekstā.

Īpašu uzdevumu izvirza promocijas darba valoda – latviešu valoda. Pastāvot terminu un jēdzienu daudzveidībai angļu, franču, vācu, krievu u. c. valodās, jākonstatē, ka ar vēstījumu teoriju saistīti termini latviešu valodā līdz šim nav viennozīmīgi nostiprinājušies, tāpēc darba teorētisko pamatu papildina Harija Hirša, Bronislava Tabūna un Vitolda Valeiņa prozas vēstījuma problemātikai veltīto darbu pārskats un jaunākās zinātniskās publikācijas latviešu valodā.

Meklējot teorētisko pamatojumu Svētā Grāla mīta analīzei literāros tekstos, atlasī noteica avotos klāstīto teoriju spēja izskaidrot, kas ir mīts un kādas ir tā funkcijas sabiedrībā, ko no mitoloģijas viedokļa nozīmē kriptovēstures romānos izmantotais meklējumu sižets, kā saprast aktantu mitoloģisko domāšanas veidu iepretim zinātniski racionālam, un kā sabiedrību mūsdienās ietekmē mitoloģiski domājošu personu darbība ne tikai pasaulē, bet arī Latvijas kultūras telpā. Pārskatā par mītu veidošanos izmantots dažviet piesardzīgi vērtējamais Renē Velleka (*René Wellek*) un Ostina Vorena (*Austin Warren*) darbs (1956). R. Veleka un O. Vorena viedokļus precizē vēlāki Džozefa Fontenrouza (*Joseph Fontenrose*) un Ērika Ksapo (*Eric Csapo*) spriedumi par mīta atšķirībām no citiem vēstījumiem (Фонтенроуз, 2003; Csapo, 2003), kas ļauj nonākt pie izpratnes par mītu kā kolektīvu vēstījumu. Mīta jēdziena un mīta funkciju pētījums balstīts kritiskā Bronislava Maļinovska (*Bronisław Malinowski*), Mirčas Eliades (*Mircea Eliade*), Džozefa Fontenrouza, Rolāna Barta (*Roland Barthes*), sociologa Klaida Klakhona (*Clyde Kluckhohn*) u. c. autoru uzskatu izvērtējumā (Malinowski, 1948, 2009; Eliade, 1999; Клакхон, 2003; Фонтенроуз, 2003; Barts, 2010). Vērtējums galvenokārt pievēršas leģitimācijas funkcijai, kas kopīga mītam un metavēstījumam.

Literatūras un mitoloģijas teorijas saskaras vēstījuma struktūru un tās nemainīgo elementu pētījumos, kas liek atcerēties par sera Džeimsa Frēzera (*Sir James Frazer*) salīdzinošās reliģijas, folkloras un mitoloģijas pētījumiem un viņa aizsākto mitoloģijas teoriju tālāko attīstību uz iepriekš minētā strukturālisma bāzes. Sekotājiem pieskaitāmi Džozefa Kempbela (*Joseph Campbell*) un Kloda Levi-Strosa (*Claud Lévi-Strauss*) mīta universālo struktūru meklējumi (Lévi-Strauss, 1963; Campbell, 1968, 1973, 1991), Ēleazāra Meletinska (*Елеазр Мусеевич Мелетинский*), Nortropa Fraja (*Northrop Frye*) un Mirčas Eliades pētījumi (Frye, 1990; Meletinsky, 1998; Eliade, 1999). Visi no dažādiem skatpunktiem rāda mīta notikumu cikliskumu un mītiskā varoņa transformācijas, mīta elementu ārējās izmaiņas,

saglabājoties arhetipiskai situācijai. Šajā pētījumā tie palīdz izprast Svētā Grāla mīta elementu izmaiņas kriptovēstures romānā, salīdzinot ar to formu 12.–13. gs. bruņinieku romānos.

Jaunākās literatūras kontekstā svarīgas Rolāna Barta „Mitoloģijas” (2010), kas, papildinot ar Žana Bodrijāra (*Jean Baudrillard*) aprakstīto simulakru (Baudrillard, 1998) un atskatu uz Lūisa Spensa (*Lewis Spence*) pētītiem mīta izmaiņu cēloņiem (Spence, 1994), ļauj saprast, kā mīts maskē realitāti, izgaismot varas attiecības starp dažādu grupu vēstījumiem literārā tekstā, skaidrot Svētā Grāla mīta desakralizācijas procesu un pamanīt mīta elementu atkārtotas sakralizācijas potenciālu. Žanru pētnieka Konstantīna Frumkina (*Константин Фрумкин*) un Bārbalas Simsones fantāzijas un fantastikas žanru analīze (Фрумкин, 2004; Simsone, 2010), Janīnas Kursītes secinājumi par laiku un telpu latviešu folklorā (Kursīte, 1996) un Sigmas Ankravas pētījums par Svētā Grāla mītu (Ankrava, 2006) veido latviešu un cittautu literatūras sastatījuma teorētisko bāzi.

Sociologu un kultūras pētnieku izvirzītās teorijas palīdz uz literāru darbu raudzīties plašākā mērogā, nekā iespējams, kā raksta Kārlis Cīrulis, izrādot „nesamērīgi lielu [vēstījuma] teorētiku interesi par fabulu” (Cīrulis, 2011: 8–9), un teju ignorējot metavēstījuma kategoriju. Strādājot virzienā, kas palīdzētu novērst minēto trūkumu, šajā promocijas darbā vēstījums un metavēstījums skatīti kā vēstījumu sistēmas komunikatīva modeļa līmeņi, no kuriem otrais pārsniedz prozas teksta robežas, ietekmē prozā risināto tēmu izvēli un notikumu interpretācijas. Vēstījumu sistēmas izpratnei palīdz vācu sociologa Niklasa Lūmana (*Niklas Luhmann*) skatījums uz sabiedrību un kultūru kā atvērtu, dinamisku un pašregulējošu sistēmu, ko vada ieejoši un izejoši signāli (Луман, 2007). N. Lūmana sistēmt teorija pētījumā izmantota, skatot literāru darbu kā plašākas vēstījumu sistēmas daļu. Ieejošajiem un izejošajiem signāliem pielīdzināmas ietekmes, ko tekstu autoriem sagādā viņu pašu pieredze kultūrā un sabiedrībā – jau pastāvošie žanru kanoni, vēstījumu un sižetu paraugi, auditorijas iespējamā un faktiskā reakcija uz rakstīto, u. tml. Par tiem kultūras studiju ietvaros raksta, piem., Stjuarts Hols (*Stuart Hall*) un Duglass Kelners (*Douglas Kellner*) (1992) u. c., analizējot tā sauktās populārās (vai mediju) kultūras parādības. Līdzeklis aktantu identitātes un varas attiecību atklāšanai ir dekonstrukcija, kas balstīta Mišela Fuko (*Michel Foucault*), Žaka Deridā (*Jacques Derrida*), Ž. F. Liotāra un Ž. Bodrijāra darbos. Par svarīgu teksta analīzes instrumentu pētījumā kalpo binārā opozīcija „es”/”Cits”, ko Žaka Lakāna (*Jacques Lacan*), Edvarda Saida (*Edward Said*) un Mišela Fuko ietekmē plaši izmanto



sākotnēji koloniālo, vēlāk arī citu varas attiecību konstatēšanai. Šajā pētījumā „Cita” pretstatījums aktanta „es” palīdz atklāt aktanta identitāti, nostāju pret metavēstījumu un notikumu atšķirīgām interpretācijām. Tie raksturo vienas sabiedrības vai interešu grupas nošķirumu no citas, polifoniju literārā tekstā, vienošanos par kopīgo, arī atšķirību apzināšanos. Līdzās binārajai opozīcijai, par galveno teksta analīzes instrumentu izmantota salīdzināšanas metode. Pētījumā kriptovēstures romānos salīdzināti sižeta elementi un tēlu sistēmas, pienācīgu uzmanību veltot Svētā Grāla meklējumu sižeta īpatnībām un pārveidojumiem.

**Pētījuma mērķis.** Saskaņā ar atvērtā daiļdarba koncepciju priekšroka teksta interpretācijā dota lasītājam (Эко, 2004). Koncepcija vēlāk kritizēta pārāk plašu iespējamo interpretācijas robežu dēļ, tomēr saglabājas tās kodols: autors vispirms ir lasītājs. Autora viedoklis un vēstījumā ieliktā attieksme veidojas sabiedrībā un kultūrā iepriekš apgūtu tekstu, vēstījumu, metavēstījumu, interteksta ietekmē. Lasītāja – autora savstarpējā apmaiņa ar attieksmēm un viedokļiem tekstos nosaka pētījuma mērķi: iegūt vēstījumu sistēmas komunikatīvu modeli, kas palīdzētu izprast autora ne vienmēr apzinātas, tomēr sabiedrībā dažādās grupās pastāvošas varas attiecības, kas realizētas caur vēstījumiem un to leģitimāciju, ko autors reproducē, iespējams, to pat nepamanot.

Promocijas darbā izvirzīta šāda **hipotēze**:

20. un 21. gadsimta mijas prozā (kriptovēstures romānā) Svētā Grāla mīta elementi kalpo par references līdzekli, lai stāstītājs sev pašam un lasītājam-interpretētājam skaidrotu nostāju pret metavēstījumu, līdz ar to veidojot savu identitāti.

Mērķa sasniegšanai un hipotēzes pārbaudei izvirzītie **problēmjaudājumi** skar mīta, metavēstījuma un individuālā vēstījuma attiecības vēstījumu sistēmā:

- 1) kādi ir Svētā Grāla mīta nemainīgie elementi, ko mīta desakralizācijas process saglabājis līdz mūsdienām, kā un kāpēc tos izmanto mūsdienu literatūrā sastopamajos vēstījumos par Svētā Grāla meklējumiem;
- 2) kā Svētā Grāla mīta elementu lietojums literārā vēstījumā signalizē par autora pozīciju, fokalizētāja, stāstītāja un tēlu identitāti, tās izpratni un attiecībām ar Citu;
- 3) kā, veidojoties metavēstījumam, saskaņo individuālos vēstījumus, un kā vēstījumu sistēmā notiek vēstījumu un tajos pārstāvēto zināšanu leģitimācija?

**Promocijas darba uzdevumi:**

- 1) izvērtēt terminu „vēstījums” un „metavēstījums” lietojumu;
- 2) izvērtēt mīta funkcijas sabiedrībā un literārā tekstā;
- 3) iezīmēt vēstījumu sistēmas hierarhiju Svētā Grāla mīta kontekstā;
- 4) iezīmēt Svētā Grāla mīta attiecības ar pastāvošajiem metavēstījumiem;
- 5) atrast nemainīgos Svētā Grāla mīta elementus un noskaidrot to lietojumu kriptovēstures romānā;
- 6) raksturot attiecības starp autora pozīciju, stāstītāju un tēliem kriptovēstures vēstījumā, tā iezīmējot aktantu lomas vēstījumu sistēmā;
- 7) analizēt Svētā Grāla mīta elementu tipoloģiskās līdzības vai atšķirības kriptovēstures romānu vēstījumos ar mērķi ārvalstu un latviešu autoru darbos atklāt stāstītāju etnisko, dzimumu, reliģisko u. c. pārstāvēto grupu pozīcijas varas hierarhijā.

**Pētniecības metodes.** Darba uzdevumu izpildei galvenokārt izmantota salīdzināmā metode. Padarot kriptovēstures romānu par vēstījumu un mitoloģijas teoriju izpētes objektu, analizētas ārzemju un pašmāju literāro tēlu, sižetu, aktantu identitātes un vēstījuma struktūru tipoloģiskās līdzības. Svētā Grāla mīta vēstījuma struktūra un sižets, salīdzinot ar kriptovēstures romānu, noteikts arī Astrīdas Beināres romānā „Kaupo un Svētais Grāls”. Šādi labāk izprotama meklējumu sižeta, meklētāja tēla un sakrālā meklējamā objekta specifika un raksturojama varas hierarhija vēstījumu komunikatīvajā sistēmā, līdz ar to padarot iespējamu vēstījumu un metavēstījuma savstarpējo attiecību atklāsmi. Par palīgmetodi dažu tēmas aspektu izpētē izmantota vēsturiski aprakstošā metode, ar ko ieskicēti Svētā Grāla mīta attīstības vēsturiskie apstākļi, tādējādi tuvojoties izpratnei par Svētā Grāla mīta elementu nozīmi mūsdienu literatūrā un to vietu citu mītu un vēstījumu vidū.

**Promocijas darba novitāte, zinātniskā un teorētiskā nozīme.** Pētījuma zinātnisko novitāti Latvijā nosaka Latvijas literatūrzinātnieku piedāvāto vēstījuma teorijas problēmu risinājumu kritisks izvērtējums. Ņemot vērā, ka dažiem vēstījuma teorijas jautājumiem Latvijā veltīta nepietiekama uzmanība, darbā ar vēstījuma, stāstītāja, metavēstījuma u. c. terminu precizējumiem pilnveidots attiecīgais instrumentārijs. Vienošanās par nepārprotamām terminu definīcijām literatūras teorētiķu vidū līdz šim nav panākta, līdz ar to iezīmējas virziens turpmākiem pētījumiem un diskusijām.

Galvenais promocijas darba ieguldījums literatūras teorijā ir piedāvātais vēstījumu komunikatīvā modeļa problēmas risinājums. Neraugoties uz to, ka daiļliteratūra un tajā

atspoguļotie mīti, tāpat kā metavēstījums un ideoloģija, ir sociālā diskursa aktīva sastāvdaļa, metavēstījuma ietekme uz individuāliem vēstījumiem un individuālu vēstījumu potenciāls raisīt izmaiņas metavēstījumā iepriekš aplūkots gauži maz – galvenokārt pastarpināti, piemēram, pētījumos par ideoloģijas un jaunrades attiecībām. Vēstījumi savstarpēji mijiedarbojas, veido sabiedrības pamatu. Aizpildot radušos tukšumu, veidojas izpratne ne tikai par varas un aktantu identitātes attiecībām literāros vēstījumos, kam šajā pētījumā pievērsta liela vērība, bet arī par tādiem sociāliem procesiem kā jaunu mītu un leģendu rašanās.

Stāsti par Svēto Grālu un tā meklējumiem ļauj salīdzināt atšķirīgu sabiedrības grupu pārstāvju vēstījumus un noteikt to attiecības ar metavēstījumu. Atšķirībā no agrākiem pētījumiem, kur skatīta galvenokārt Svētā Grāla mīta izcelsme un attīstība, tēmas vai motīvu variācijas dažādos daiļdarbos, šajā pētījumā pēc prozā sastopamajiem mīta elementiem spriests par stāstītāja identitāti un individuāla vēstījuma potenciālu mainīt metavēstījumu. Darba zinātniskā aktualitāte ir uzsvars uz vēstījuma un metavēstījuma attiecībām kā savstarpēji mijiedarbīgiem vēstījumu sistēmas līmeņiem. Pētījumā risināti iepriekš līdz galam nenoskaidroti jautājumi par aktantiem vēstījumu sistēmā un savstarpējo ietekmju sadalījumu literārā tekstā, sevišķi aktantu pozīcijām attiecībā pret Citu. Liela vērība veltīta aktantu identitātes reprezentantu salīdzinājumam latviešu un ārvalstu kriptovēstures romānos. Aktantu identitātes reprezentantu analīze vēstījumā veido pamatu ne tikai literatūrzinātnes pētījumiem, tie izmantojami arī, piemēram, dzīvesstāstu un citu vēstījumu pētniecībā.

Promocijas darbā iezīmējas līdz šim plašāk neskatīta fundamentāla mitoloģijas teorijas problēma – mīta elementiem piemītošs resakralizācijas potenciāls. Uz to norāda mīta profanācijas skaidrojumi darba teorētiskajā pamatojumā un pētījuma praktiskajā daļā analizētais empīriskais materiāls par neomitoloģijas lomu kā literatūrā atsevišķi, tā kultūras telpā kopumā. Neomitoloģijas tematika iezīmējas arī iepriekš sīkāk nepētīto kriptovēstures romāna tipoloģisko iezīmju un žanra konvenciju analīzē, kas veido ievērojamu promocijas darba daļu. Šim nolūkam kalpo ar salīdzināmās literatūrzinātnes metodēm veiktā mūsdienu latviešu un ārvalstu literāro darbu tipoloģisko sakaru izpēte.

**Promocijas darba apjoms un struktūra.** Promocijas darba apjoms ir 168 lappuses. Tam pievienots izmantotās literatūras un avotu saraksts, kurā iekļauts 167 nosaukumu. Pētījuma struktūru veido ievads, trīs nodaļas ar tām pakārtotām apakšnodaļām, nobeigums un secinājumi.

Pirmajā nodaļā kritiski izvērtētas un precizētas darbā izmantoto galveno literatūrzinātnes terminu definīcijas un izveidots literāra vēstījuma komunikatīvais modelis. Uzmanība pievērsta jēdziena „vēstījums” saturam kā Rietumu, tā latviešu literatūrzinātnē. Tēmu turpina apskats par mītu kā specifisku vēstījuma veidu, aplūkotas mīta funkcijas un nozīme sabiedrībā. Nodaļā skatītas mīta un metavēstījuma attiecības, iezīmēts mīta profanācijas process un aplūkots Svētā Grāla mīta resakralizācijas potenciāls.

Otrajā nodaļā aplūkotas Svētā Grāla mīta interpretācijas literatūrā un kultūrā, galvenokārt kristietības diskursā, tālāk pārejot pie Svētā Grāla mīta nemainīgo elementu iztirzājuma un kriptovēstures romānu analīzes. Kriptovēstures romāns traktēts kā žanru hibrīds, kurā izmantoti desakralizēta Svētā Grāla mīta elementi. Risinot jautājumus par individuālu vēstījumu savstarpējām attiecībām, atsevišķās apakšnodaļās sīkāk aplūkota metavēstījuma leģitimācijas funkcija, vēstījuma leģitimācijas līdzekļi kriptovēstures romānā un zinātniskā un mitoloģiskā domāšanas veida sadursme tajā.

Trešajā nodaļā teksta analīze pievēršas tiem aktantu identitātes aspektiem, kas palīdz izprast vēstījumos pārstāvēto grupu attiecības ar metavēstījumu. Izpētītas pašraksta pazīmes literārā vēstījumā un aplūkots identitātes koncepts. Kriptovēstures romānu paraugos analizētas stāstītāju pozīcijas, attieksme pret meklējamo Grāla objektu, salīdzināti meklētāju un pretinieku tēli, meklējumu sižeta kopīgās un lokālās īpatnības, aplūkotas stāstītāja attiecības ar metavēstījumu Astrīdas Beināres romānā „Kaupo un Svētais Grāls”, stāstītājs kā metavēstījuma dekonstruētājs Dena Brauna romānā „Da Vinči kods” un ironisks postmodernais stāstītājs Umberto Eko romānā „Fuko svārsts”. Nobeigumā uz vēstījumu un mitoloģijas teoriju bāzes un kriptovēstures vēstījumos izmantoto mīta elementu analīzes pamata izdarīti secinājumi par vēstījumu un metavēstījuma attiecībām, ko literārā tekstā pauž stāstītāju skatpunkti un fokalizētāju pozīcijas, liecinot par viņu identitāti un nereti slēptām varas attiecībām starp dažādām sabiedrības grupām.

**Promocijas darbā pausto atziņu aprobācija.** Zinātniskās publikācijas:

- 1) *Naratora perspektīva Kaupo tēla interpretācijās* // Latviešu literatūra un reliģija. Zinātnisko rakstu krājums. – Rīga: Latvijas Universitāte, 2009, 36.–41. lpp.
- 2) *Paradīzes mīta interpretāciju salīdzinājums latviešu un ārzemju autoru darbos (Juris Rubenis un Māris Subačs; Tomass Kings)* // Latvijas Universitātes raksti. 748. sējums.

Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija. – Rīga: Latvijas Universitāte, 2010, 210.–215. lpp.

- 3) *Par literatūrzinātnes terminu «naratīvs», «narators», «vēstījums» un «vēstītājs» lietojumu* // Liepājas Universitātes 16. starptautiskās zinātniskās konferences rakstu krājums „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: vēsturiskā pieredze un aktuālie kultūrprocesi Baltijā”. – Liepāja: LiepU, 2011, 211.–221. lpp.
- 4) *Literārā vēstītāja un personāžu nacionālā identitāte E. Mārtužas romānā „Pētera zvērests”* // Liepājas Universitātes 17. starptautiskās zinātniskās konferences rakstu krājums „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē”. – Liepāja: LiepU, 2012, 148.–159. lpp.
- 5) *Krāsu simbolika meklējumu sižeta kontekstā* // Daugavpils Universitātes starptautiskās zinātniskās konferences „XXI Zinātniskie lasījumi» rakstu krājums «Kultūras studijas. Krāsa kultūrā”. – Daugavpils: Daugavpils Universitāte, 2012, 306.–314. lpp.

Referāti zinātniskās konferencēs:

- 1) *Paradīzes mīta interpretāciju salīdzinājums latviešu un ārzemju autoru darbos (Juris Rubenis un Māris Subačs; Tomass Kings)*. Latvijas Universitāte, starptautiskā zinātniskā konference „Latviešu literatūra un reliģija III”, 2008. gada 4. un 5. decembris, Rīga;
- 2) *Naratora perspektīva Kaupo tēla interpretācijās*. Latvijas Universitāte, starptautiskā zinātniskā konference „Latviešu literatūra un reliģija IV”, 2009. gada 3. un 4. decembris, Rīga;
- 3) *The Grail Plot as an Element of Crypto-History Genre in Dan Brown’s ‘The Da Vinci Code’*. Latvijas Universitātes 68. zinātniskā konference, 2010. gada 4. februāris, Rīga;
- 4) *Par literatūrzinātnes terminu „naratīvs”, „narators”, „vēstījums” un „vēstītājs” lietojumu*. Liepājas Universitātes 16. starptautiskā zinātniskā konference „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē: vēsturiskā pieredze un aktuālie kultūrprocesi Baltijā”, 2010. gada 4.–5. marts, Liepāja;
- 5) *Krāsu simbolika meklējumu sižeta kontekstā*. Daugavpils Universitātes zinātniskā konference „XXI Zinātniskie lasījumi”, 2011. gada 27.–28. janvāris, Daugavpils;
- 6) *Sound and Music Images within the Context of Quest*. Latvijas Universitātes 69. zinātniskā konference, 2011. gada 10. februāris, Rīga;

- 7) *Literārā vēstītāja un personāžu nacionālā identitāte E. Mārtužas romānā „Pētera zvērests”*. Liepājas Universitātes 17. starptautiskā zinātniskā konference „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē”, 2011. gada 3.–4. marts, Liepāja;
- 8) *International Culture Industry and National Literatures: a Case of Crypto-History*. 9. starptautiskā Baltijas studiju konference „*Transitions, Visions and Beyond*”. 2011. gada 11.–15. maijs, Stokholma, Sēderternas Augstskola;
- 9) *Looking Up At or Down At: Legitimization of a Narrative*. Starptautisks zinātnisks seminārs „*Gaze and Glance: Ways of Seeing in Culture*”, 2012. gada 23.–27. janvāris, Tallina, Igaunijas doktorantūras skola „Kultūras un mākslas studijas” (*Graduate School of Culture Studies and Arts*);
- 10) *Mitoloģiskās un racionālās domāšanas konflikts kā tēma U. Eko romānā „Fuko svārsts”*. Latvijas Universitātes 70. zinātniskā konference, 2012. gada 11. februāris, Rīga;
- 11) *Zinu tāpēc, ka zinu: vēstījuma leģitimācija kriptovēsturē*. Liepājas Universitātes 18. starptautiskā zinātniskā konference „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē”, 2012. gada 1.–2. marts, Liepāja;
- 12) *Centrs un perifērija kriptovēstures romānos*. Daugavpils Universitātes starptautiskā zinātniskā konference „Centrs-perifērija kultūrā”, 2012. gada 10.–11. maijs, Daugavpils;
- 13) *Narratives, Legitimization and Power Relations in Literature*. Starptautiska zinātniska konference „*The World is Composed of Stories*”, 2012. gada 13.–16. septembris, Viļņa, Mikola Romera Humanitāro zinātņu institūts;
- 14) *Piramīdas tēls mūsdienu literatūrā un sadzīvē*. Latvijas Universitātes 71. zinātniskā konference, 2013. gada 25. janvāris, Rīga;
- 15) *Mikrovēstījums prozas vēstījumā*. Liepājas Universitātes 19. starptautiskā zinātniskā konference „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē”, 2013. gada 21.–22. marts, Liepāja;
- 16) *Mythological vs. Rational Thinking in Crypto-History Novel*. 10. starptautiskā zinātniskā konference „Baltic Studies in Europe”, 2013. gada 16.–19. jūnijs, Tallinas Universitāte, Tallina;
- 17) *Etniskās un nacionālās identitātes izpratne: Latvija – Indija*. Zinātniskā konference „Pa Indijas dzintara ceļu”, 2013. gada 9. septembris, Rīga, Latvijas Universitāte.

# 1. VĒSTĪJUMS, METAVĒSTĪJUMS, MĪTS VĒSTĪJUMU SISTĒMĀ

## 1.1. GALVENIE JĒDZIENI UN TERMINI

### 1.1.1. LITERATŪRZINĀTNES TERMINA „VĒSTĪJUMS” KRITISKS IZVĒRTĒJUMS

Literāro tekstu, tajos ietilpstošo mīta elementu un ar tiem saistīto metavēstījumu analīzei vispirms pārpratumu novēršanas labad nepieciešams precizēt galveno, promocijas darbā izmantoto terminu definīcijas un jēdzienu skaidrojumus. Tēmas nosaukumā minētie atslēgvārdi ir „mīta elementi”, „Svētā Grāla mīts”, „metavēstījums”, arī „vēstījums”. Tekstu analīzē paredzēts izmantot vēstījumu teorijas metodes, tāpēc vispirms jāprecizē, ko saprot ar „vēstījumu” un tā elementiem, lai vēlāk pārietu pie tēmas par metavēstījumu un mītu. Saseksas Universitātes literatūras profesors, vēstījumu pētnieks Lorens Lerner (*Laurence Lerner*) min vismaz trīs ar tekstu saistāmus kontekstus – ideoloģijas, rakstīšanas stratēģijas un sociālās realitātes (Laurence, 1990: 334–341), bet kontekstu var būt arī vairāk. Teiktais attiecas arī uz literārajiem tekstiem, kur sastopami Svētā Grāla mīta elementi. Pieturoties pie minētiem trim kontekstiem, vispirms pievērsīšos rakstīšanas stratēģijas jautājumiem, galveno uzmanību veltot teorijām, kas skaidro vēstījuma struktūras un stratēģijas. Arī stāstītāja skatpunkts un literatūras ideoloģiskais un sociālās realitātes konteksts ir jautājumi, kas prasa sīkāku iztīrījumu, tāpēc tie skatīti vēlāk.

**Vēstījuma pētījumi Rietumu literatūrzinātnē.** Rietumu literatūrzinātnē pastiprinātu uzmanību literāram vēstījumam un tā stratēģijām teorētiski pievērsa strukturālistu (sev. F. Sosīra un V. Propa) ietekmē (Eagleton, 1983), sākot ar modernismu, kad autori sāk izaicināt poētikas likumus, spēlēties ar žanru konvencijām, provocēt lasītāju un pārkāpt ierastās robežas. F. Sosīra ideju ietekmēts, V. Props darbā „Pasakas morfoloģija” (1928) krievu tautas pasakās meklē nemainīgas vēstījuma struktūras un ar matemātisku precizitāti saskaita septiņu veidu personāžus un trīsdesmit vienu viņu iespējamo darbību jeb funkciju (Eagleton, 1983: 104), kas liek konstatēt ierobežotu iespējamo sižetu skaitu jebkurā iedomājamā stāstā. A. J. Greims darbā „Strukturālā semantika” (1966) cenšas rast universālu gramatiku vēstījumam, ar to pašu liekot pamatus Parīzes semiotikas skolai, ieviešot izotopijas un vēstījuma programmas jēdzienus, darbojošos personu jeb aktantu modeli, un dabas pasaules semiotiku. Saistībā ar vēstījuma teoriju svarīgi, ka A. J. Greims V. Propa atklāto darbojošos personu (*dramatis*

*personae*) skaitu samazina līdz sešiem aktantiem: subjekts, objekts, adresants, adresāts, pretinieks, palīgs (Греймас, 2004: 260–263). Romans Jākobsons valodas komunikatīvajā modelī savukārt izdala sešus komunikācijas elementus: „ziņas nodevējs” (*addresser*), adresants, pie kura vēršas, ziņa, kas starp viņiem tiek nodota, kopīgs kods, kas ziņu padara saprotamu, komunikācijas fiziskais medijs un „konteksts”, uz ko attiecas ziņa (Jakobson, 1960). Cvetans Todorovs (*Цветан Тодоров*), kā raksta R. Seldens, apkopojot priekšgājēju teikto, tekstos meklē valodas izteikumu sintaktiskās attiecības (Selden, 1989: 59) jeb „naratīvo sintaksi”, gramatiski analizējot Bokačo „Dekameronu” (Eagleton, 1983: 105). Mītu struktūras analīzei noderīga līdzīga pieeja ir K. Levi-Strosam, kas ietekmējies no R. Jākobsona, darbā „Strukturālā antropoloģija” (1958) izvirza mīta pamatvienību – mitēmu. Arī R. Barts turpina valodnieku pieeju vēstījumam un salīdzina to gan ar vārdu, teikumu un vēsti (Barts, 2010: 179–181), gan ar semioloģisku sistēmu (Barts, 2010: 181–187). Tā kā vēstījumi ietver daudz teikumu, tie saprotami kā savdabīgs diskurss (Graham, 2003: 56–57). Secināms, ka vēstījumu sistēmas modeļa veidošanai vēstījumi būtu skatāmi kā vienība, ko var salīdzināt ar teikumu, bet, turpinot līdzību ar valodnieku aplūkoto valodas sistēmu, jāņem vērā, ka teikumā, tāpat kā tekstā un vidē, kur cirkulē teksti un vēstījumi, izdalāmi atšķirīgi līmeņi.

Visi minētie teorētiķi pamatā nodarbojas ar vēstījuma pētījumiem, galveno uzmanību pievēršot iesaistīto personu darbībām, kā rezultātā veidojas notikumi. Salīdzinot A. J. Greima rakstīto par aktantiem un aktoriem ar R. Jākobsona uzstādījumu, jāprecizē, ka A. J. Greima aktantu modelis balstīts uz struktūrelementu komunikatīvajām attiecībām valodas un teksta līmenī, kamēr R. Jākobsona (1960) uzmanības centrā atrodas līmenis, kur darbojošās personas, ko joprojām saukšu par aktantiem, norāda uz komunikāciju, kas pārsniedz literāra teksta robežas.

Vēstījuma stratēģijas izpētei var pievērsties, ne tikai pētot darbojošās personas un to attiecības notikumos, bet arī aplūkojot pašu stāstīšanas procesu un notikumu hronoloģijas, sižeta un literārā vēstījuma savstarpējās attiecības. Dž. Prinss specializētajā naratoloģijas vārdnīcā terminu „vēstījums” (*„narrative”*) definējis:

„viena vai vairāku reālu vai fiktīvu notikumu attēlojums (produkts un process, objekts un akts, struktūra un strukturēšana), ko nodod viens, divi vai vairāki



(acīmredzami vai mazāk acīmredzami) stāstītāji vienam, diviem vai vairākiem (acīmredzamiem vai mazāk acīmredzamiem) naratējamiem.” (Prince, 2003: 58)<sup>3</sup>

Izvirzot šo vēstījuma definīciju, Dž. Prinss atsaucas uz tādiem teorētiskiem kā Viljamu Labovu (*William Labov*) un Šlomitū Rimmonu-Kenanu (*Shlomith Rimmon-Kenan*). V. Labovs savukārt uzskatīja, ka vēstījumu organizē formāls ietvars, vēstījumu pamatā definējot kā „specifiskas lingvistiskas tehnikas izvēli, lai ziņotu par pagātnes notikumiem”<sup>4</sup> (Labov, 1997: 395). Pamatā viņi aplūkojuši mutiskus vēstījumus, bet ne tikai – „mutiskus atmiņu stāstus, tradicionālās pasakas, avangarda romānus, terapeitiskas intervijas un ikdienas stāstījumus”<sup>5</sup> (Labov, 1997: 395). Tādas teksta vienības kā, piemēram, receptes, mājokļu plāni un līdzīgi sacījumi atzīti par pseidovēstījumiem (Labov, 1997: 395–415). Deivids Hermans (*David Herman*) norāda, ka Džeralds Prinss sākotnēji vēstījumu definējis vienkāršāk: „vismaz divu reālu vai fiktīvu notikumu vai situāciju attēlojums laikā pēc kārtas, kur neviens no tiem iepriekš neparedz vai neizraisa otru”<sup>6</sup> (Herman, 2002: 94). Nedaudz vienkāršāk izsakās Hosē Anželo Garsija Landa (*Jose Angel Garcia Landa*), minot, ka „vēstījums ir laikā un ar cēloņsakarībām saistītu notikumu sērijas semiotisks attēlojums”<sup>7</sup> (Landa, 2005: 1). Luks Hermans (*Luk Herman*) un Bārts Verveks (*Bart Vervaeck*) papildina H. A. G. Landas definīciju, izceļot nepieciešamību notikumus saistīt tā, lai to kopums veidotu nozīmi („*series of meaningfully connected events*”) (Herman, Vervaeck, 2002: 94). Šajos piemēros, sevišķi salīdzinot vēstījumu ar pseidovēstījumu, redzams, ka sacījumu kopuma atzīšanai par vēstījumu svarīgi, lai atstāstītie notikumi būtu savā starpā loģiski saistīti ar cēloņsakarībām.

Aplūkojot vēstījumu literārā darbā, palaikam raisās diskusijas par to, ka vēstījums ietilpst stāstā, bet pats vēstījums nav stāsts. Laikā secīgi aplūkotas notikumu attiecības ļauj slikties par labu uzskatam, ka vēstījums ir stāsta sastāvdaļa. Var atšķirties (un visbiežāk arī atšķiras) notikumu faktiskā secība un to secība vēstījumā. Jāņem vērā, ka zināmu laiku aizņem arī pats stāstīšanas vai lasīšanas process. Ž. Ženets šī iemesla dēļ savā galvenajā darbā

---

<sup>3</sup> „...one or more real or fictive events communicated by one, two, or several (more or less overt) narrators to one, two, or several (more or less overt) narratees.” (Prince, 2003: 58)

<sup>4</sup> „...the choice of a specific linguistic technique to report past events.” (Labov, 1997: 395)

<sup>5</sup> „...including oral memoirs, traditional folk tales, avant garde novels, therapeutic interviews and most importantly, the banal narratives of every-day life.” (Labov, 1997: 395)

<sup>6</sup> „the representation of at least two real or fictive events or situations in a time sequence, neither of which presupposes or *entails* the other” (Herman, 2002: 94)

<sup>7</sup> „A narrative is a semiotic representation of a series of events connected in a temporal and causal way.” (Landa, 2005: 1).

„Naratīva diskurss” (*Narrative discourse*, 1972) izveido dalījumu starp „*récit*” (notikumu izkārtojums tekstā), „*histoire*” (tekstā attēloto notikumu faktiskā secība) un „*narration*” (pati stāstīšanas darbība) (Genette, 1990). D. Hermans uzskata, ka Ž. Ženets „lai raksturotu attiecības starp stāstāmo pasauli, vēstījumu, kas attiecas uz tā pasniegšanu, un stāstīšanu, kas ļauj panākt attēlošanu, pamatā ņēmis to pašu gramatisko paradigmu ar laiku, izteiksmi un kārtu”<sup>8</sup> (Herman, 2002: 2–3). Jau vēlāk – 1990. gadā – Ž. Ženets ar „stāstu” saprot „atstāstīto notikumu kopumu” (Genette, 1990: 13), norādot uz

„šodien vispārpieņemto nošķirumu starp stāstu, vēstījumu (diskurss, mutisks vai rakstisks, kas to vēsta), un stāstīšanu (reālais vai fiktīvais akts, kas veido šo diskursu – citiem vārdiem, pats stāstīšanas fakts)”<sup>9</sup> (Genette, 1990: 13)

un apstiprinot „paralēles, ko bieži velk starp nošķirumu stāsts/vēstījums (*story/narrative*) [*histoire/récit*] un formālistu pretstatījumu fabula/sižets (*story/plot*) [*fable/sujet*]”<sup>10</sup> (Genette, 1990: 13). Galu galā Ž. Ženets maina domas un atzīst, ka formālistu izvirzītais terminu pāris fabula/sižets uzskatāms par novecojušu, bet nošķirums „stāsts/vēstījums ir bezjēdzīgs, ja vien to neinkorporē triādē stāsts/vēstījums/stāstīšana”<sup>11</sup> (Genette, 1990: 14). Viņš dalījumu stāstā (*story*) un sižetā kritizē arī tāpēc, ka, pēc viņa domām, tas nenovēršami noved pie tālāka dalījuma starp „gramatisko izteiksmi” (*mood*) un „kārtu” (*voice*) (Genette, 1990: 13). Dž. Prinss 2003. gadā Ž. Ženeta teikto papildina ar norādījumu, ka „sekojot pazīstamajam divpusējam strukturālistu modelim, var teikt, ka vēstījumam ir divas daļas: stāsts un diskurss”<sup>12</sup> (Prince, 2003: 59). Stāsts vienmēr iekļauj notikumu secību laikā, kas „ietver vismaz vienu lietu stāvokļa izmaiņu laikā no  $t_0$  līdz  $t_1$ ”<sup>13</sup> (Prince, 2003: 59). Sekojot Ž. Ženeta uzstādījumam, vēstījuma analīzē būtu jāņem vērā ne tikai trīs laika aspekti, bet arī diskurss. Līdz šim minēto un arī tālāk skatīto autoru darbos nošķirums starp fabulu, sižetu, vēstījumu,

<sup>8</sup> „drew on the same grammatical paradigm in using tense, mood, and voice to characterize the relations between the narrated world, the narrative in terms of which it is presented, and the narrating that enables the presentation. (Herman, 2002: 2–3)

<sup>9</sup> „...distinctions, which today are generally accepted, between *story* (the totality of the narrated events), *narrative* (the discourse, oral or written, that narrates them), and *narrating* (the real or fictive act that produces that discourse – in other words, the very fact of recounting)” (Genette, 1990: 13)

<sup>10</sup> „the parallel often drawn between the distinction *story/narrative* [*histoire/récit*] and the Formalist opposition *story/plot* [*fable/sujet*]” (Genette, 1990: 13)

<sup>11</sup> „the pair *story/narrative*, it is meaningless unless incorporated into the triad *story/narrative/narrating*.” (Genette, 1990: 14)

<sup>12</sup> „following the famous two-tier structuralist model, narrative can be said to have two parts: STORY and DISCOURSE.” (Prince, 2003: 59)

<sup>13</sup> „it consists of at least one modification of a state of affairs obtaining at time  $t_0$  into another state of affairs obtaining at time  $t_n$ ” (Prince, 2003: 59)

stāstu ne vienmēr sakrīt un nereti pat ir pretrunīgs, tāpēc, pagaidām neizdarot galīgos secinājumus un paturot prātā Ž. Ženeta, iespējams, praktiskai lietošanai vēstījuma analīzē ne visai ērto, uz gramatiskām kategorijām balstīto modeli, jāaplūko, kā vēstījuma jēdzienu izprot Latvijā.

**Vēstījuma jēdziena izpratne Latvijā.** Vēstījuma, tā stratēģiju, vēstītāja lomas un teksta interpretācijas pētījumi Latvijā kļuva aktuāli kopš 20. gs. 90. gadu sākuma, kad pēcpadomju literatūrzinātnes telpā norisa literāro paradigmu maiņa, kā šo procesu visai pamatoti dēvē Guntis Berelis (2001: 1). Līdz tam Latvijas literatūras teorētiķi bija vairāk pievērsušies dzejas teorijas un literatūras stilistikas jautājumiem, vēstījumam veltot daudz mazāk uzmanības. Rakstot latviešu valodā jāatzīst, ka pagaidām trūkst precīzas literatūrzinātnes terminu vārdnīcas, kas nozīmē, ka mīta elementu analīzei vajadzīgo terminu saturu jāprecizē pēc dažādu autoru publicētiem atsevišķiem rakstiem par literatūrzinātnes terminoloģijas jautājumiem, salīdzinot to saturu ar iepriekš skatītajiem ārvalstu avotiem. Starp agrāk izdotām monogrāfijām kā labi piemēri minami H. Hirša „Prozas poētika” (1989) un „Autora pozīcija romānā” (1980), kur skats vēstījums kā prozas pamatelements un autora attiecības ar vēstījumu, stāstījumu un stāstītāju. Ar vēstījuma elementiem saistītas tēmas skartas arī V. Valeiņa (1982, 1994, 2007) un B. Tabūna (1988) monogrāfijās.

H. Hiršs nepretendē uz savu terminu „izvirzīšanu par normu” (Hiršs, 1980: 13), tomēr izveido romāna kompozicionālo elementu shēmu, kur:

„Prozas teksts visumā skaidri sadalās divās gan savstarpēji saistītās, bet tomēr būtiski atšķirīgās daļās: 1) stāstījumā jeb vēstījumā, 2) personāža runā,” savukārt „stāstījumu jeb vēstījumu” veido: 1) tēlojums (atsedz domas, jūtas, darbību un tās apstākļus); 2) pārstāsts (sniedz informāciju, rezumējumus, vispārinājumu u. tml., bieži tieši autora vārdā); 3) atkāpes.” (Hiršs, 1980: 13)

„Stāstījumu” autors definē kā „prozas stihijas pamatu, galveno episkuma nesēju literatūrā” (Hiršs, 1980: 13), kas ir „paša autora, kāda īpaši ieviesta vai arī nosacīta stāstītāja vai, beidzot, varoņa („es” forma) tiešs vēstījums par notikumiem, domām, pārdzīvojumiem” (Hiršs, 1980: 13). Citātos tomēr redzams, ka arī H. Hiršs pats 1980. gada monogrāfijā „stāstījumu” pielīdzina „vēstījumam” un jēdzienus lieto kā sinonīmus. „Prozas poētikā” (1989) šī nepilnība ir jau novērsta. „Vēstījums” izdalīts atsevišķi no „stāstījuma” un definēts kā

„(..) prozas darba konkrētā realitāte, viss darba teksts no pirmās līdz pēdējai rindiņai. Tas tēlo notikumus un apstākļus, parāda darbības attīstību, sniedz

pārdzīvojumu analīzi, formulē domas un atziņas – vārdu sakot, veido visu proziskā daiļdarba saturu.” (Hiršs, 1989: 8)

Pretēji agrāk minētajam, ka vēstījums ietilpst stāstā, bet pats vēstījums nav stāsts, H. Hirša citātā „vēstījums” kā „darba teksts no pirmās līdz pēdējai rindiņai” vienādots ar „stāsta” (*story*) ideju. Šāds apgalvojums uzskatāms par patiesu tādu stāstu gadījumā, kur minimāli izmantotas atkāpes, tēlojumi un pārstāsti. „Stāstījums” (1980. gada definīcijā apzīmēts kā „vēstījums”) tikmēr saglabāts kā „vēstījuma” daļa:

„Vēstījumam ir divas savstarpēji cieši saistītas, tomēr parasti labi saskatāmas sastāvdaļas – stāstījums un personāža runa jeb dialogs. Galvenās stāstījuma sastāvdaļas savukārt ir: 1) tēlojums, 2) pārstāsti, 3) atkāpes.” (Hiršs, 1989: 6)

Tātad, izdalīta hierarhiska literāra vēstījuma struktūra, kas labi izmantojama prozas tekstu analīzē: stāsts – vēstījums – stāstījums.

Līdzīgi terminu „vēstījums” izpratis arī B. Tabūns 1988. gadā izdotajā „Prozas specifiskā”. Atbilstoši viņa definīcijai, „vēstījums ir tā saturīgā mākslas forma (mākslinieciskā valoda), kurā realizējas prozaiķa doma un kurā uzrakstīts vēstījošā sacerējuma teksts” (Tabūns, 1988: 103). B. Tabūns ar „vēstījumu” saprot ne tikai episkā darba pamatu, bet arī skaidro, ka to veido autora tekstā pielietotā valoda, mākslinieciskās izteiksmes līdzekļi, sižeta izkārtojums utt., kas izvēlēti darba idejas paušanai. To apliecina arī viņa teiktais par daiļdarbu kā vienotu sistēmu, kas „veidota ar kompozīcijas palīdzību” (Tabūns, 1988: 103):

„tiek izvietotas sacerējuma atsevišķas daļas un grupēti to elementi, (...) tiek veidots ne vien sacerējums kā veselais, bet arī jebkurš tā elements (vēstījuma uzbūve, sižeta kompozīcija u. tml.)” (Tabūns, 1988: 103)

Šādā skatījumā vēstījums pauž autora pozīciju, interpretāciju par attēloto notikumu nozīmi, ar ko lasītājus iepazīstina, izmantojot sižetu kā vienu no prozas kompozicionālām sastāvdaļām. Vēstījumu pauž „reālais vai nosacītais vēstītājs, kas pats ir vai nu atstāstāmo notikumu liecinieks, vai līdzdalībnieks” (Tabūns, 1988: 103). Šādi uzsvērts arī autora un stāstītāja lomu dalījums vēstījumā un stāstījumā – tieši autors izvēlas, kā veidot sižetu un kādus vārdus likt mutē stāstītājam.

V. Valeinis 2007. gadā izdotajā „Ievadā literatūrzinātnē”, kas ir 1994. gada izdevuma rediģēta un uzlabota versija, definē sižeta jēdzienu un apskata vēstījuma formas. Sižets definēts šādi: „Gan ārējās, gan iekšējās darbības elementu sistēma, darbības gaita, kas (...) palīdz izgaismot tēlus kā autora idejas realizētājus” (Valeinis, 2007: 63). Ir norādīts uz

„fabulu” kā „dzīves pamatnotikumu, par kuru vēstījot autors veido sižetu” (Valeinis, 2007: 63), kas norāda uz Ž. Ženeta noraidīto krievu formālisma ietekmi. V. Valeinis raksturojis arī „episko tēlojumu”, ko, spriežot pēc izklāsta, angļiski dēvētu par „*narrative*”, bet H. Hiršs (1989) – par „vēstījumu”:

„Episkajam tēlojumam ir trīs galvenās sastāvdaļas, elementi. Tie ir stāstījums (arī pārstāsts), apraksts (resp., tēlojums) un saruna (arī runa, kā monologs vai iekšējais monologs). (..) Vēstījums jeb stāstījums ir episka darba pamats. (..) Epikā tiek vēstīts par personām notikumos. Tā parasti vēstī par to, kas noticis (pagātnē). (..) Autoram vēstījot par ārējām un iekšējām norisēm, veidojas daiļdarba sižets (ārējais un iekšējais).” (Valeinis, 2007: 73)

Jūtama H. Hirša (1989) darba ietekme, jo, ja neskaita atšķirīgos terminu apzīmējumus un nelielas atšķirības prozas vēstījuma elementu hierarhijā, V. Valeinis tos izdalījis līdzīgi H. Hiršam: stāstījums, apraksts, runa. Uzskatāmi visu trīs latviešu autoru prozas tekstā izdalītās vēstījuma struktūras skatāmas 1. tabulā (skat. tālāk).

1. tabula. Vēstījuma struktūras prozas tekstā

H. Hiršs (1980)			B. Tabūns (1988)	H. Hiršs (1989)			V. Valeinis (2007., 1994. gada pārstrādāts izdevums)		
Prozas teksts			Vēstījošā sacerējuma teksts	Vēstījums			Episkais tēlojums		
Stāstījums jeb vēstījums	Personāža runa		Veido vēstījums, kas sastāv no kompozicionāliem elementiem (valoda, mākslinieciskās izteiksmes līdzekļi, sižeta izkārtojums u. c.)	Stāstījums	Runa jeb dialogs		Stāstījums (arī pārstāsts)	Saruna (runa, monologs, iekšējais monologs)	Apraksts (tēlojums)
Tēlojums	Pārstāsts	Atkāpes		Tēlojums	Pārstāsts	Atkāpes			

Tabulā attēlotajā kopsavilkumā redzams, ka H. Hiršs, salīdzinot 1980. gada un 1989. gada izdevumus, iepriekšējā „prozas teksta” vietā liek „vēstījumu”, tādējādi tos pielīdzinot vienu otram. V. Valeinis savukārt gājis tālāk un „stāstījumu” („vēstījumu”) vairs nepielīdzina visam „prozas tekstam” („episkam tēlojumam”), viņam „stāstījums, arī pārstāsts” nodalīts no tēlu „runas” un „apraksta”, „tēlojuma”. Secināms, ka atšķirības stāsta, vēstījuma un stāstījuma nošķīrumā (vai nenošķīrumā) un saturā vērojamas kā latviešu, tā ārvalstu autoru darbos.

Apkopojot tiktāl iztīrāto, visās pieejās uzsvertas būtiskākās vēstījuma pazīmes: 1) vēstījums attēlo notikumus un 2) darbības attīstību laikā; savukārt notikumu attēlošanai

nepieciešams kāds 3) stāstītājs (*narrator*). Vēstījumā notikumiem ne tikai jāattīstās laikā, bet stāstītājam par tiem jāvēsta kā par savā starpā saistītiem. Atstāstīto notikumu kopumam jāveido vienota nozīme, tas ir, tam jāklūst par semiotisku vienību, ko daiļdarbā var papildināt atkāpes un tēlojumi. Nobeigumā var teikt, ka terminu „naratīvs”, „vēstījums” un „stāstījums”, „vēstītājs”. „stāstītājs” un „stāstījums” lietojumu literatūrzinātnē Latvijā ietekmējis un bieži joprojām ietekmē gan krievu formālisms, gan rietumu vēstījumu teorijas. Terminoloģijas jautājumos starp tām saglabājas zināma spriedze. Atšķirībā no socioloģijas, antropoloģijas un folkloristikas, kas parasti pēta mutvārdu vēstījumus un kur distance starp vēstījuma autoru un stāstītāju ir tuva, analizējot vēstījumu stratēģijas literārā darbā, ir jāņem vērā autoru izmantotās daudzveidīgās iespējas mākslinieciska efekta panākšanai. Literatūrzinātnē no socioloģijas tomēr iespējams aizņemties kolektīva vēstījuma ideju. Tas izmantojams, lai pētītu, kā sižeta izvēlē un vēstījuma elementu izkārtojumā autora pozīciju ietekmē sabiedrībā cirkulējošie vēstījumi un sabiedrības pieņēmumi par to, kā vēlams attēlot un interpretēt zināmus notikumus. Jēdziena izpratnē atšķirīgas vēstījuma formas var ienest savas nianšes, tāpēc vajadzīgs stingra definīcija šī darba vajadzībām. Pastāvot terminu izvēlei starp apzīmējumu latviešu valodā un svešvalodā, priekšroka būtu dodama latviskajam terminam. Tātad, analizējot prozas tekstu kriptovēstures romānā, termins „vēstījums” šī promocijas darba vajadzībām definējams kā **ar cēloņsakarībām saistīts un laikā izkārtots notikumu attēlojums, ko stāstītājs nodod adresātam**. „Stāstījums” (*narrating*) apzīmē stāstīšanas procesu. Stāstītāju autors izvēlas, lai iepazīstinātu auditoriju ar vēstījumā attēloto notikumu nozīmi.

### *1.1.2. TERMINA PRECIZĒJUMS: DIVI „METAVĒSTĪJUMI”*

Tālāk tiks precizēts metavēstījuma jēdziens, aplūkotas metavēstījuma funkcijas sabiedrībā un to izpausmes literatūrā. Rietumu teorētiski apzīmējumu „metavēstījums” (*metanarrative*) lieto atšķirīgi. Viens apzīmējuma lietojums izriet no valodniecības diskursa, otrs ieviesies ar Ž. F. Liotāra darba „Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām” (1979) tulkojumiem un interpretācijām, izraisot terminoloģiskas neskaidrības. Līdzīgas pretrunas vērojamas latviski

izdotos avotos – kā oriģināldarbos, tā tulkojumos no angļu, krievu, vācu un franču valodām, kur atrodami abi jēdziena „metavēstījums” lietojumi. Šai apakšnodaļā paredzēts rast risinājumu „metavēstījuma” satura precizēšanai un apzīmēšanai latviešu valodā.

Labu pārskatu par metavēstījuma definīcijām un tipoloģijām apkopojis Vācijā, Gīsenes Universitātē strādājošais angļu un amerikāņu literatūras profesors Ansgars Nīnings (*Ansgar Nünning*). Viņš terminus „metavēstījums” un „metavēstīšana” (*metanarration*) izprot šādi:

“Metavēstīšana, t.i., stāstītāja komentāri par stāstīšanas procesu, jau kopš romāna pirmsākumiem ir viens no “daiļliteratūras retorikas” paņēmieniem Veina Būta lietotajā nozīmē. Bez tam, pašrefleksīvas atsauces ir neatņemama ikdienišķas stāstīšanas sastāvdaļa (...).” (Nünning, 2004: 12)<sup>14</sup>

Pēc A. Nīninga domām, metavēstījuma elementi sastopami pašā tekstā. Pētīdams metavēstījuma sacījumu darbību tekstā, A. Nīnings izskatījis Moderno valodu asociācijas (*Modern Language Association, MLA*) bibliogrāfijā (Nünning, 2004: 12) pieejamos trīsdesmit termina „*metanarrative*” ierakstus. Secināts, ka „gandrīz neviens no tiem tiešā nozīmē nav saistīts ar vēstījumu teoriju”<sup>15</sup> (Nünning, 2004: 13), t.i., vēstījumu literārā tekstā. No skaidrojuma saprotams, ka „metavēstīšana” ir norise, kuras gaitā stāsta par stāstīšanu, „metavēstījums” ir šīs norises galarezultāts. Ja metavēstījuma jēdzienu izprot šādi, pirmsliterārā sabiedrībā par „metavēstījumu” varētu runāt kā par stāstījuma elementu.

A. Nīnings, lasot vēstījumu teorijas klasiķa Ž. Ženeta „*Discours du récit*” (1972) un „*Narrative discourse*” (1980) angļu tulkojumus, atklāj, ka Ž. Ženeta darbā termins „metavēstījums” parādās divās gluži atšķirīgās nozīmēs, no kurām viena: „...metavēstījums ir vēstījums citā vēstījumā” (Nünning, 2004: 15).<sup>16</sup> Otru „metavēstījuma” nozīmi „abi – Ž. Ženets un viņa tulkotājs – lieto kā nespēcīgu ietvaru, lai tematizētu teksta „iekšējo organizāciju”<sup>17</sup> (Nünning, 2004: 15). Atbilstoši otrajai nozīmei metavēstījumam piemīt vēstījumus organizējoša funkcija. Līdzīgs lietojums sastopams citviet – pedagoģijā,

<sup>14</sup> “Metanarration, i.e. the narrator’s commenting on the process of narration, has been one of the constitutive elements of the ‘rhetoric of fiction’ (*sensu* W. C. Booth) since the beginnings of the novel. Moreover, self-reflexive references are integral component of everyday narration, anecdote, ballad and urban legend.” (Nünning, 2004: 12)

<sup>15</sup> „...almost all of which, however, are not related to narratology in a strict sense.” (Nünning, 2004: 13)

<sup>16</sup> „...the term ‘metanarrative’ appears in two quite different senses (...) The *metanarrative* is a narrative within the narrative.” (Nünning, 2004: 15). A. Nīninga piezīme: franču valodā rakstītajā oriģinālā Ž. Ženets tomēr lieto terminu „*metarecit*”.

<sup>17</sup> „Genette and his translator both use the term as an unspecific umbrella term to thematize the ‘internal organization’ of the text, i.e., for different forms of self-reflexive narration. (...)” (Nünning, 2004: 15)

komunikācijas zinātnēs (Munson, 2004) u. c. Latviski termins „metanaratīvs” (jeb „metavēstījums”) kā autora pašatsauces uz pašu stāstīšanas un rakstīšanas procesu izmantots K. Cīruļa disertācijā „Naratīvā struktūra un literārā pašrefleksija Johanna Bobrovska prozā” (2011), arī tajā norādot uz „terminoloģisko neprecizitāti un tās izraisītajiem pārpratumiem” (Cīrulis, 2001: 10) un sliecoties par labu A. Nīninga pieejai. Lielākā daļā A. Nīninga izpētīto ierakstu autori pretēji viņa paša viedoklim metavēstījuma jēdzienu lieto nozīmē, kādu ieviesa Ž. F. Liotārs, iztirzājot valodspēles.<sup>18</sup> A. Nīnings kritiski raugās uz „metavēstījuma” lietojumu, tulkojot F. Liotāra „*grand recites*”, tomēr atzīmē, ka savās esejās, diskutējot par postmodernismam raksturīgo neticību, tā dara arī Linda Hačeone (*Linda Hutcheon*), Mārtins Halberts (*Martin Halbert*), Glens Vards (*Glenn Ward*), Endrjū Benets (*Andrew Bennet*) un Nikolass Roils (*Nicholas Royle*), Džons Stefens (*John Stephens*); Džefrijs Halversons (*Jeffry R. Halverson*), Harolds Loids Gudals (*Harold Lloyd Goodall*) un citi (Hutcheon, 1988, 1989, 1996; Halbert, 1998; Stephens, 1998; Ward, 2003; Bennet, Royle, 2009; Halverson, 2010). Lai kādi būtu iebildumi, jāatzīst: kopumā „metanarrative” angļiski rakstītajos avotos kļūst sinonīms „*grand totalizing master narrative*”, „*grand narrative*” vai „*master narrative*” – lielajam, apkopojošajam vēstījumam, kas ir tiešs tulkojums no franču „*grand récites*” („lielie vēstījumi”, „lielie naratīvi”), kas dziļi sakņoti kultūrā.

Ž. F. Liotāra darba latviskojumā tulkotāja ir svārstījusies starp apzīmējumiem „metastāstījumi” un „lielie stāstījumi” (Liotārs, 2008: 7). Semiotiķa U. Eko no itāļu valodas angļu valodā tulkotajos darbos sastopams „*master narrative*” (virsvēstījums?). Tas pats vērojams itāļu valodā rakstītos avotos: „*metanarrazione*”, „*metaracconto*” (*racconto* - *short story, tale; account* – īss stāsts, stāsts; atstāsts), pazīstams arī kā „*grande racconto*” vai „*grande narrazione*”. Varianti „*los metarrelatos*”, „*metanarrativas*”, „*macrorrelatos*” sastopami līdzās cits citam arī spāņu valodā. Kā rāda piemēri, dažādās valodās terminam „metavēstījums”, neieviešot nozīmes atšķirības, līdzās lieto apzīmējumu „lielie vēstījumi”.

Otra terminu veidojošā daļa – „meta-” - nākusi no sengrieķu valodas, tā nozīmē „dalīšanās, darbība kopīgu mērķu vārdā vai meklējumos” (Simpson, 1989: 662). Sevišķi vietas, līmeņa, stāvokļa vai dabas maiņas nozīme atbilst latīņu izcelsmes priedēklim „trans-” (Simpson, 1989: 662), arī „virs”, „aiz”, „augstākā līmenī”. Vārds „metafizika” darināts,

---

<sup>18</sup> Ž. Liotāra termini latviešu valodā lietoti atbilstoši to atveidojumam Ievas Lapinskas 2008. gadā veiktajā darba „Postmodernais stāvoklis”. Pārskats par zināšanām” tulkojumā.



priedēkli „meta-” pievienojot fizikai, lai apzīmētu tāda veida augstāku zinātņi (faktisku vai hipotētisku), kas pievēršas augstākām un fundamentālākām problēmām. Tā kā „metavēstījums” ir vēstījums par vēstījumiem, jāsecina, ka jēdzieniskā ziņā nevar būt iebildumu pret „meta-” lietojumu šādā grieķu un latviešu izcelsmes sakņu salikumā.

Vērojams, ka abas „metavēstījuma” izpratnes literatūras teorijā sastopamas samērā plaši, bet pēc kvantitatīviem parametriem (A. Nīninga pētījumā) autori priekšroku dod „metavēstījumam”, nevis „lielajam vēstījumam”. Tā kā literatūrzinātnē nākas aplūkot gan literāro tekstu, gan autora komentārus par pašu rakstīšanas procesu, gan arī uzrakstītā teksta attiecības ar „lielajiem vēstījumiem”, ir vajadzīgs skaidrs nošķīrums un, attiecīgi, divi nepārprotami termini. Ņemot vērā, ka, apskatot terminu „vēstījums” un „naratīvs” lietojumu radās secinājums, ka ar „stāstījumu” apzīmē stāstīšanas norisi, savukārt „vēstījums” definē ar cēloņsakarībām saistītu un laikā izkārtotu notikumu attēlojumu, ko stāstītājs nodod adresātam, turpmāk konsekvences labad pieturēšos pie apzīmējuma „metavēstījums,”<sup>19</sup> autoru komentāriem par attiecīgā literārā teksta rakstīšanu atstājot apzīmējumu „literārā pašrefleksija”.

**Jēdziens „metavēstījums” Ž. F. Liotāra un viņa sekotāju lietojumā.** Ž. F. Liotārs vienlaikus ievieš metavēstījuma jēdzienu un koncentrēti paskaidro postmodernisma būtību: tā ir neticība metavēstījumiem (Freibergera, 2008: 163) jeb „valodu spēlēm”. Par “valodu spēlēm” varētu runāt kā par atšķirīgiem valodas lietojumiem, tādiem kā „vienkāršo cilvēku valoda” vai „buržuāzijas valoda”, - dalījumu, kas kopumā nozīmē vienu valodu lingvistikas izpratnē, bet atšķirīgus reģistrus,<sup>20</sup> „dalījumu, kas liek pieņemt pretrunas starp dažādām praksēm vienas valodas ietvaros” (Balibar, Machery, 2003: 224), tomēr Ž. F. Liotārs domājis ko citu. Valodas spēļu (*Sprachspiele*) jēdzienu viņš aizņēmis no Ludviga Jozefa Johana Vitgenšteina (*Ludwig Josef Johann Wittgenstein*), kas, atšķirībā no priekšgājējiem, sācis skatīt valodu kā sabiedrisku praksi (Huemer, 2004: 1). Ar to domāts, ka viens atšķirīgu sabiedrības grupu lietots vēstījums veido kopīgu pamatu, lai apvienotu šādas atšķirīgās grupas. L. Vitgenšteins

---

<sup>19</sup> Komunikāciju zinātnē ar „metavēstījums” tulko arī Žerāra Nīrenberga (*Gerard Nierenberg*) ieviesto angliško apzīmējumu „metamessage” (skat. Vīra, Raina (2009) *Metavēstījumi komunikācijā. Metamessage In Communication*. Rīgas Starptautiskā ekonomikas un biznesa administrācijas augstskola, Latvija Pieejams: [http://www.turiba.lv/komunikācijas\\_2009/pages/Vira\\_Iv.html](http://www.turiba.lv/komunikācijas_2009/pages/Vira_Iv.html). Skatīts 20.02.12.). Raksta autore norāda, ka „metavēstījumi ir vēstījumi par vēstījumiem”, bet kā piemēru min neverbālo komunikāciju, kas papildina mutisko saziņu.

<sup>20</sup> Ar terminu “reģistrs” pašlaik (2013) strādā LU doktorante Laura Treimane.

pats nav nonācis un viņa sekotāji tik ātri arī nenonāk līdz vēstījumam kā visas sabiedrības pamatam, bet šeit ir vietā runāt par „lielajiem” jeb „metavēstījumiem”, kas pretendē uz oficiālām notikumu izklāsta versijām jeb, kā tās mēdz saukt, „lielajām patiesībām.” Tās uzskatītas par globāli spēkā esošām (Ward, 2003: 216), līdz ar to, lai cik fragmentēta būtu kāda sabiedrība, tik un tā šādu grupu kopumu apzīmē par „sabiedrību”, ja vien attiecīgā grupa pašreferenci lieto vienu un to pašu vēstījumu.

Pēc F. Liotāra teorētiski metavēstījuma jēdzienu turpina skaidrot no dažādiem skatpunktiem. Kā metavēstījumu piemērus min Apgaismības racionālismu, marksismu (Ward, 2003; Bennett, Royle, 1995) un pat agrīno semiotiku, viedokli pamatojot ar to, ka tie „universālu nozīmes un valodas modeli centās pielietot visdažādākajiem tekstiem”<sup>21</sup> (Ward, 2003: 216). E. Bennets un N. Roils (1995) sarakstu papildina ar kristietību (Bennett, Royle, 2009: 282), filozofe Elga Freiberga norāda, ka “Liotārs ir līdzīgā pozīcijā Hābermāsam arī attiecībā pret hermeneitiku, kas abu acīs ir viens no metanaratīviem” (Freiberga, 2008: 163). Redzams, ka metavēstījums ir sabiedrībā universāls vēstījums, ko apliecina arī Dž. Stefena (1998) skaidrojums: „implicītas un parasti neredzamas ideoloģijas, sistēmas un pieņēmumi, kas sabiedrībā globāli darbojas, lai pasūtītu un izskaidrotu zināšanas un pieredzi”<sup>22</sup> (Stephens, 1998: 4). Dž. R. Halversons, H. L. Gudals un S. R. Kormans par metavēstījumu komunikācijā un stratēģiskajā komunikācijā raksta kā par „transvēsturisku vēstījumu, kas dziļi sakņojas konkrētajā kultūrā”<sup>23</sup> (Halverson, Goodall, Corman, 2011: 14). Citi metavēstījumu definē kā īpaša veida vēstījumu – „saskaņotu, savstarpēji saistītu un pēc kārtas organizētu stāstu sistēmu, kā pamatā ir kopīga retoriska vēlme atrisināt konfliktu, veidojot auditorijas gaidas un vēlmes atbilstoši zināmām literāro un retorisko formu trajektorijām”<sup>24</sup> (Halverson, Goodall, Corman, 2011: 14). Izpētījis F. Liotāra „Postmoderno stāvokli” (2008), M. Halberts skaidro, ka metavēstījumi ir “apkopojošas vēstures filozofijas, kas veido ētikas un politikas priekšrakstus sabiedrībai un kopumā regulē lēmumu pieņemšanu un spriedumus par to, ko

---

<sup>21</sup> „Early semiotics could be seen as a metanarrative because it sought to apply a universal model of meaning and language across a diversity of texts.” (Ward, 2003: 216).

<sup>22</sup> “..the implicit and usually invisible ideologies, systems, and assumptions which operate globally in a society to order knowledge and experience.” (Stephens, 1998: 4)

<sup>23</sup> „..transhistorical narrative that is deeply embedded in a particular culture.” (Halverson, Goodall, Corman, 2011: 14)

<sup>24</sup> „A narrative is a coherent system of interrelated and sequentially organized stories that share a common rhetorical desire to resolve a conflict by established audience expectations according to the known trajectories of its literary and rhetorical form.” (Halverson, Goodall, Corman, 2011: 14)

uzskatīt par patiesību. Metavēstījumi atbilst apmēram ikdienišķajai izpratnei par to, uz kādiem principiem dibināta sabiedrība”<sup>25</sup> (Halbert, 2010). E. Bennets un N. Roils (pirmizdevums 1995) viedokļus apkopo īsi: metavēstījums ir ietvars. Viņi paskaidro, ka „šādi vēstījumi seko „teleoloģiskai” kustībai pretim laikam, kad valdīs vienlīdzība un taisnīgums: pēc pastarās tiesas, revolūcijas vai zinātnes iekarotas dabas beigsies netaisnīgums, nesaprātīgums un ļaunums”<sup>26</sup> (Bennet, Royle, 2009: 282). Skaidrojums vērsts uz sabiedrības vēlmi atrisināt mūžsenas problēmas, šai nolūkā izmantojot valodu kā jaunas pasaules kārtības būvniecības līdzekli, ar ko metavēstījums pēc funkcijām sāk līdzināties ideoloģijai. Vienīgā iebilde – metavēstījumu nevar uzskatīt par ietvaru, drīzāk vēstījuma oficiālu paraugu, kas regulē nevis vēstījuma formu, bet saturu.

**Metavēstījuma un ideoloģijas attiecības literārā tekstā.** Metavēstījumam piemīt sabiedrības institūciju leģitimācijas funkcija, tāpēc varētu domāt – metavēstījums šai ziņā ir funkcionāli ekvivalents ideoloģijai un vienlaikus mītam. Kaut A. Bennets un N. Roils valodas spēles atvedina uz ideoloģiju, tāpat kā ar metavēstījumu tās saista F. Liotārs, nav pareizi likt vienlīdzības zīmi starp metavēstījumu un ideoloģiju. A. Bennets un N. Roils uzskata, ka valoda ir tas pats, kas ideoloģija, tādā nozīmē, ka tā veido cilvēka pasauli (Bennett, Royle, 2009: 379). Metavēstījums drīzāk pielīdzināms marksistu izpratnei par virsbūvi (bet tikai daļēji), jo, kā skaidro T. Īgltons: “virsbūve ir daudz kas vairāk: to veido arī zināmas “noteiktas sabiedriskās apziņas formas” (politiskās, reliģiskās, ētiskās, estētiskās un tā tālāk), tās, ko marksisms apzīmē kā ideoloģiju”<sup>27</sup> (Eagleton, 2003: 208). Ideoloģijas uzdevums, pēc T. Īgltona domām, “ir arī leģitimēt sabiedrības valdošās šķiras varu, jo sabiedrības idejas tajā ir valdošās šķiras idejas”<sup>28</sup> (Eagleton, 2003: 208), zemsvītras piezīmē tomēr norādot, ka „neizbēgami tā ir vienkāršota izpratne”<sup>29</sup> (Eagleton, 2003: 208). Marksistu uzskatus var

---

<sup>25</sup> “.total philosophies of history, which make ethical and political prescriptions for society, and generally regulate decision-making and the adjudication of what is considered truth. Meta-narratives roughly equate to the everyday notion of what principles a society is founded on” (Halbert, 2010: )

<sup>26</sup> „Such narratives follow ‘teleological’ movement towards a time of equality and justice: after the last judgement, the revolution, or the scientific conquest of nature, injustice, unreason and evil will end. (Bennet, Royle, 2009: 259)

<sup>27</sup> “But the superstructure contains more than this: it also consists of certain ‘definite forms of social consciousness’ (political, religious, ethical, aesthetic and so on), which is what Marxism designates as *ideology*.” (Eagleton, 2003: 208)

<sup>28</sup> “The function of ideology, also is to legitimate the power of the ruling class of the society are the ideas of its ruling class.” (Eagleton, 2003: 208)

<sup>29</sup> „This, inevitably, is a considerably over-simplified account.” (Eagleton, 2003: 208)

koriģēt. Metavēstījuma funkcija – leģitimēt sabiedrības institūcijas. Tomēr metavēstījums nav gluži “valdošās šķiras” vēstījums, drīzāk vēsturiski izveidojies kvantitatīvā vai kvalitatīvā sabiedrības vairākuma vēstījums. Neatkarīgi, vai runa ir par kristietību, Apgaismības racionālismu, marksismu vai pašu postmodernismu, tie visi ir pēc noklusētas vienošanās radušies lielāki vēstījumi ar idejisku saturu, ko laiku pa laikam izmanto ideoloģijas. Ideoloģija ir konstruējama, to pat var uztvert kā metavēstījuma ietvaros lietotu piespiedu līdzekli varas stiprināšanai.

T. Īgltons, pārspriedams R. Barta teoriju, skaidro, ka tajā „zīme vienmēr ir vēsturisku un kultūras konvenciju jautājums”<sup>30</sup> (Eagleton, 1983: 135), tomēr „veselīga” zīme (..) vienmēr norāda pati uz savu patvaļīgo raksturu”<sup>31</sup> (Eagleton, 1983: 135) un necenšas uzdot sevi par dabisku, kamēr politikā “zīmes, kas sevi pasniedz kā dabiskas, nedara neko citu, kā liecina par autoritārismu un ideoloģiju”<sup>32</sup> (Eagleton, 1983: 135). Pēc R. Barta paša rakstītā teksta izriet, ka mīta galvenā funkcija ir maskēt realitāti, uzdot mākslīgo par dabīgu (Barts, 2010: 179–228). Mīta funkcijas šeit sasaucas ar ideoloģijas funkcijām. Tādā kārtā R. Barta izpratnē mīts teju atbilst Ž. Bodrijāra aprakstītajam simulakram (Baudrillard, 1998). Ja secinājums ir pareizs un ideoloģija – konstruējama, konstruējams ir tieši zīmes „dabiskums”, un jāpiekrīt T. Īgltonam, ka: „tā ir viena no ideoloģijas funkcijām – “naturalizēt” (uzdot par dabīgu, dabiskot) sociālo realitāti, likt tai izskatīties nevainīgai un nemainīgai kā pati Daba”<sup>33</sup> (Eagleton, 1983: 135). T. Īgltons turpina:

„Ideoloģija cenšas kultūru pārvērst Dabā, un “dabiskas” zīmes ir viens no tās ieročiem. Salutēšana karogam vai piekrišana tam, ka rietumu demokrātija pārstāv īsto vārda “brīvība” jēgu, kļūst par visredzamākajām, spontānākajām atbildēm pasaulē. Ideoloģija šajā ziņā ir mūsdienu mitoloģijas veids, joma, kas sevi attīrījusi no neskaidrības vai iespējamām alternatīvām.”<sup>34</sup> (Eagleton, 1983: 135)

Atbrīvošanās no ideoloģijas, kā teiktu R. Barts, - tā ir neitrālas rakstīšanas („*writing degree zero*”) mērķis.

<sup>30</sup>“.. the sign is always a matter of historical and cultural convention.” (Eagleton, 1983: 135)

<sup>31</sup> “‘healthy’ sign (..) is one which draws attention to its own arbitrariness.” (Eagleton, 1983: 135)

<sup>32</sup> “..signs which pass themselves off as natural, are by that token authoritarian and ideological.” (Eagleton, 1983: 135)

<sup>33</sup> „It is one of the functions of ideology to ‘naturalize’ social reality, to make it seem as innocent and unchangeable as Nature itself.” (Eagleton, 1983: 135)

<sup>34</sup> „Ideology seeks to convert culture into Nature, and the ‘natural’ sign is one of its weapons. Saluting a flag, or agreeing that Western democracy represents the true meaning of the word ‘freedom’, become the most obvious, spontaneous responses in the world. Ideology, in this sense, is a kind of contemporary mythology, a realm which has purged itself of ambiguity and alternative possibility.” (Eagleton, 1983: 135)

2. tabula. Ideoloģijas un metavēstījuma pazīmju salīdzinājums

Ideoloģija	Metavēstījums
Konstruēta	Veidojas
Nostiprina ar varu un varas stiprināšanai	Nostiprinās, savstarpēji un neuzkrītoši saskaņojot vēstījumus
Leģitimē varas institūcijas	Leģitimē sabiedrības institūcijas

Atklāts paliek jautājums, kurš ir tas, kas metavēstījumā veido sabiedrības vairākuma viedokli. Ideoloģija savās izpausmēs ir tiešāka un autoritatīvāka par metavēstījumu, varas avots tajā ir daudz redzamāks.

Pēc T. Īgltona – māksla marksisma izpratnē ir sabiedrības “virsbūve”, daļa no sabiedrības ideoloģijas, tāpēc mākslu un literatūru iespējams saprast tikai, ja saprot tai apkārt notiekošos sabiedriskos procesus (Eagleton, 1983: 208), turklāt mākslai ir īpašas attiecības ar ideoloģiju (Eagleton, 1983: 214). Liotāra postmodernā stāvokļa analīzi kritizē par iekšēju nekoncekvenci. Piemēram, Alekss Kallinikos (*Alex Callinicos*) un Jirgens Habermāss (*Jürgen Habermas*) domā, ka F. Liotāra postmodernās pasaules aprakstu, kur ietilpst „neticība metavēstījumiem”, pašu varētu uzskatīt par metavēstījumu. Atbilstoši šiem uzskatiem, poststrukturālisti, tādi kā Liotārs, kritizē universālus noteikumus, bet postulē, ka postmodernisms ietver universālu skepsi pret metavēstījumiem un tā pati „universālā skepse” ir mūsdienu metavēstījums. Var teikt, Liotāra postmodernā neticība metavēstījumiem noraidījusi pati sevi.

Pirms pāriet pie tālākas diskusijas par literāra vēstījuma komunikatīvā modeļa sastāvdaļām, iespējams apkopot šādu metavēstījuma definīciju: **transvēsturisks, globāls vai apkopojošs kultūras vēstījumu paraugs, kas veidojies sabiedrībā kā sistēmā, neapzināti saskaņojoties notikumu izklāsta versijām un attieksmēm, dziļi sakņojas konkrētajā kultūrā, pasūta un izskaidro sabiedrības zināšanas un pieredzi, veido sabiedrības ētikas un politikas priekšrakstus, leģitimē uz tām balstītās sabiedrības institūcijas; vispārināts filozofisks sabiedrības skatījuma ievirzījums jebkurā dzīves jomā, kas līdz ar to ievirza arī attiecīgajā sabiedrībā dzīvojoša indivīda skatījumu uz sevi, savu darbību, zināšanām un pašu sabiedrību kopumā.**

### *1.1.3. LITERĀRA VĒSTĪJUMA KOMUNIKATĪVAIS MODELIS*

Vēstījuma definīcijā norādīts uz stāstītāja funkciju piešķirt notikumiem nozīmi un nodot to adresātam. Rodas jautājumi par veidu, par paņēmieniem, ar ko autors caur stāstītāja tēlu parāda tā personību un uzskatus, līdz ar to arī savas, t.i., autora attiecības ar metavēstījumu, un ko var secināt par vēstījumā izmantoto Svētā Grāla mīta elementu teorētiski iespējamo ietekmi uz metavēstījumu pēc tam, kad lasītājs vēstījumā atrodamo informāciju interpretējis atbilstoši savam skatījumam. Nolūkā atrast pazīmes, kas, spriežot pēc notikumiem piešķirtās nozīmes, kriptovēstures romānos liecina par metavēstījuma ietekmētu (vai – gluži pretēji – neietekmētu) autora attieksmi pret Svētā Grāla mīta nemainīgajiem elementiem (sīkāk tie tiks precizēti nākamajā nodaļā), jānoskaidro, kādas teorētiskas iespējas autoram paveras, kad tas savam literārajam vēstījumam izvēlas stāstītāju, tā skatpunktu, citus aktantus, kādā veidā un kas notikumiem piešķir nozīmi, ko aktantu izvēle var vēstīt par autora pozīciju saistībā ar Svētā Grāla mītu. Par izejas punktu tālākam vēstītāju veidu, aktantu savstarpējo attiecību un notikumu iespējamā redzējuma apskatam izmantots daudzu rakstu un monogrāfiju autora Dž. Prinsa (Prince, 2003, 2005) kopsavilkums par biežāk sastopamām vēstījuma elementu tipoloģijām un V. Šmida (Шмид, 2003) plašais vēstījumu teorijas pamatjautājumu apkopojums, sīkāk ieskatoties arī to krievu literatūras teorijas skolas pārstāvju darbos (piem., Федоров, 2004 u. c.), kas palīdz atklāt skatpunkta un stāstītāja problemātiku. Krievu literatūrteorētiķi lieto nedaudz citu terminoloģiju, iesaistot vēstījuma objekta un subjekta jēdzienus, tāpēc sastatījumā ar rietumnieku pieeju tā izrādās noderīga literāra vēstījuma izpratnei plašākā kontekstā.

Šķietami vienkāršais uzdevums izvēlēties stāstītāju izriet no rakstniecības prakses: autoram rodas paušanas vērta ideja, līdz ar to nepieciešams attēlot šo ideju ilustrējošus notikumus, bet par tiem lasītājam nav iespējams uzzināt bez stāstītāja. Prozā stāstītājs var ieņemt dažādas formas, tomēr, skatot literāru vēstījumu ar visiem tā struktūrelementiem primāri no literāra darba analizētāja, ne vairs autora viedokļa, nākas pamanīt, ka ar stāstītāja formu jeb personu analīzi vien nepietiek, lai vēstījumu izprastu kā komunikatīvu sistēmu. Parasti skata, kādas attiecības vēstījuma komunikatīvajā modelī pastāv starp vēstījuma sistēmā iesaistītajām pusēm jeb aktantiem un kas literārā tekstā raksturo skatpunktu. Pētot dažādu skolu pārstāvju rakstīto sīkāk, izkristalizējas divas galvenās vēstījuma analīzes teorētiskās

pieejas: viena, ko varētu saukt par aktantu pieeju, kamēr otra būtu dēvējama par notikumu pieeju. Skaidrojot sīkāk – viena pieeja uzmanību galvenokārt velta aktantu lomām un savstarpējām attiecībām vēstījumā, kas norāda uz lasītājam pieejamās informācijas daudzumu un saturu un kas autoram var palīdzēt izvēlēties piemērotākos paņēmienus daiļdarba idejas paušanai un iespējamai ietekmei uz auditoriju. Starp aktantiem visplašāk pētīta stāstītāja figūra. Otra pieeja vēstījuma analīzē balstās uz notikumu kā skatpunkta objektu. Atbilstoši tai būtiski noskaidrot aktantu attieksmi pret attiecīgo notikumu, jo tā, pausta ar dažādiem paņēmieniem, gan palīdz lasītājam interpretēt notikumus atbilstoši saviem ieskatiem un pieredzei, gan spriest par autora pozīciju tajā pašā jautājumā.

Ir grūti izprast stāstītāja figūru un lomu vēstījumā, vienlaikus neizklāstot skatpunkta jēdzienu, un otrādi. V. Šmids raksta, ka stāsts veidojas tikai, kad no potenciāli bezgalīga notikumos iesaistītu elementu skaita atlasa atsevišķus elementus, savukārt atlasī vienmēr vada kāds skatpunkts (Шмид, 2003: 121). Apzīmējums „skatpunkts” literatūrzinātnes termina nozīmē plaši ieviesies kopš 20. gs. sākuma ar literatūras pētnieka Pērsija Laboka (*Percy Lubbock*) veikto Henrija Džeimsa (*Henry James*) romānu analīzi darbā „*Craft of Fiction*” (1921), turklāt „skatpunkts” kā termins izmantots jau paša H. Džeimsa darbā „*Romāna māksla*” (1884), bet H. Džeimss pats skatpunkta tēmu nav izvērsis. Atbilstoši Dž. Prinss skaidrojumam, skatpunkts ir „perceptuāla vai konceptuāla pozīcija, no kā pasniegtas stāstītās situācijas un notikumi”<sup>35</sup> (Prince, 2003: 75). Vēstījuma kā komunikatīvas sistēmas pilnīga izpratne nav iespējama, analizējot tikai stāstītāja tēlu un skatpunktu, tā papildināma ar parasti neuzkrītošo, tomēr vienmēr klātesošo fokalizētāju un fokalizāciju, autora pozīciju, ietverto autoru un lasītāju, ja tādi ir, lasīšanas kultūrsociālo kontekstu un pārējo aspektu kopumu savstarpējā mijiedarbībā. Šo apsvērumu dēļ skatpunkta jēdziens apakšpunktā „Aktantu pieeja” tiks skaidrots paralēli aktantu lomu un funkciju izklāstam, secinājumus par Svētā Grāla mīta elementu analīzei piemērotāko pieeju atstājot nodaļas beigām.

**Aktantu pieeja.** Dž. Prinss apkopojis tāds biežāk skatītos vēstījuma elementus kā (1) stāstītāja veids un pozīcija („Kas stāsta?”), (2) lasītājam sniegtās informācijas apjoms un veids („Kas redzams?”, „Cik daudz redzams?”), (3) fokalizācija („Kas virza stāstītāja skatienu un vērtē?”); (4) attiecības un distance starp aktantiem – autora pozīciju, ietverto autoru,

---

<sup>35</sup> „The perceptual or conceptual position in terms of which the narrated situations and events are presented.” (Prince, 2003: 75)

fokalizētāju, stāstītāju, ietverto lasītāju, naratējamo<sup>36</sup>; (5) stāstītāja kā informācijas sniedzēja autoritāti un uzticamību; (6) apmēru, kādā stāstītājs/a komentē savas darbības un izsaka vērtējumus, parādās vēstījumā kā tēls, u. tml. (Prince, 2005: 442–443).

Vēstījumu analīzē no P. Laboka darba izdošanas 1921. gadā līdz pat mūsdienām stāstītāju plaši skata kā no pirmās jeb „es”, otrās vai trešās personas vēstījošu instanci. Tāpat analizējot stāstītāja figūru un tā attiecības ar vēstījuma elementiem prozas darbos, pētnieki joprojām atsaucas uz Veinu Būtu (*Wayne Booth*), kura darbs „Daiļliteratūras rētorika” (Booth, 1961) savā laikā deva jaunu ieskatu daiļliteratūras kritikā un dažā ziņā ir joprojām aktuāls. Papildinot P. Laboku, V. Būts uzdod jautājumus par stāstītāju tipiem. Stāstītājam pieejamā informācija var būt ierobežota, viņš(a) var novērot notikumus reizē ar lasītāju un nezināt par to kontekstu un cēloņiem vairāk, kā redzams no malas, jeb ir daļēji zinošs (*limited omniscience*). Pretējā skalas galā liekams viszinošs stāstītājs, kā zināšanas par notikumiem ir pilnīgas, ieskaitot personāžu slēptākās domas (*omniscient*). Stāstītāja personas aspekts tādējādi pārklājas ar jautājumiem par tam iespējami pieejamo informācijas apjomu, ko autors parāda kā pieejamu stāstītājam un atzīst par svarīgu un ko stāstītājs nodod tālāk auditorijai. V. Būtam un viņa sekotājiem šis apsvēruma liek pētīt ne tikai stāstītāja gramatisko personu, bet arī stāstītāja dramatisēšanu (dramatizēts stāstītājs – notikumos iesaistīta persona) vai neitralitāti (neitrāls novērotājs), viņa izteiktos komentārus par stāstīto un sevis apzināšanos, bezpersoniska stāstījuma iespējas, distanci utt.

Līdzīgi uz stāstītāju un tā skatpunktu raugās arī literatūras teorētiķi Latvijā, lai gan te mēdz lietot atšķirīgu terminoloģiju. H. Hiršs, piemēram, stāstītāja veidus apzīmē par vēstījuma formām (Hiršs, 1980: 59–76, 1989: 59–74). Raksturojot atšķirīgu personu stāstītājus, viņš norāda, ka parasti dominē autora viedoklis, bet starp autoru un stāstītāju veidojas dažādas attiecības, kas tālāk ietekmē arī veidu, kā lasītājs uztver tekstu:

- „1) autors pats ir klāt vēstījumā un stāsta to, ko viņš pieredzējis;
- 2) stāstītājs ienāk vēstījumā kā viena no darbības personām, t.i., viņš ne tikai stāsta par notikumiem, bet arī pats tajos piedalās. Apgalvojumi un vērtējumi tad vairs nenāk no ārpusēs, mēs varam apsvērt, cik tie ticami un pareizi;
- 3) redzes punkts tiek atdots lasītājam, viņam (..) rāda to, kas notiek pašlaik. (..)
- 4) viszinošā autora viedoklis.” (Hiršs, 1980: 62–63)

---

<sup>36</sup> *Narratee* – “The one who is narrated to, as inscribed in the text. There is at least one (..) narratee per narrative, located at the same diegetic level as the narrator addressing him or her.” (Prince, 2003: 57)



Stāstītāja lomas izpratnei vēstījumā ir nepietiekami konstatēt stāstītāja personu, ja atbildot uz jautājumu „Kas stāsta?” atbildi nepapildina arī ar apsvērumiem par lasītājam sniegtās informācijas apjomu un kvalitāti („Cik no redzētā stāsta? Cik stāstītais ticams?”), kas raksturo ne tikai stāstītāja personu, bet arī stāstāmās informācijas atlasītāju, tātad arī iespējamo lasītāja attieksmi pret stāstītāju un interpretējamajiem notikumiem.

Iepriekš aplūkote aktantu pieejas pārstāvji vēstījuma analīzē stāstītāju (vai jebkuru citu aktantu) neizceļ kā vēstījuma subjektu. F. Fjodorovs raksta, ka Boriss Kormans (*Борис Корман*) kā ārkārtīgi svarīgu apcer subjekta skatpunktu (apziņas subjekta un runas subjekta), jo tas ļauj pāriet no jautājuma „Kas attēlots, kas attēlo?” uz „Kas runā, kas domā, kas redz, kas attēlo?” (Федоров, 2004: 297). Viņa valoda atbilst 20. gs. 70. gados valdošajai rētorikai. Tā ir citiem vārdiem faktiski iezīmēta Ž. Ženeta tajā pašā gadā (1972) darbā „Vēstījuma diskurss” („*Narrative discourse*”) publicētā fokalizācijas ideja, kas nedaudz vēlāk tiks skatīta sīkāk. F. Fjodorovs personāžu un autora attiecību raksturojumam vēstījumā lieto tāds jēdzienus kā „apziņas subjekts” un „runas subjekts” (Федоров, 2004). Atsaucoties uz B. Kormanu, F. Fjodorovs raksta:

„ar runas objektu mēs saprotam visu to, kas tiek attēlots, un visu, par ko stāsta: tie ir ļaudis un viņu rīcība, priekšmeti, apstākļi, ainava un notikumi; ar runas subjektu – to, kas tos attēlo un apraksta”<sup>37</sup> (Федоров, 2004: 297),

kas episkos vēstījumos pastāv trijos veidos. Pirmais no tiem – vārdā nenosaukts un tekstā izšķīdis autors vai stāstītājs; otrais – vārdā nosaukts stāstītājs, kura „personīgā pozīcija tekstu uztverot tieši, gandrīz neduras acīs”<sup>38</sup> (Федоров, 2004: 297), un trešais – stāstītājs „kas ar savu personību atklāti organizē visu tekstu”<sup>39</sup> (Федоров, 2004: 297). B. Kormans un pēc viņa F. Fjodorovs, kā redzams, tāpat izmanto aktantu pieeju, bet nošķir „runas subjektu”, kas atbilst stāstītāja „skatpunktam” (*point of view*) un ietvertā autora pozīcijai anglosakšu tradīcijā. To papildina „apziņas subjekts”, kas daļēji atbilst fokalizācijas jēdzienam. Stāstītāja, personāžu un, kā formulē F. Fjodorovs, apziņas subjekta skatpunkta apzīmēšanai lietots visai piemērots apzīmējums, kas ne tikai ir ekvivalents angļiskajam „*point of view*” („skatpunkts”), bet arī

---

<sup>37</sup> „Под объектом речи ми будем понимать все то, что изображается, все, о чем рассказывается: это люди и поступки, предметы, обстоятельства, пейзаж и события; под субъектом речи – того, кто изображает и описывает”. (Федоров, 2004: 297)

<sup>38</sup> „...личная определенность при непосредственном восприятии текста почти не бросается в глаза.” (Федоров, 2004: 297)

<sup>39</sup> „...открыто организующий своей личностью весь текст”. (Федоров, 2004: 297)

ietver attieksmi pret runas objektu: „точка зрения”, kam latviski pirmā nozīme ir „viedoklis, skatījums, redzējums”. Iezīmējas vēstījuma sistēmas hierarhija, kur augstākais ir tas aktants, kā viedoklis atspoguļots vēstījumā, tam pakļauts stāstītājs, kas izklāsta viedokli.

Šeit vietā būtu neliela atkāpe par vēstītāja un stāstītāja terminu nošķirumu: pētot vācu romantiķa Ernsta Teodora Vilhelma Hofmaņa (*Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann*) darbus, ieskaitot stāstu krājumu „Serapiona brāļi”, kurā cits citu papildina un koriģē sešu stāstītāju viedokļi, F. Fjodorovs secina, ka „stāstītāju skatpunktu sistēma veido arī vēstītāja skatpunktu, brīnumainā kārtā savītu no daudzveidīgām pozīcijām”<sup>40</sup> (Федоров, 2004: 318) un kopumā

„mākslinieciskajā pasaulē pastāv skatpunktu sistēma, kam piemīt hierarhisks raksturs: zemākajā līmenī atrodas personāžu skatpunkti, augstākajā – autora-demiurga skatpunkts, bet apziņas subjekta skatpunkts ir savā ziņā vienojošs posms.”<sup>41</sup> (Федоров, 2004: 299)

F. Fjodorova sacītajā redzams, ka viņa izpratnē stāstītājs un vēstītājs nepavisam nav viens un tas pats, bet aktanti, piederīgi atšķirīgiem vēstījuma sistēmas līmeņiem. Stāstītājs tāpat atbilst iepriekš lietotajam „stāstītāja” saturam („Kas stāsta?”), kamēr vēstītājs veido vēstījuma apziņas centru, kas aptuveni atbilst Ž. Ženeta „fokalizētājam”. Pieņemot zināšanai krievu skolas terminoloģiju, konsekvences labad, cik vien tas iespējams, arī turpmāk tiks lietoti latviskotie rietumu literatūrzinātnieku termini.

**Fokalizācija un fokalizētājs** („Kas domā un vērtē, virza stāstītāja skatienu?”). Terminu „fokalizācija” ieviesis Ž. Ženets (1972), precizējot stāstītāja lomu vēstījumā. Savu vēstījumu teoriju Ž. Ženets balsta uz sešiem kritiķiem pirms viņa: Kenetu Bruksu (*Ceneth Brooks*) un Robertu Vorenu (*Robert Penn Warren*), Žanu Piljonu (*Jean Pouillon*), Džordžu Blainu (*Georges Blin*), Normanu Frīdmanu (*Norman Friedman*) un Cvetanu Todorovu (Jahn, 2005: 173). M. Jāns apkopo Ž. Ženeta pēc līdzības ar valodas gramatiskajām kategorijām izvirzītās vēstījuma elementu grupas:

- 1) laiks (*tense*), kas skata vēstījuma laiktelpu;
- 2) izteiksme (*mood*), kas nozīmē vēstījuma informācijas regulāciju, ieskaitot (a) darbības, runas, domu pasniegšanas veidus, un (b) informācijas atlasīšanu un ierobežojumus;

<sup>40</sup> „...система точек зрения рассказчиков образует и точку зрения повествователя, причудливо сплетенную из многообразных позиций (...)” (Федоров, 2004: 318)

<sup>41</sup> „...в художественном мире есть система точек зрения, носящая иерархический характер: низшим уровнем является точки зрения персонажей, высшим уровнем – точка зрения автора-демиурга, точка зрения субъекта сознания является своего рода промежуточным звеном.” (Федоров, 2004: 299)

3) kārtā (*voice*), kur ietilpst vēstījuma pakārtojuma attiecības, stāstītāja gramatiskās personas izvēle (Jahn, 2005: 173).

Ž. Ženeta izvirzīto un skaidroto fokalizācijas jēdzienu Burkhard Nīderhofs (*Burkhard Niederhoff*) īsi definē kā „vēstījuma informācijas atlasī vai ierobežojumu atkarībā no stāstītāja, personāžu vai citu hipotētisku stāsta pasaules vienību pieredzes vai zināšanām”<sup>42</sup> (Niederhoff, 2011). Vērojams, ka ar fokalizāciju Ž. Ženets centies aizvietot jēdzienus „perspektīva” un „skatpunkts”, un tā pieskaitāma galvenokārt viņa paša izvirzītajai izteiksmes kategorijai, lai gan daļēji attiecas arī uz kārtas kategoriju (Genette, 1990). Fokalizācija mēdz saplūst ar skatpunktu, tāpēc nereti šīs kategorijas grūti nošķiramas. Līdz vēlākam paliek atklāts jautājums, cik lielā mērā šāda uz gluži gramatiskām kategorijām balstīta pieeja ir produktīva vēstījumā iesaistītu notikumu interpretēšanā.

Manfrēds Jāns (*Manfred Jahn*) fokalizācijas jēdzienu precīzē, izdalot skatpunktu par vienu no stāstītāja pozīcijas orientieriem. Viņam fokalizācija nozīmē „vēstījuma informācijas perspektīvas ierobežojumu un orientāciju attiecībā pret kāda (parasti personāža) uztveri, iztēli, zināšanām jeb skatpunktu”<sup>43</sup> (Jahn, 2005: 173). Patlaban literatūrzinātnē līdzās fokalizācijai lieto arī abus pārējos jēdzienus, katram no tiem ir savs konkrēts saturs. Papildinot jēdzienus „skatpunkts” un „perspektīva”, fokalizācija izceļ attiecības starp stāstītāju un vēstījuma otrās pakāpes vērotājiem – ietverto autoru un ietverto lasītāju. Pētot vēstījumus Svētā Grāla kontekstā, kur analizējami stāstītāja uzskati par mītā ietvertajiem notikumiem jeb, precīzāk, sākotnējā mīta profanētajiem elementiem, galvenā uzmanība pievēršama „izteiksmei” un „kārtai”, jo tās saistītas ar fokalizācijas definīcijā minēto „stāstītāja, personāžu vai citu stāsta pasaules vienību” pieredzi, zināšanām, uztveri, domāšanas veidu un iztēli, kas tālāk jau iedarbojas uz lasītāju un tā iespējām interpretēt tekstu.

Ž. Ženets izšķir trīs fokalizācijas tipus jeb pakāpes – nulles, iekšējo un ārējo (*zero, internal, external*). Kā Ž. Ženeta teorijas kopsavilkumā raksta B. Nīderhofs, tā apvieno divus modeļus, no kuriem viens norāda uz vēstījumā ietvertās informācijas daudzumu atbilstoši C. Todorova formulām (piem., stāstītājs > personāžs, t.i., stāstītājs zina vairāk kā personāžs), bet otrs uz Ž. Piljona un P. Laboka no kino un mākslas teorijas aizgūtām, ar redzi un skatīšanos

<sup>42</sup> „...a selection or restriction of narrative information in relation to the experience and knowledge of the narrator, the characters or other, more hypothetical entities in the storyworld.” (Niederhoff, 2011)

<sup>43</sup> „...restriction and orientation of narrative information in relation to some (usually, a character’s) perception, imagination, knowledge or point of view.” (Jahn, 2005: 173)

saistītājām metaforām – perspektīvu un skatupunktu (Niederhoff, 2011), kas raksturo veidu, kā un no kuras puses skatās uz notikumiem un personāžiem (bet nevērtē tos). Ž. Piljons, kā atreferē Dž. Prinss, skatpunktus iesaka klasificēt šādi: (1) skats no aizmugures (vizinošais stāstītājs), (2) skats kopā ar (prozas tēls zina tikpat cik stāstītājs); (3) skats bez (stāsta mazāk, kā zina personāži) (Prince, 2005: 442–43). Jāpievērš uzmanība, šajā modelī par galveno stāstītāja uzdevumu it kā kļūst skatīšanās, redzēšana, faktu un iespaidu atlase, lasītāja skatiena ievirze, ne vairs stāstīšana. Stāstītājs it kā atbrīvojas no atbildības par notikumu interpretāciju.

Joprojām aktantu pieejas ietvaros par galveno uzskatot stāstītāju, iepriekš minēto noderīgi papildināt ar piezīmi par skatpunkta un fokalizācijas modeļu atšķirībām. Kā norāda B. Nīderhofs, jo „stāstīt no kāda personāža skatpunkta nozīmē parādīt, kā šis personāžs attiecīgajā brīdī uztver, saprot un vērtē notikumus”<sup>44</sup> (Niederhoff, 2011). Ž. Ženets, savukārt, kā uzskata B. Nīderhofs, sliecas V. Todorova informācijā balstītā modeļa virzienā, jo fokalizāciju gan skata, izejot no stāstītāja skatpunkta, taču vērtē no lasītājam pieejamās informācijas viedokļa. Sintēzes rezultātā iegūtā nulles fokalizācija „atbilst tam, ko angļiski rakstošie kritiķi sauc par vēstījumu ar vizinošu stāstītāju un Ž. Piljons par „skatu no aizmugures”, ko C. Todorovs apzīmē ar formulu stāstītājs > personāžs (stāstītājs (..) stāsta vairāk, kā iespējams zināt personāžam)”<sup>45</sup> (Niederhoff, 2011). Iekšējā fokalizācija paredz, ka stāstītājs saka tikai to, ko zina attiecīgais personāžs (*limited omniscience*), bet ārējā fokalizācija – stāstītājs pastāsta mazāk, kā zināms personāžam (Niederhoff, 2011). B. Nīderhofs Ž. Ženeta modeli koriģē, norādot uz Ž. Ženeta lietotajiem prievārdiem un ar to palīdzību uzsverot, cik nozīmīgs ir skatīšanās virziens. Ja lasītāja iegūstamajā informācijā ietilpst viss, ko var just un domāt tēls, to tradicionāli sauc par „vizinošo” (*omniscient*) stāstītāju (Niederhoff, 2011). Stāstījums fokusējas uz attēlojamo, tā vietā, lai stāstītu no kāda skatpunkta (Niederhoff, 2011)<sup>46</sup>. Citiem vārdiem, ja runa ir par fokalizāciju, teksta analīzē meklē autora izmantotos līdzekļus, kas lietoti, lai mēģinātu ietekmēt lasītāja uztveri saistībā ar

---

<sup>44</sup> „To tell a story from a character's point of view means to present the events as they are perceived, felt, interpreted and evaluated by her at a particular moment.” (Niederhoff, 2011)

<sup>45</sup> „...corresponds to what English-language criticism calls narrative with omniscient narrator and Pouillon ‘vision from behind’, and which Todorov symbolizes by the formula Narrator > Character (where the narrator (..) says more than any of the characters knows).” (Niederhoff, 2011)

<sup>46</sup> Niederhoff, Burkhard (2011): „Genette consistently writes “focalisation *sur*” in French: while a story is told *from* a particular point of view, a narrative focuses *on* something.” Pieeja tuvojas B. Uspenska domām par skatpunkta telpisko aspektu (skat. tālāk sadaļā “Notikumu pieeja”).

attēloto, notikumu apstākļiem, iesaistītajiem personāžiem. B. Nīderhofs secina: „Ja fokalizācija nozīmē vairāk nekā vienkāršu „skatpunkta” pārformulēšanu, tad tas ir šis termina aspekts, informācijā balstīts modelis, ko arī būtu jāuzsver”<sup>47</sup> (Niederhoff, 2011). Īsumā apkopojot, iekšējā, ārējā un nulles fokalizācija precizē lasītājam stāstītāja nodoto atšķirīgo informācijas apjomu, fokalizētājs stāstījumā ievij arī personāžu un notikumu vērtējumu, bet skatpunkts atklāj, kas stāsta. Jāatzīst, vērtējošā funkcija līdz šim aplūkotojos modeļos nav galvenais izpētes objekts.

Vēstījumu teoriju ar Ž. Ženeta modeļa kritiku vēlāk ietekmē M. Bāla, kas ievieš vairākus jaunus terminus un definīcijas. Apkopojot M. Bālas uzskatus, Manfrēds Jāns secina, ka, pirmkārt, viņa apstrīd Ž. Ženeta dalījumu trijās tipoloģijās, tas ir, iespēju precīzi izdalīt iekšējo, ārējo un nulles fokalizāciju, norādot, ka ārējā fokalizācija ir neskaidra attiecībā uz to, kas redz, ko redz un kā redz. Pati M. Bāla atzīmē, ka Ž. Ženeta tipoloģija cieš no tā, ka nav nošķirti kā sinonīmi lietotie „redze” (*vision*), „lauks” (*field*) un „skatpunkts” (Bal, 2006: 9). Ārējo fokalizāciju M. Bāla pārformulē kā tehniku, kas orientē tekstu ap stāstītāja skatpunktu un uztveri (darbojas kā ārējais fokalizētājs jeb stāstītājs-fokalizētājs), bet Ž. Ženeta lietoto fokalizētāja tēlu (*focal character*) M. Bāla aizvieto ar terminu „iekšējais fokalizētājs”. Tādējādi viņa panāk sistemātisku iekšējo un ārējo fokalizētāju un fokalizāciju pretstatījumu. Papildus tam viņa nošķir uztveramos un neuztveramos fokalizācijas objektus (*perceptible and imperceptible focalizeds*), kur pirmie ir reālajā pasaulē redzamās lietas, otrie – tādas lietas, kas redzamas tikai personāža apziņā vai iztēlē, bet citi par tām uzzina tikai pastarpināti no stāstītāja. M. Bālas kritiķi apšaubā, ka fokalizētāja loma vēstījumā varētu būt tik aktīva, kā M. Bāla to pasniedz, līdz, kā norāda V. Šmids (2003: 115), arī pati pētniece 1985. gadā angļu valodā publicētajā „Naratoloģijas” versijā (Bal, 1985) atsakās no fokalizētāja kā aktīva vēstījuma elementa. Arī V. Šmids norāda uz vājo vietu Ž. Ženeta vēstījuma modelī: moda pretstatījums („Kas redz?”) „balsij” („Kas runā?”) tuvojas nošķīrumam starp informācijas uztveri un tās tālāku nodošanu, tomēr traucē autora un ekstradieģētiskā stāstītāja identificēšana, kas izslēdz iespēju stāstītājam notikumus uztvert pašam (Шмид, 2003: 122). Bieži vien praksē abus grūti nošķirt, tomēr varas attiecību izpratnei vēstījumā šādu nošķīrumu ir vērts atcerēties.

---

<sup>47</sup> „If focalization is to be more than a mere „reformulation” of point of view, it is this aspect of the term, the information-based model, which should be emphasized.” (Niederhoff, 2011)

Līdzšinējās skatpunkta pieejas kritika iebilst pret tās nespēju izskaidrot visus aspektus, kas saistīti ar stāstītāja vietu un lomu vēstījumā. Pirmkārt, kā norāda P. Laboka darbu analizējusī Kristīne Morisone (*Sister Kristin Morrison*), aiz P. Laboka „skatpunkta” slēpjas divi, viens otru papildinoši jēdzieni, jo P. Laboks „skatpunktu” aizņēmis no paša analizētā H. Džeimsa, bet H. Džeimss savos komentāros par stāstītāju uzsvāru licis uz stāstītāju kā apstākļu zinātāju, kamēr P. Laboks – uz stāstītāju kā runātāju, kas nebūt nav viens un tas pats (Morrison, 1961: 245). F. Fjodorovs, atsaucoties uz savu kolēģi B. Kormanu, šajā sakarā piesauc nosacīto stāstītāju, ko autors izvēlas atbilstoši savai pozīcijai, kamēr pats „izšķīst” tekstā (Федоров, 2004: 297). Pēc tādas „izšķīšanas” var būt dažādi autora pozīcijas, vēstījuma un stāstītāja attiecību varianti. Otrkārt, psiholoģiskajai personai nav saistību ar lingvistisko personu, tāpēc, papildus skatpunktam noderīgi izšķirt arī stāstītāja apziņas centru un pāriet no jautājuma „Kas stāsta?” uz „Kas domā un vērtē?”, tā nonākot pie fokalizācijas un vēlāk arī fokalizētāja jēdziena.

Apsvērumi par fokalizētāja un stāstītāja skatpunkta attiecībām noved pie jautājumiem

„par citu personu uztvertās realitātes atspoguļošanas mehāniku un hierarhiju, par to, kā tiek pieņemts kāds skatpunkts, kā tiek „deleģēta” tekstuālā fokalizācija zemākstāvošam fokalizētājam, kā fokalizācijas saistītas ķēdēs un ievietojas cita citā => kaut ko atceroties, vai kad stāstītājs-fokalizētājs redz => ko iekšējās fokalizācijas locekļi => ir redzējuši => sapnī u. tml. Daudzi no šiem sarežģītajiem scenārijiem liek sīki analizēt daudzperspektīvu stāstīšanu, uzticamo uztveri iepretī neuzticamajai, saskaņotu pret nesaskaņotu fokalizāciju utt.”<sup>48</sup> (Jahn, 2005: 174)

Kā redzams, šajā punktā, tāpat kā izklāstā par F. Fjodorova (2004) prozas vēstījuma modeli, atkal aktualizējas vēstījuma hierarhijas jautājums, kas ir visai noderīgs varas attiecību pētījumiem vēstījuma sistēmā, iekļaujot tajā arī metavēstījumu. Ir jānošķir aktantu hierarhija literāra vēstījuma ietvaros un vēstījumu hierarhija metavēstījuma pārvaldītā komunikatīvā sistēmā.

Stāstītājs vienmēr ir arī vēstījumu sistēmas novērotājs, kas vienlaikus stāstīšanas aktā novēro arī pats sevi (Жорняк, 2005; Луман, 2007), vēstītājs novēro stāstītāju (Федоров, 2004: 299) un, turpinot iepriekšējo loģiku, arī pats sevi vērošanas aktā. Vēstījumu sistēmas

<sup>48</sup> „..the mechanics and hierarchies of presenting others minds’ perceptions, of adopting somebody’s point of view, of ‘delegating’ textual focalization to a subordinate focalizer, and of chaining or embedding focalizations – a character-focalizer remembering > remembering something or a narrator-focalizer seeing > what an internal focalizer remembers > having seen > in a dream, etc. many of these complex scenarios invite close analysis of multi-perspectival narrations, reliable vs. fallible perception, concordant vs. discordant focalization, and so on” (Jahn, 2005: 174). Tas ir piektais punkts Manfrēda Jāna veidotajā Mīkes Bālas pētīto tēmu uzskaitījumā.

pētījumiem literāros vēstījumos uz šī pamata M. Bālas teoriju iespējams sastatīt ar N. Lūmana sistēmteoriju un papildināt ar Mišela Fuko pētījumiem par slēptajām varas attiecībām. Paliekot aktantu pieejas ietvaros, tā labāk ļauj izprast mūsdienu sabiedrības domāšanas dažus aspektus – tos, kas saistīti ar individuālo vēstījumu leģitimāciju un savstarpējo pieskaņošanu, pakļaušanu vai pretošanu metavēstījumam, un, attiecīgi, palīdz skaidrot stāstītāju varas attiecības vēstījumu sistēmā un atbildēt uz jautājumu: „Kas leģitimē vēstījumu?”

**Notikumu pieeja** labi papildina aktantu pieeju un otrādi. V. Šmids darbā „Naratoloģija” (2003) ir sīki aplūkojis vēstījuma struktūrelementus un par skatpunkta galveno objektu uzskata notikumu, uz šī pamata tālāk attīstot savu prozas vēstījuma modeli. Modeļa pamatā V. Šmids licis sākotnēji Borisa Uspenska (1970) izvirzīto, vēlāk J. Lintfelta (1981) un Š. Rimmonas-Kenanas (1983) papildināto skatpunkta analīzi atbilstoši dažādiem tā aspektiem.

**Skatpunkta aspekti.** Salīdzinājumā ar Ž. Ženeta un M. Bālas fokalizāciju, viņu analizēto stāstītājam, vērtētājam un tēliem pieejamo informācijas daudzumu kā vienu no galvenajiem vēstījuma struktūrelementu un aktantu raksturotājiem, V. Šmida izejas punkts vēstījuma analīzē pārvirzās no pētnieka skata uz aktantiem, kas savukārt skatās, vērtē un stāsta vai rāda, uz notikumu kā skatpunkta centrālo objektu, ko lasītājs redz ar aktantu acīm. Skatpunkts V. Šmida darbā definēts kā tāds „...ko veido iekšēju un ārēju faktoru veidoti nosacījumu mezgli, kas ietekmē notikumu uztveri un nodošanu. Termins „perspektīva” nozīmē attiecības starp skatpunktu un notikumiem”<sup>49</sup> (Шмид, 2003: 121). Vēstījuma analizētāja skats, vērojot ar stāstītāja, fokalizētāja un ietvertā autora acīm, vērsts uz auditorijai pasniedzamajiem notikumiem. Tādā kārtā mazāk iezīmējas aktantu savstarpējās attiecības, vairāk – to attieksme pret attēlojamo notikumu, nozīmēm, ko autors vēlas lasītājam nodot ar fokalizāciju un stāstītāju.

Attieksmi, kas būtiski ietekmē notikumu interpretācijas, to nozīmi autoram, aktantiem, auditorijai, veido dažādi personīgi psiholoģiski un sabiedriski kulturāli faktori, ko meklē ar tālāk aplūkojamās skatpunkta analīzes palīdzību pēc atsevišķi nošķiramiem skatpunkta aspektiem. V. Šmids papildus fokalizācijas un aktantu attiecību shēmām izmanto B. Uspenska darbā „Kompozīcijas poētika” (1970) aizsākto skatpunkta komunikatīvo modeli. V. Šmids norāda, ka B. Uspenskis ir pirmais, kas piedāvā skatpunktu sistemātiski aplūkot kā

---

<sup>49</sup> „...образуемый внешними и внутренними факторами узел условий, влияющих на восприятие и передачу событий.” (Шмид, 2003: 121)

daudzpusēju parādību un izdala četrus skatpunkta izpausmes (*проявления*) aspektus. Kā atreferē V. Šmids, tie ir šādi: 1) vērtējuma jeb ideoloģiskais; 2) frazeoloģijas; 3) laika un telpas; un 4) psiholoģiskais aspekts (Шмид, 2003: 116). B. Uspenska līniju, kā konstatējis V. Šmids, turpina J. Lintfelts. Viņa uzlabotajā vēstījuma modelī paredzēti četri skatpunkta aspekti, kas daļēji atšķiras no B. Uspenska izvirzītajiem: 1) perceptīvi-psiholoģiskais, 2) laika, 3) telpas, 4) verbālais. J. Lintfelts no ideoloģiskā aspekta ir atteicies (Шмид, 2003: 119). V. Šmids uzskaita, ka Š. Rimona-Kenana izšķir trīs fokalizācijas (vairs ne skatpunkta) aspektus: 1) perceptīvo aspektu (*perceptual facet*), ko ierobežo laiks un telpa; 2) psiholoģisko aspektu (*psychological facet*), ko nosaka kognitīvās un emocionālās fokalizētāja un fokalizējamā attiecības; un 3) ideoloģisko aspektu (*ideological facet*) (Шмид, 2003: 119–120). V. Šmids pats nonāk pie pieciem skatpunkta aspektiem: 1) perceptīvā, 2) ideoloģiskā, 3) telpas, 4) laika un 5) valodas. Pēc V. Šmida uzskaitīto autoru piedāvātā skatpunkta vērtējuma pēc aspektiem redzams, ka nav vienotības jautājumā par laika un telpas kategorijām – te tos izdala katru atsevišķi, te apvieno (mūsdienu izpratnē var skatīt arī kā laiktelpas vai telplaika aspektu), te laiku un telpu, kur stāstītājs atrodas notikumu vērošanas laikā, attiecina uz perceptīvo skatpunkta aspektu. Izskatījis kolēģu veikumu, V. Šmids secina, ka perceptīvais skatpunkta aspekts saistāms ar stāstītāja individuālās psiholoģijas faktoru (kognitīvo spēju, emociju u. c.) ietekmi uz stāstāmā materiāla atlasī. Relatīva vienotība valda uzskatos par stāstītāja valodu – valodas aspektu pēta pēc pazīmēm, kas uzrāda stāstītāja (un citu aktantu) personību un attieksmi pret vēstījumā ietvertajiem notikumiem. Ņemot vērā nevienprātību skatpunkta aspektu nošķirumā, turpmākā vēstījumu analīzē ir vērts pamatoties uz V. Šmida piedāvāto dalījumu, ar iebildi, ka mīts var prasīt telpu un laiku apvienot laiktelpas vai telplaika kategorijā, bet metavēstījuma un vēstījumu savstarpējā ietekme galveno uzmanību liek veltīt skatpunkta ideoloģiskajam aspektam.

Abas vēstījuma skatpunkta analīzes pieejas – aktantu un notikuma – papildina viena otru un ļauj sistēmiski izprast vēstījumu un metavēstījuma attiecības. Izmantojot V. Šmida pieeju, atšķirībā no Ž. Ženeta vai D. Prinsa vēstījuma modeļiem skaidrāk iezīmējas laika un telpas, cilvēka uztveres un pieredzes ietekme uz attēlojamo notikumu nozīmi literāro tēlu fiktīvajā un lasītāja reālajā pasaulē. Neliels iebildums var rasties tāpēc, ka iepriekš piedāvātajos vēstījuma sistēmas modeļos, kas aptver skatpunktu, fokalizāciju, aktantus un attiecības starp tiem, pieejamo informācijas apjomu u. c., lielākoties it kā pazūd autors. Ne velti R. Barts apcerējis



„autora nāvi” un izvirza lasītāju par galveno teksta interpretētāju. Būtu tomēr jāatceras, ka tieši autors ir literāra vēstījuma, tostarp skatpunkta organizētājs, un autora pozīcija caur stāstītāju virza lasītāja uzmanību uz vēstījumā iekļautajiem interpretējamajiem notikumiem

## 1.2. MĪTS – SPECIFISKS VĒSTĪJUMA VEIDS

### 1.2.1. APZĪMĒJUMA “MĪTS” IZPRATNE

Pēc tam, kad noskaidrots, kas šī pētījuma ietvaros saprotams ar jēdzienu „vēstījums”, var pāriet pie mīta un tā funkcijām. Šīs nodaļas mērķis ir noskaidrot, kā saprotams mīta jēdziens un kādas ir mīta kā specifiska, kolektīva vēstījuma atšķirības no individuāla literāra vēstījuma.

Pētot mītu Svētā Grāla literatūrā mūsdienās, nedaudz jāatskatās uz mīta jēdziena evolūciju un izmaiņām tajā. Par mīta definīcijas problemātiku M. Eliade raksta:

„Man šķiet, ka daudz pieņemamāka būs šāda definīcija, jo tā plašāk aptver mūs interesējošo jautājumu: mīts izsaka sakrālo vēsturi, stāsta par notikumu, kurš norisinājies neaizmirstamajos „visu sākumu sākuma” laikos. Mīts stāsta, kādā veidā realitāte, pateicoties pārdabisku būtņu varoņdarbiem, ir spējusi iemiesoties un īstenoties, vai nu tā ir visaptveroša realitāte, kosmos vai tikai tā fragments (..)” (Eliade, 1999: 11)

M. Eliades definīcijā, ko drīzāk var raksturot kā parādības aprakstu, tās autors norāda, ka mīta personāži vienmēr ir pārdabiskas būtnes un „mīts apraksta dažādas, reizēm dramatiskas, varenas sakrālā (vai pārdabiskā) izpausmes šajā pasaulē” (Eliade, 1999: 11–12), bet pētniekiem pastāv grūtības “precīzi un konkrēti nodalīt mitoloģijas kā izpētes objekta robežas” (Pūtelis, 2002: 343), jo mitoloģija visu laiku turpina mainīties un veidoties tāpat kā izpratne par to. M. Eliades sacīto gluži labi ilustrē plašam lasītāju lokam paredzētajās literārajās vārdnīcās, piemēram, „Longmana angļu valodas un kultūras vārdnīcā” sastopams divējāda šķirkļa „mīts” skaidrojums, kur pirmā nozīme atvēlēta senam stāstam, „kura pamatā ir tautas ticējumi vai kas skaidro dabas vai vēstures notikumus<sup>50</sup>” (Summers, 1992: 878), vai mīts saprotams kā „šādi stāsti kopumā” (Summers, 1992: 878). Otra mīta nozīme parasti skaidrota kā stāsts vai ideja, kam daudzi tic, bet kas tomēr nav patiess (Summers, 1992: 878). Šī

<sup>50</sup> “Myth: 1) an ancient story that is based on popular beliefs or that explains natural or historical events; 2) such stories generally: *an idea common in myth*; 3) a widely believed but false story or idea.” (Summers, 1992: 878)

apgaismības racionālisma ietekmē radusies izpratne uztver „mītu kā stāstījumu, kura patiesums nav pierādāms, vai pat klaji nepatiesu stāstījumu, kura ticamība tiek īpaši uzturēta vai nodrošināta” (Pūtelis, 2002: 297). Vēl raibāku ainu parāda Dž. Fontenrouzs, kas mīta jēdziena definēšanai veltītā grāmatas nodaļā pēc Džeinas Elenas Harisones (*Jane Ellen Harrisoni*) pieejai veltītas kritikas (nonāk līdz tam, ka viņa mīta jēdzienu piešķir rituāli lietotām verbālām formulām) uzskaita rindu ar vārdu „mīts” apzīmētu parādību, kas, visticamāk, ir tikai netieši saistītas ar mītiem vai izriet no tiem: „...mēs jaucam tradicionālos nostāstus, maģiski reliģiskos ticējumus, teoloģiju, māņticību, aizspriedumus, izdomas, rituālās formulas, literāros tēlus un simbolus, sabiedriskos ideālus (..) un to visu sauc par mitoloģiju”<sup>51</sup> (Фонтенроуз, 2003:113). Mīta nozīme kļūst tik plaša, ka tajā iespējams ietilpināt gandrīz jebkādu baumu un leģendu saturu.

R. Barts izsaka zināmas šaubas par to, kas tieši ir „mīts šodien”. Viņš piekrīt Aristoteļa idejai, ka “mīts ir valoda” (Barts, 2010: 7), „mīts ir vārds” (Barts, 2010: 179), bet vienlaikus atzīmē: “Man var iebilst, ka vārdam „mīts” ir tūkstoš citu nozīmju” (Barthes, 2010: 179), kam var pilnībā piekrist, un atrunājas šādi: “..es centos definēt lietas, nevis vārdus” (Barthes, 2010: 179). Tas nozīmē apzīmējamā (*signified*), ne apzīmētāja (*signifier*) definēšanu. R. Barts savā mīta konceptā ietver komunikācijas sistēmu, ziņu (Barts, 2010: 179), ļaujot saprast, ka mīts nevar būt objekts, koncepts vai ideja, tas ir apzīmēšanas mods, forma (Barts, 2010: 179), varētu teikt, apzīmēšanas režīms. R. Barta secinājumi ir ļoti plaši, no viņa iespējams paņemt ideju par to, ka par mītu var kļūt jebkurš ziņojums (*message*), stāstīts noteiktā veidā. R. Barts diemžēl nav norādījis, kāds ir šis „noteiktais veids”. R. Barta citātos manāma arī mīta izpratne tā otrajā nozīmē – mīts kā pasaka, kā vispārizplatīta nepatiesība, semiotiska konstrukcija.

Domājams, ne katrs vēstījums var pārvērsties mītā, bet tāds, kam piemīt sakralizācijas potenciāls atbilstoši konkrētās sabiedrības vajadzībām. Stingru līniju starp vienu un otru mīta izpratni novelk M. Eliade: „Sabiedrībās, kurās mīts vēl dzīvs, to locekļi novelk noteiktu robežu, kas atšķir mītu – „patiesu teiksmu” un tos stāstus un pasakas, ko tie attiecina uz „izdomātām teiksmām”” (Eliade, 1999: 13). Sacītais skaidri norāda, ka jāliek malā izplūdušais

---

<sup>51</sup> „...мы смешиваем традиционные предания, магико-религиозные верования, теологию, суеверия, предрассудки, вымыслы, обрядовые формулы, литературные образы и символы, социальные идеалы в общем тигле и называем эту смесь мифологией”. (Фонтенроуз, 2003: 113)

mīta vārds un jāatgriežas pie ļoti konkrēta mītu saturiskā kodola. Šajā ziņā palīdz Dž. Fontenrouzs. Viņš, izpētījis dažādus mīta jēdziena lietojumus, par mītu skaidri saka, ka:

„Tie ir tradicionālie stāstījumi par dēmonu darbiem: dieviem, gariem un visa veida pārdabiskām un pārcilvēcīgām būtnēm. Citiem vārdiem, kad mēs sakām vārdu „mīts”, mēs visdrīzāk domājam noteikta veida stāstu: tas ir tradīcijas sastāvdaļa (un to nodod mutiski, pirms tas pierakstīts, ja vien tāds vispār pastāv rakstiskā formā), tas vēsta par noteiktas šķiras varoņiem (..), tam ir sižets (..), t.i., sākums, vidus un beigas.”<sup>52</sup> (Фонтенроуз, 2003:115)

Dž. Fontenrouzs lieto apzīmējumu „mīts” tikai tā klasiskajā, respektīvi, Aristoteļa izpratnē. Tādā pašā izpratnē mīta jēdziens turpmāk tiks izmantots arī šajā darbā. Otrs secinājums, ko iespējams izdarīt no Dž. Fontenrouza rakstītā – mīta struktūru autors atvedina lielās līnijās atbilstoši Aristoteļa izvirzītajai vēstījuma struktūrai: „Tas viss atbilst klasiskajam grieķu vārda „*mythos*” lietojumam. (..) Nopietnam mitoloģijas pētniekam vienmēr jāievēro noteikums „nav vēstījuma – nav mīta””<sup>53</sup> (Фонтенроуз, 2003:115). Dziļākai mīta vēstījuma analīzei ar „sākumu, vidu un beigām” ir par maz, tāpēc darba empīriskajā daļā kā tekstu analīzes pamats būs jāizmanto iepriekšējā apakšnodaļā iezīmētās vēstījuma struktūras.

Viljams Baskoms (*William Bascom*), uz ko, cita starpā, vēlāk atsaucas arī Dž. Fontenrouzs (Фонтенроуз, 2003: 117), mīta būtību klāsta šādi: „Mīti ir tādu prozas vēstījumu būtība, ko sabiedrībā, kur tos stāsta, uztver kā patiesus stāstus par senas pagātnes notikumiem”<sup>54</sup> (Bascom, 1965: 4). Dž. Fontenrouzs skaidri pasaka, ka mīts ir prozas vēstījums, kas no cita tipa vēstījumiem atšķiras pēc sava satura. Mīta jēdzienu var apkopot kā kolektīvu vēstījumu, kas ietver ziņas par šī kolektīva un tā tradīciju izcelsmi, un līdzās metavēstījumam pilda attiecīgās sabiedrības sistēmas institūciju leģitimācijas funkcijas, pēc mitoloģiskās domāšanas likumiem skaidro pasauli un cilvēka vietu tajā. Tāpat kā citi vēstījumi, mīts vienlaikus gan kalpo par jaunu vēstījumu substrātu, gan veidojas uz iepriekšēju vēstījumu pamata. Redzams, ka mīta jēdziena izpratnē pastāv divdomība, zināma spriedze vai

<sup>52</sup> „Это традиционные сказания о деяниях дαιмонов: богов, духов и всех типов сверхъестественных и сверхчеловеческих существ. Иначе говоря, когда мы произносим слово «миф», мы скорее всего имеем в виду рассказ определенного рода: он является частью традиции (и передавался устно, прежде чем был записан, если он вообще существует в письменной форме), он повествует о героях вполне конкретного класса (..), и имеют сюжет (..), т.е., начало, середина и конец.” (Фонтенроуз, 2003: 115)

<sup>53</sup> „Все это четко соответствует классическому греческому употреблению слово мифос. (..) Таким образом, серьезный мифолог должен следовать правилу: „нет повествования – нет мифа”.” (Фонтенроуз, 2003: 115)

<sup>54</sup> „Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past.” (Bascom, 1965: 4)

pat konflikts starp sakrālo un profāno. Rodas jautājums, kādu realitāti maskē mīts, šī pētījuma gadījumā – Svētā Grāla mīts, kādu konstrukciju uzdod par dabīgu, kāda patiesība slēpjas aiz ilūziju mierinošā aizkara. Joprojām nav skaidrs, kāds tad, galu galā, ir mīta saturs un ar ko tas atšķiras no jebkura cita izdomāta stāsta.

**Mīta vēstījuma atšķirības no citiem vēstījumiem.** Meklējot mīta nemainīgos elementus, attiecīgi jāsalīdzina nemainīgie elementi mītā, vēstījumā un metavēstījumā. Kultūras pieredzes pārņemšanai sabiedrībā mītus un citus attiecīgās sabiedrības identitātei svarīgus vēstījumus regulāri atkārto. Dž. Fontenrouzs uzskata, mītu parādīšanās varētu būt saistāma ar izdomātu stāstu parādīšanos, kam aizsākums meklējams reālos notikumos, un ka tādi izdomātie nostāsti saglabājās tradīcijā un no tiem tad arī radušās pirmās mitologēmas (Фонтевроуз, 2003: 120–121). Jāpapildina, ka sākotnēji reālistisko stāstījumu funkcijas ir pilnīgi racionālas, jo tie palīdz izdzīvot indivīdam un viņa grupai. Ē. Ksapo (2005) piekrīt R. Velekam un O. Vorenam (1956) un uzskata, ka vēstījums vēl nav mīts, kad to stāsta pirmo reizi (Csapo, 2005: 134). Iespējams, daļa šādu ikdienas vēstījumu, kā papildina H. Hiršs, „veido pamatu vēstītājam folklorai, (..) izslīpējas un izkristalizējas par noteiktām mākslinieciskām vienībām – par nostāstiem, teikām, mītiem, pasakām, anekdotēm, sakāmvārdiem u. tml.” (Hiršs, 1989: 9). Stāstījumiem papildinot citam citu, tie uzkrāj cilts, tautas, jebkuras citas grupas kolektīvo pieredzi, skaidro tās izcelsmi un pasaulē notiekošo, atceras senču un varoņu piedzīvojumus. Tādu vēstījumu atkārtojumos atbilstoši laika garam var mainīties detaļas, ar laiku tās transformējas, tomēr saglabājas būtiskākais.

M. Eliade uzskaita mīta pazīmes pirmatnējās sabiedrības vēstījumos, kur atstāstītais mīts:

- 1) „veido pārdabisko būtņu [vai personificētu dabas parādību] varoņdarbu vēsturi;
- 2) šī teiksmā tiek uztverta kā absolūti patiesa (..) un sakrāla (..);
- 3) mītiem vienmēr ir sakars ar radīšanu (..); mīts veido paradigmu visiem cilvēka uzvedības nozīmīgajiem aktiem;
- 4) izzinot mītu, cilvēks izzina „izcelsmi”, kas ļauj tās [veidotās identitātes] pakļaut sev un manipulēt ar tām pēc savas gribas;
- 5) tā vai citādi mītu „pārdzīvo” auditorija, ko ir pārņēmusi atmiņā atveidoto un no jauna aktualizēto notikumu sakrālā un iedvesmojošā varenība.” (Eliade, 1999: 22)

R. Valeks un O. Varens M. Eliades izveidoto mīta pazīmju sarakstu papildina ar būtisku norādi, ka tas ir „iracionāls vai intuitīvs pret sistemātiski filozofisku [pasaules uzskatu]”<sup>55</sup> (Wellek, Warren, 1956: 180–181). Ikdienas vēstījumu vidū mīts izceļas ar savu sakrālo raksturu.

Mīts šķirams no teikām vai pasakām kā specifisks žanrs. M. Eliade aizrāda, ka teiksmas, „kam ir sakars ar mītu, skar viņus [cilvēkus] tieši, kamēr pasakas un fabulas stāstīja par tādiem notikumiem, kuri pat tad, kad tie ieviesa pasaulē izmaiņas (..), nemainīja cilvēka likteni kā tādu” (Eliade, 1999: 16). Dž. Fontenrouzs (2003: 21–27), atsaucoties uz antropologu Kavingtonu Skotu Litltonu (*Covington Scott Littleton*), skaidri norāda, ka mītu darbība saistīta ar pārdabiskiem varoņiem un notikumiem, tāpēc

„mutiski stāsti, kam tāda īpatnība nepiemīt [t.i.] – apokriptiski stāsti par vēsturiskām personībām, pseidovēstures, piedauzīgi stāsti, anekdotes, kam nav svešs reālisms, no leģendu un pasaku kategorijas izslēdzamas, vismaz tad, kad tās pēta saistībā ar mitoloģiju un reliģiju”<sup>56</sup> (Фонтенроуз, 2003: 118)

un

„Vienkārši dievu klātbūtne stāstījumos nepadara tos par „sagrāliem”. ”<sup>57</sup> (Фонтенроуз, 2003: 119).

Jāsecina, ka mīta varoņi, iespējams, tikuši pielūgti, ja kādā laika posmā bijis izveidojies ar tiem saistīts kulta, kamēr pasaku varoņu priekšā nekrīt ceļos, tomēr apbrīno un vēlas tiem līdzināties.

Dž. Fontenrouzs uzskata, ka kritērijs vēstījumu klasificēšanai pēc leģendāri-faktiskā vai svēti-mūžīgā satura ir subjektīvs (Фонтенроуз, 2003: 119), un tiešām – mītu nošķiršanai no citiem vēstījumiem grūti iedomāties kvantitatīvus parametrus. Drīzāk pētniekam jāvadās pēc pazīmēm: mītam nav vajadzīga tieša atsauce uz vēsturiski pierādāmām reālijām, to vietu ieņem ar šādām reālijām saistāmas metaforas, alegorijas, metonīmija un līdzības. Matemātikā, tas ir, atbilstoši zinātniski pamatotai loģikai, pasaulē sastopamās parādības skaidro, izsekojot apzīmējamiem cieši piesaistītām zīmēm. Piemēram, U. Eko “Fuko svārsta” (2001) centrālo simbolu – Fuko svārstu – romāna personāži uzskata par vienīgo nekustīgo punktu Visumā

<sup>55</sup> „If the mythic has as its contrary either science or philosophy, it opposed the picturable intuitive concrete to the rational abstract.” (Wellek, Warren, 1956: 180–181)

<sup>56</sup> „устные переживания, не имеющие таких особенностей,- апокрифические предания об исторических личностях, псевдоистория, непристойные рассказы, анекдоты, которым не чужда реалистичность, должны быть исключительны из категории легенд и сказок, во всяком случае когда они исследуются в связи с мифологией и религией.” (Фонтенроуз, 2003:118)

<sup>57</sup> „Простое присутствие богов в сказаниях не делает их «сакральными» (..).” (Фонтенроуз, 2003, 119)

tāpēc, ka tas darbojas atbilstoši fizikas likumiem un svārsta mehāniskās kustības nekādā veidā nevar ietekmēt tam piedēvētās nozīmes. Mīta vēstījuma analīzē turpretim jāņem vērā objektam piedēvētās nozīmes un asociācijas. Tās domu spēj aizvest visdažādākajos virzienos.

Ž. Sorela (*Georges Sorel*) darbs „*Reflections sur la violence*” (1908) esot (iespējams) pirmavots mīta uzskatīšanai literatūrzinātnē par „tēlu, kam piemīt milzīga vara un ietekme”<sup>58</sup> (Фонтенроуз, 2003: 119) – šo vispārīgā rakstura frāzi var saukt par mīta funkciju raksturojumu, ar ko tas līdzinās metavēstījumam. Nekādā ziņā turklāt nevar veselu mītu pielīdzināt vienam tēlam vai, kā būtu jāsaka šajā gadījumā – simbolam. Arī rakstot par mīta atšķirībām no ticējumiem, Dž. Fontenrouzs norāda, ka šīm divām parādībām ir atšķirīgi referenti: „Ticējumiem piemīt „konkrēts, personīgs raksturs”, darbojošās personas – cilvēki, dievi, zvēri u. c. radījumi – veic specifiskas darbības, turklāt noteiktā vietā un laikā.”<sup>59</sup> (Фонтенроуз, 2003: 120). Dž. Fontenrouzs min tādas vispārinājumu piemērus kā „dievi valda pār pasauli”<sup>60</sup> vai „zirga astrs, iemests ūdens mucā, pārvēršas par čūsku” kā nekvalificējamus par mītiskiem vismaz līdz brīdīm, „kamēr neesam ieguvuši visus pierādījumus par to, ka tie cēlušies no kāda stāstījuma, t.i., pēc būtības tie ir mīta fragmenti vai elementi”<sup>61</sup> (Фонтенроуз, 2003: 120). Mīts turpretī ir vispārinošs, alegorisks. Legēdām, tēliem, simboliem, reliģijām, ticējumiem u. tml. ir mītisks pamats, bet mīts, ticējums vai pasaka katrs ir atsevišķs žanrs.

Ē. Ksapo diskusiju par mītu un tā izpratni turpina ar mīta un citu vēstījumu atšķirību raksturojumu:

“Kas stāstu pārvērš mītā, ir fakts, ka to saņem noteikta sabiedrība un ka noteiktā sabiedrība piedalās tā tālāknodošanā. Pastāv acīmredzamas grūtības noteikt, tieši

<sup>58</sup> „...образ, обладающий огромной властью и воздействием”. (Фонтенроуз, 2003: 119)

<sup>59</sup> „Предания носит конкретный, частный, персональный и событийный характер, боги, духи, люди, животные совершают и перетерпливают специфические действия и определенное время и в определенном месте”. (Фонтенроуз, 2003: 120)

<sup>60</sup> Kriptovēstures romānu kontekstā šādiem vispārinošiem apgalvojumiem pieskaitāmi arī tādi sazvērētības teorijās ietverti sacījumi kā “~~Židi~~ ebreji / starptautiskās korporācijas / masoni / XX valda pār pasauli” – tipoloģiski nemainīgs mitoloģiskās domāšanas radīts produkts, kas kopš antīkās pasaules laikiem (vai agrākiem, par ko nav tiešu pierādījumu) izsaka dabas vai sabiedrības likumu priekšā bezspēcīga indivīda vēlmi pašam sev attaisnot personīgo bezspēcību un atrast dusmu objektu, lai dusmas nenāktos vērst pret sevi. Pasaules valdītāja pozīcijā katreiz nonāk laikmeta garam atbilstošs aktants. Pielūdz dievus, bet ne kriptovēsturē bieži sastopamas grupas, piemēram, masonus vai tml. kā daļēji demonizētus, daļēji dievišķām īpašībām apveltītus kultūrvaroņus.

<sup>61</sup> „Эти положения не валяются мифологическими, по крайней мере пока мы не получим всяких доказательств в пользу того, что они возникли из некоего сказания, т.е. что они суть фрагменты мифа или его элементы (...)”. (Фонтенроуз, 2003: 120)

kad stāsts kļūst par mītu, bet ir gluži skaidrs, ka pēc gandrīz katras pašlaik pieņemtās definīcijas vēstījums nav mīts, kad to stāsta pirmo reizi. Protams, gan var būt, ka pirmā un padsmītā stāstītāja nolūks var būt vienāds, tomēr tik un tā tas negarantē nekādu īpašu mīta radītāja statusu. Daudz svarīgāk ir apzināties, ka attiecīgās sabiedrības nolūki vēstījuma tālāknodošanā nekādi nav saistīti ar autora nolūkiem. Tādējādi ne teorijā, ne praksē mēs nekad nevaram identificēt kādu atsevišķu mīta radītāju. Kamēr mīts ir kolektīvs vēstījums pēc definīcijas, vienīgais pamatojums tam, kāpēc mīts ir mīts, ir tikai attiecīgās sabiedrības mentalitāte un mērķi.”<sup>62</sup> (Csapo, 2005: 134)

Ja jau stāstu iespējams pārvērst mītā, atšķirības starp stāstu (un tajā ietilpstošo vēstījumu) un mītu, kas arī ir vēstījums, uzrāda kvalitatīvas izmaiņas. Var minēt, ka vēstījuma pārvēršanās mītā balstās uz konotatīvu nozīmju piešķiršanu apzīmējamajam, piemēram, pirmējam notikumam.

Redzams, mītam tāpat kā metavēstījumam piemīt kolektīva vēstījuma raksturs, savukārt „mazais” vēstījums ir individuāls un uz attiecīgās kultūras tradīciju bāzes izaudzis no pirmajiem diviem. Līdzīgi C. Todorovs raksta par literatūru: „Tās pamatā ir literatūra, bet ne realitāte, vienalga, materiālā vai psihiskā realitāte; jebkurš mākslas darbs ir konvencionāls”<sup>63</sup> (Тодоров, 1999: 13). Uz tādu pašu apsvērumu pamata vēlāk attīstās Jūlijas Kristevas (*Julia Kristeva*) izvirzītais intertekstualitātes jēdziens, tāpat U. Eko runā par rakstītāju, kas vispirms pats ir lasītājs. Visos šajos gadījumos tiek uzsvērts kolektīvās pieredzes nodošanas faktors kā pamats mītam, individuālam vēstījumam, literatūrai un kultūrai kopumā. R. Velleks un O. Varens jautājumā par mīta kolektīvo autorību piebilst, ka „mūsdienās dažus no mītu radītājiem gan varētu identificēt, tomēr tiem tik un tā piemistu mīta kvalitatīvais statuss”<sup>64</sup> (Wellek, Warren, 1956: 181). Tas nozīmētu, ka stāstītājs gan var konstruēt savu vēstījumu, kā tas ilustrēts U. Eko „Fuko svārstā”, bet šo stāstītāju var kvalificēt kā mīta avotu, ne autoru. Ja

---

<sup>62</sup> “What makes a story a myth is a fact that it is received by a given society and that a given society participates in its transmission. There are obviously difficulties involved in determining just when any story becomes a myth, but it is perfectly clear that, by almost any currently acceptable definition a narrative is not a myth when it is first told. It may be, of course, that the intentions of the first narrator and the umpteenth narrator are the same, but this still does not give any special status to the creator of a myth. It is far more important to realize that the intentions of a given society in transmitting a narrative may have nothing to do with the purposes of its author. Thus both in theory and in practice we can never identify any individual creator of a myth. So long as myth is a collective narrative by definition, the only relevant consideration is the mentality and purposes of the society for which the myth is a myth.” (Csapo, 2005: 134)

<sup>63</sup> „Литература создается на основе литературы, а не реальности, будь то материальная или психическая реальность; всякое художественное произведение конвенционально.” (Тодоров, 1999: 13)

<sup>64</sup> „In modern times, we may be able to identify the creators – or some of the creators – of a myth; but it may still have the qualitative status of myth (..)” (Wellek, Warren, 1956: 181)

vēstījums pamazām pārtaps mītā, tā faktiskais autors būs mīta tālāknodevējs kolektīvs, kādu minētā romāna stāstītājs Kasaubons apzīmē ar universāli apkopojošo „Viņi”.

Mītam piemīt kolektīvs raksturs arī tad, kad to sāk pierakstīt – sākotnēji anonīmi, vēlāk ar autora vārdu. Literārais vēstījums ir līdzeklis mīta tālāknodešanai, literatūra sižetus un tēlus manto no mitoloģijas, pārveido, dažādo, līdz ar ko mīts pārstāj darboties kā mīts tā sākotnējā nozīmē (Frye, 1990: 34). M. Eliade: “Pretstatīts kā logosam, tā vēlāk arī vēsturei, „*mythos*” beigu beigās sāka nozīmēt „to, kā īstenībā nav”” (Eliade, 1999: 7). Apgaismības laikmetā 17. un 18. gadsimtā, kā raksta R. Velleks un O. Varens un apstiprina Ē. Ksapo, mīta “jēdzienam piemita nievājoša nozīme: mīts bija izdomājums – zinātniski vai vēsturiski nepatiesa”<sup>65</sup> (Wellek, Warren, 1956: 180–181; Csapo, 2005: 2-3). Tas skaidrojams ar Apgaismības centieniem izskaidrot pasauli zinātniski, uzskatot, ka loģiski un racionāli izskaidrots fakts ir patiesība, līdz ar to leģitimizācijas pamats. Ar „patiesību” šajā gadījumā domāts zinātniskas domāšanas rezultātā iegūtas zināšanas, apgalvojumus argumentējot ar faktiem un pārbaudot pierādījumus. „Nepatiesība” nozīmē neloģiskumu un pierādījumu trūkumu. Līdz ar romantismu attieksme pret mītu mainījies. Tie paši R. Velleks un O. Varens raksta, ka mīts, tāpat kā dzeja, ir „sava veida patiesība vai patiesības ekvivalents, ne vēsturiskās vai zinātniskās patiesības konkurents, bet tās papildinātājs”<sup>66</sup> (Wellek, Warren, 1956: 181), tādējādi izlīdzinot pretrunas starp abiem domāšanas veidiem. Vēlāk autori sāk sacerēt savas versijas, pamazām nonākot līdz mīta profanācijai.

Iespējams, tas saistīts ar mīta loģikai raksturīgās intuitīvās domāšanas ietekmi, bet K. Levi-Strosa darba „Mīts un nozīme” nodaļā „Mīts un mūzika” atrodams nedaudz negaidīts, tomēr noderīgs mūzikas un mīta salīdzinājums, kas uzskatāmi parāda atšķirību starp mītu un vēstījumu (un literāru sižetu): “..mīta pamatnozīmi neizsaka ar secīgiem notikumiem,<sup>67</sup> bet (..) notikumu saišķiem, lai arī šie notikumi parādās dažādos stāsta brīžos. Tādējādi mums mīts jālasa vairāk vai mazāk kā orķestra partitūra (..)”<sup>68</sup> (Lèvi-Strauss, 2006: 40). Par piemēru minot Ričarda Vāgnera (*Richard Wagner*) operu tetraloģiju un tajā ietvertu atraidītas mīlas

<sup>65</sup> “In the seventeenth and eighteenth centuries, the Age of the Enlightenment, the term had commonly pejorative connotation: a myth was a fiction – scientifically or historically untrue.” (Wellek, Warren, 1956: 180–181)

<sup>66</sup> „..a kind of truth, not a competitor to historic or scientific truth but a supplement” (Wellek, Warren, 1956: 181)

<sup>67</sup> Atbilstoši definīcijai – ar vēstījumu.

<sup>68</sup> “..the basic meaning of the myth is not conveyed by the sequence of events, but (..) by bundles of events even although these events appear at different moments in the story. Therefore, we have to read the myth more or less as we would read an orchestral score (..)” (Lèvi-Strauss, 2006: 40)



tēmu, K. Levi-Stross secina, ka, tāpat kā R. Vāgnera operu galvenā tēma ir kāda dārguma zaudējums (zelta, zobena, sievietes mīlestības), jebkura mīta galvenais nemainīgais elements ir tā tēma: viens un tas pats, aplūkots no dažādiem skatpunktiem (Lèvi-Strauss, 1995: 40). Svētā Grāla mītā šāds „notikumu saišķis” (faktiski atbilst paša K. Levi-Strosa ieviestajam „mitēmas” jēdzienam<sup>69</sup>) ir vērtīga, sakrālas nozīmes objekta meklēšana, pie kam šādam objektam piemīt potenciāls mainīt iepriekš pastāvējušo pasaules izpratni.

No vēl citas puses uz attiecībām starp mītu un citiem vēstījumiem ļauj paraudzīties neliela piezīme vēsturisku romānu autora un literatūras lektora Mišela Džeimsa Kaplana (*Mitchell James Kaplan*) blogā. Stāstot par savu pieredzi lektora darbā, autors viegli kritizē Dž. Kempbela monomīta konceptu: aizņemoties idejas no Dž. G. Frēzera, Z. Freida, K. Junga un V. Propa, Dž. Kempbels esot nepareizi licis uzsvāru uz līdzībām starp stāstiem, nevis uz to nebeidzamo dažādību (Kaplan, 2010). M. Dž. Kaplans uz šādām domām, acīm redzot, nācis, uzzinot, ka L. Vitgenšteins līdzīgā veidā kritizējis Dž. Frēzara nāves un atdzimšanas rituālu analīzi, norādot uz rituālu atšķirībām kā vispamanāmāko lietu tajos (Kaplan, 2010). Būtībā Dž. Kaplans kritizē strukturālismu, jo V. Props, Dž. Kempbels un Dž. G. Frēzers virzās pa ceļu no individuālā (pasakas vai rituāla vēstījuma) uz universālo, meklē atšķirīgu tautu radītos vēstījumos kopīgas struktūras un struktūrelementus, bez kā nav iespējama salīdzināmā mitoloģija un literatūrzinātne. Mītu skatot kā vēstījumu sistēmas daļu, prātā paturami abi ceļi: no individuālā uz universālo un otrādi.

Kultūrā jau esošs mīts sagādā paraugu, savukārt katrs nākamais stāstītājs „mazajā” vēstījumā izvēlas, kā un no kāda skatpunkta stāstīt par tajā ietvertajiem notikumiem, kā izvietot uzsvārus, apzināti vai neapzināti lemj, ciktāl improvizēt un atvirzīties no parauga. Taisnība var būt kā M. Dž. Kaplanam, tā viņa kritizētajiem teorētiķiem, tomēr jāatzīst, ka pilnu izpratni par mītu veidošanās un sabrukuma procesu un par vēstījumu sistēmu mīta ietvaros iespējams gūt, tikai ejot ceļu no individuālā uz vispārējo un atpakaļ, ceļojot cauri sistēmas līmeņiem un tādējādi gūstot visaptverošu skatījumu uz vēstījumu sistēmu kopumā. Analizējot vēstījumu, mīta un metavēstījuma attiecības, ceļa sākums meklējams katrā

---

<sup>69</sup> Jāšķir K. Levi-Strausa „mitēma” un „mīta elementi”. Mitēma ir mīta mazākā vienība, kas saglabā sākotnējā mīta kodolu, kamēr „mīta elements” ir mitēma, kuras nozīme ar metaforas vai metonīmijas palīdzību pārnesta uz citu objektu. Piemēram, Svētā Grāla kauss (mitēma) pārvērties templiešu bagātībās kā kopumā (mīta elements), kurā varētu ietilpt Grāla objekts (vairs ne kauss, bet slepena informācija, zināšanas), bet tam tur nav obligāti jābūt.

atsevišķajā stāstītājā, jo jebkurš stāstītājs, atstāstot mītu caur savu klausītāja un lasītāja pieredzi, iet pretējā virzienā no universālā uz individuālo. Par universālo šis pats stāstītājs spēj spriest tikai pēc savas līdzšinējās pieredzes attiecīgās kultūras un sabiedrības vides ietvaros, tas ir, izejot no sava „centra” un metavēstījuma, kas iezīmē šo centru. Šeit tēma jau pievēršas vēstītāja identitātes tematikai un atšķirībām starp sevi un Citu. Mītam piemīt sakrāls raksturs, vienlaikus mīts ir universāls pēc struktūras, bet individuāls detaļās, turklāt šo detaļu interpretāciju nosaka stāstītāja pozīcija attiecībā pret metavēstījumu un citu stāstītāju vēstījumiem.

### 1.2.2. MĪTA FUNKCIJAS SABIEDRĪBĀ

Izprast, kā radusies spriedze starp sakrālo un profāno un kā mainījusies izpratne par mītu un tā lomu kultūrā, iespējams, ja ieskatās, kādas funkcijas pilda mīts dažādās sabiedrības attīstības stadijās līdz mūsdienām. Plaša mīta un citu vēstījumu attiecībās vērojama jau laikā, kad rodas Aristoteļa „Poētika”. R. Velleks un O. Vorens raksta, ka termins “mīts” Aristotelim ir „vārds, kas apzīmē sižetu, vēstījuma struktūru, „fabulu””<sup>70</sup> (Wellek, Warren, 1956: 179). Arī M. Eliade raksta par nošķirumu starp „sākotnējo” un „vēsturisko” atmiņu senajā Grieķijā, kur pirmā „saglabā sākotnējos notikumus (kosmogonija, teoloģija, ģeoloģija)”, bet otrā „saglabā (...) vēsturiskos notikumus” (Eliade, 1999: 127). Mīta uzdevums ir „atjaunot atmiņu par notikumiem, kuri norisinājušies pasaules sākumā” (Eliade, 1999: 127), kas ļauj uzvarēt „aizmirstību un tātad kaut kādā ziņā – arī nāvi” (Eliade, 1999: 127). Šeit nonākam pie vienas mīta un mākslinieka kā mīta stāstītāja funkcijas sabiedrībā – kolektīvās atmiņas funkcijas. Mākslinieks, priesteris, teicējs ir personas, kas, atkārtojot mītu, veido vēstījumus un, līdz ar tiem, stiprina metavēstījuma pamatus.

Deviņpadsmitā gadsimta pētnieku pieejas mītam, kā raksta mitoloģijas pētnieks Leonīds Žmuds (*Леонид Жмудь*), raksturīgas ar īpašu intelektuālismu, ko drīzāk varētu dēvēt par koloniālu augstprātību. L. Žmuds (Zhmud, 1995: 3) min E. Teilora (Tylor, 1871) piemēru, kas mītu pēta kā primitīvas, pēc viņa domām, līdz rietumu kultūras cilvēka racionālajam

---

<sup>70</sup> „...word for plot, narrative structure, „fable”.” (Wellek, Warren, 1956: 179)

domāšanas veidam vēl neattīstījušās domāšanas paraugu un saskata tajā primitīvas zinātnes un filozofijas aizmetņus. Skatījums uz mītu mainās, kad uzskatus par mītu veidošanos ietekmē rituālu teorija. Tā sākotnēji izveidojusies uz Viljama Robertsona Smita (*William Robertson Smith*) un Dž. Frēzera darbu bāzes (Фонтепруз, 2003: 13). N. Frejs uzskata, ka pamazām veidojas stāstu rituāla atkārtšanas kārtība, ar ko komentē vai dramatizē mītu (Frye, 1990: 30–31), kamēr R. Velleks un O. Varens domā, ka mīts vēsturiski sekojis rituālam un veidojis rituāla mutisko daļu (Wellek, Warren, 1956: 191). Jebkurā gadījumā svarīgs ir mīta atkārtšanas moments. Tajā izpaužas būtiska mīta funkcija, ko M. Eliade raksturo kā mīta valdošo funkciju: „...tā, kas piešķir modeļus atdarināšanai ieražu izpildes un vispār jebkuru nozīmīgu rīcību laikā” (Eliade, 1999: 13). M. Eliade raksta:

„Platona Ideju un *anamnesis* teorija var būt salīdzināma ar arhaisko un tradicionālo sabiedrību cilvēku uzvedību. Arhaiskais cilvēks atrod mītos modeli atdarināšanai visās savās darbībās. Mīti cenšas pārliecināt, ka viss, ko viņš dara vai gatavojas darīt, jau kādreiz ir bijis Laiku sākumā (...). Tādējādi mīti veido visu zināšanu summu, kuras izmanto cilvēki. Individuālā eksistence kļūst un paliek pilnīgi un absolūti cilvēciska eksistence. (...) Nezināt vai aizmirst šīs „kolektīvās atmiņas” saturu, ko radījusi tradīcija, līdzinās regresijai uz „dabisko” stāvokli (...), regresijai pie „grēka” vai katastrofas.” (Eliade, 1999: 128–129)

Skatoties un klausoties mītu atkārtojumos, jaunā paaudze sabiedrībā pārņem dzimtas, cilts un tautas pieredzi. Droši pateikt, kas ir bijis pirmais – mīts vai rituāls – būtu tas pats, kas pārliecināti atbildēt uz mūžseno jautājumu par vistu vai olu, tomēr skaidrs ir viens – saistība starp abiem pastāv. Galvenais, uz ko vēršama uzmanība, ir gan mīta, gan rituāla praktiskā nozīme tajā sabiedrībā, kur rituāls regulāri aktualizē mītu, kamēr vien tas veido dzīvas tradīcijas daļu. Atceroties par „dabiskuma” jēdzienu kā pretstatu kultūrai, jāsaprot, ka mīta aizmiršana savukārt nozīmē atteikšanos no kultūras, mīta profanācija – sakrālā zudumu tajā.

B. Maļinovskis rakstot par mītu nosauc vēl vienu tā funkciju: “Bieži mīta galvenā funkcija ir kalpot par pamatu maģijas sistēmai, un visur, kur maģija veido institūcijas mugurkaulu, mīts arī atrodams tās pamatā”<sup>71</sup> (Malinowski, 2009: 301) un “mīts izsaka, vairo un kodē ticību; tas sargā un vairo morāli; apstiprina rituāla efektivitāti un satur praktiskus noteikumus cilvēku vadīšanai”<sup>72</sup> (Malinowski, 1948: 79). Nedaudz arhaiskie B. Maļinovska

<sup>71</sup> “Often the main function of myth is to serve as a foundation for a system of magic, and, wherever magic forms the backbone of an institution, a myth is also to be found at the base of it.” (Malinowski, 2009: 301)

<sup>72</sup> “Myth (...) expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man.” (Malinowski, 1948: 79)

formulējumi ir atbilstoši 20. gadsimta pirmās puses trobriāniešu sabiedrībai, kur maģijai sabiedrības institūciju leģitimācijā bijusi acīm redzami ievērojama loma. Šādu apgalvojumu nevar vispārināt, toties vispārināms ir uzskats par mītu kā sabiedrības institūciju leģitimācijas līdzekli, leģitimācijā neiesaistot arī maģiju vai reliģiju. Dž. Fontenrouzs piekrīt B. Maļinovska pārlicībai, ka sabiedrībā vairāk izmanto mīta attaisnojošo jeb likumdošanas (leģitimācijas) funkciju: „...mītā vēsta par sākotnēju notikumu, kas radījis precedentu kādas institūcijas izveidei”<sup>73</sup> (Фонтенроуз, 2003: 123), turklāt viņš piebilst, ka ticējumi un māņticība kalpo tam pašam mērķim. Šādu institūciju piemēri ir „nodibinājums vai kults; sociālie, politiskie vai ekonomikas veidojumi; dabīgās „institūcijas”, procesi vai parādības, svarīgas sabiedrības ekonomikai”<sup>74</sup> (Фонтенроуз, 2003: 123). Arī N. Frejs piemin ideoloģisko funkciju, kāda, viņaprāt, mītam piemītusi agrīnajās sabiedrībās (Frye, 1999: 31), bet, sabiedrībai augot, mīta uzdevumi nedaudz mainījušies. Tiem galvenokārt jāstāsta „svarīgas lietas, kas tai būtu jāzina par saviem dieviem, to tradicionālo vēsturi, paražu izcelsmi un šķirisko uzbūvi”<sup>75</sup> (Frye, 1999: 30). N. Frejs skaidro, ka ideoloģisko funkciju mīts zaudē, kad virsroku gūst logos un izirst saikne ar attiecīgo kultu vai rituālu (Frye, 1999: 33), bet sižetus, tēlus un motīvus pārņem kultūra. N. Frejam var piekrist, bet ar vienu iebildi. Pirmie kristietības teologi mīta terminu izmantoja tai nozīmē, kādā to lietoja grieķu-romiešu kultūras sfērā, tas ir, raudzījās uz mītu kā „izdomu”, „fabulu”, „pasaku”, „meliem”, to nekādā veidā nesaistot ar kristietību, izņemot elementus, kurus jūdaisms un kristietība „leģitimē un kanonizē vienā no Derībām” (Eliade, 1999: 7). Tātad, N. Frejam ir taisnība tiktāl, cik tas attiecas uz grieķu un romiešu mītu ideoloģiskās funkcijas zudumu Rietumu kultūrā. Jūdaisms un kristietība turpretī, pārņemot iepriekšējo mītu elementus un izveidojot savus mītus, ideoloģisko funkciju pārnes attiecīgi uz Veco un Jauno Derību. Nevar noliegt, ka Trīsvienības mītā balstītā kristīgā ideoloģija, lai gan mūsdienās vājinājusies, par ko liecina daudzu Eiropas valstu konstitūcijās sastopamā norāde, ka valsts no baznīcas ir šķirta, sabiedrībā paralēli logosam joprojām pilda savas funkcijas.

Par ideoloģijas formām mūsdienās līdzīgi domā Dž. Fontenrouzs, kas uzskata, ka

---

<sup>73</sup> „...миф повествует о первобытном событии, которое создало прецедент для появления некоего института.” (Фонтенроуз, 2003: 123)

<sup>74</sup> „...установление или культ; социальное, политическое или экономическое установление, естественное „установление”, процесс или феномен, важный для экономики общества.” (Фонтенроуз, 2003: 123)

<sup>75</sup> „...the important things that society to know about their gods, their traditional history, the origins of their customs and class structure.” (Frye, 1999: 30)

„augsti attīstītās sabiedrībās ideoloģijai piemīt tendence drīzāk iemiesoties izturētā, aprakstošā, ticību mācošu uzstādījumu formā, nevis vēstījošos mītos. (...) Mainoties uzstādījumiem, mainās mīti un ticējumi: rodas vajadzība pēc jauniem attaisnojošiem, ar likumdošanas varu apveltītiem vēstījumiem; konkurējošie grupējumi un sabiedrības slāņi rada savā starpā konfliktējošus mītus un ticējumus.”<sup>76</sup> (Фонтенроуз, 2003: 123)

Dž. Fontenrouzs par piemēru izmanto Jaunzēlandes maorus, kas no Lielbritānijas atsūtītajam gubernatoram sūdzībās un prasībās atsaucas uz seniem mītiem un dzejām. Tāds pats piemērs ir arī mūsdienu Izraēlas atsaukšanās uz Veco Derību kā solījumu piešķirt zemes Izraēla tautai. Šo – leģitimācijas – funkciju Dž. Fontenrouzs dēvē par mīta sociāli-politisko funkciju (Фонтенроуз, 2003: 125) un uzsver kā galveno, bet ne vienīgo. Vienlaikus leģitimācijas funkcija ir arī galvenā metavēstījuma funkcija un, ja B. Maļinovskim, N. Frejam un Dž. Fontenrouzam ir taisnība, šajā ziņā mīts un metavēstījums pilda vienu uzdevumu. Vēl jāpēta, vai tāda funkciju pārklāšanās ir spēkā tikai pirmsliterārajās sabiedrībās un tajos gadījumos, kur mīta funkcijas ir vienādas ar ideoloģijas funkcijām. Tāpat jāatceras: lai arī mītam piemītošā leģitimācijas funkcija sabiedrībā lielā mērā pārklājas ar ideoloģisko funkciju, tās nekādā ziņā nav vienādojamas. Vēl jāpēta, vai šāda funkciju pārklāšanās ir spēkā tikai pirmsliterārajās sabiedrībās un tajos gadījumos, kur mīta funkcijas ir vienādas ar ideoloģijas funkcijām. Tā kā bez sabiedrības institūciju leģitimācijas iztikt nav iespējams, sabiedrībai mītus un ar tiem saistītos rituālus, arī no mītiem izrietošās leģendas kā semiotiskas sistēmas jā saglabā vēl tad, kad attiecīgās sabiedrības locekļi apzinās mīta vai metavēstījuma simulakra iedabu. Attiecīgās funkcijas var pārņemt cits mīts, ja vecais mīts tās vairs nepilda un atbrīvojusies vieta jaunam.

Dž. Kempbela uzskati sakrīt ar iepriekš uzskaitīto teorētiku domām, ka mīta funkcijās ietilpst: 1) samierināt apziņu ar ideju par visuma bezgalību; 2) interpretēt un sakārtot pasauli; 3) ieviest sabiedrībā kārtību un morāli, to leģitimēt. Viena mīta funkcija, ar ko Dž. Kempbels papildina sarakstu, ir

„veicināt indivīda pozīcijas nostiprināšanos attiecībā pret centru un attīstību kā veselumam saskaņā ar a) sevi (mikrokosmosu), b) savu kultūru (makrokosmosu),

---

<sup>76</sup> „В высоко развитых обществах идеология обладает тенденцией воплощаться скорее в выдержанной, описательной форме вероучительных установлений, чем в повествовательной форме мифа (...). При изменении установлений изменяется мифы и верования: возникает необходимость в новых оправдывающих, наделенных законодательной властью повествованиях; конкурирующие группировки и слои общества поражают конфликтующие между собой и мифы, и верования.” (Фонтенроуз, 2003: 123)

c) universu (makrokosmosu), un d) godbijību iedvesošo galējo noslēpumu, kas atrodas reizē ārpus un iekšpus paša un visās lietās”<sup>77</sup> (Campbell, 1991: 4-6). Pēdējo no nosauktajām funkcijām citiem vārdiem varētu raksturot kā līdzekli, kas palīdz veidot indivīda identitāti un viņa pozicionējumu attiecībā pret metavēstījumu, un saukt par identitātes funkciju.

Pie mīta galvenās funkcijas – pasaules interpretācijas – piekritējiem pieskaitāmi arī romantiķi, kas mīta lomu, kā raksta R. Velleks un O. Vorens saprata šādi:

“..kopš vācu romantiķiem, Koleridža, Emersona un Nīčes pakāpeniski sāka dominēt „mīta” koncepcija, pēc kuras mīts, tāpat kā dzeja, kļūst par sava veida patiesību vai patiesības ekvivalentu, nevis vēsturisku vai zinātnisku patiesību, bet tās papildinājumu.”<sup>78</sup> (Wellek, Warren, 1993: 180)

Lai gan mītus nevar uztvert kā vēstījumus par kādu zinātnisku patiesību, taču tie kalpo kā līdzeklis poētiskās pieredzes izteikšanai, papildinot zinātnisko patiesību, citiem vārdiem, darbojas komplimentāri zinātnei. Komplimentaritāte kā zināšanu apguves princips mūsdienās ir aktuāla. Kā raksta zinātniskās fantastikas žanra pētnieks K. Frumkins, mīts un fantastiskais mūsdienu sabiedrībā ļauj „gaidīt brīnumu, nenonākot pretrunās ar personīgajām zināšanām par pasauli. Fantastika zināmā mērā parāda nostaļģiju pēc mītiskās atbrīvošanās no likumsakarībām”<sup>79</sup> (Фрумкин, 2004: 31). Viena no mīta funkcijām ir izskaidrot pasauli tur, kur to nespēj zinātne. Mūsdienu rietumu kultūrā ir tipiski, ka vēršamies pie zinātnes, kad vēlamies izprast sevi un apkārtējo pasauli, bet pastāv arī alternatīvi pasaules izpratnes veidi, atrodam gan seno, gan mūsdienu tautu mitoloģijās. Tā kā cilvēki ir nozīmi meklējošas būtnes (Campbell, 1991), šī mīta funkcija ir svarīga neatkarīgi no tā, vai viņi cenšas pasauli skaidrot racionāli vai iracionāli. Dž. Fontenrouzs savukārt ir skeptisks pret ideju, ka mīti radušies, lai izskaidrotu pasauli, jo faktiski tie neko nepaskaidrojot. Dž. Fontenrouza arguments saistīts ar uzskatu, ka tikai attīstītajās civilizācijās varēja rasties cilvēki, kam pietiekami daudz brīva laika un intelektuālu ambīciju, lai pasaules skaidrošanai izmantotu mītu (Фонтенроуз, 2003: 122). Pat ja Dž. Fontenrouzam šajā ziņā būtu taisnība, ko gan grūti pārbaudīt, un mītu par

---

<sup>77</sup> „is to foster the centering and unfolding of the individual in integrity, in accord with *d*) himself (the microcosm), *c*) his culture (the mesocosm), *b*) the universe (the macrocosm), and *a*) that awesome ultimate mystery which is both beyond and within himself and all things (Campbell, 1991: 4–6)

<sup>78</sup> “..the emphasis has shifted to what, since the German Romanticists, Coleridge, Emerson, and Nietzsche, has become gradually dominant – the conception of „myth” as, like poetry, a kind of truth or equivalent to truth, not a competitor to historic or scientific truth but a supplement.” (Wellek, Warren, 1993: 180)

<sup>79</sup> „ждать чуда, не вступая в противоречие с собственными знаниями о мире. Фантастика в некотором смысле выражает ностальгию по мифологической свободе от закономерностей. (Фрумкин, 2004: 31)

pasauls izzinātāju izmantotu tikai nelielā apmērā, nevar noliegt, ka pati pasaules skaidrošanas funkcija mītam piemīt. Tā kā mīts radies agrāk par zinātni un tajā saskatāmi zinātnes aizmetņi, var pat teikt, ka zinātne turpina skaidrot pasauli mīta vietā, lai gan nespēj to pilnībā aizstāt. Cilvēki izmanto mitoloģiskās domāšanas loģiku (kas pats par sevi ir oksimorons) – neaizstājamu līdzekli mīta radīšanai. Vienlaikus tā vērsas pie zinātnes, kad nepieciešamas leģitīmas zināšanas.

K. Klakhons nosauc kādu īpatnēju mīta funkciju, kas nepiemīt metavēstījumam, - „gaidu piepildīšanās”. Tas nozīmē, ka mīts un rituāls ietver kultūras aprobežotus paņēmienus, kas palīdz risināt ikvienas personas dzīves laikā iespējamās problēmas (Клакхон, 2003: 171), piemēram, nāves gadījumus, nabadzību, slimības, katastrofas. Kultūras uzdevums ir likt nākotnei izskatīties drošai, darbībām tās ietvaros paredzamām (Клакхон, 2003: 171), tātad – likt piepildīties gaidītajam, sākotnējam notikumam. Iespējama atgriešanās drošā „zelta laikmetā”, kur valda pārpilnība un nav jāuztraucas par izdzīvošanu. K. Klakhons min piemēru, ka kristietim vieglāk dzīvot, ja ik dievkalpojumā dzird vēlējumu: „Tas Kungs lai svētī un pasargā!” Uzturot mītu un ar to saistīto rituālu, sabiedrība mazina ar katastrofas gaidām saistītu spriedzi, ikdienišķā līmenī – bez speciālām zināšanām neizskaidrojamo, tātad parastam cilvēkam nepārskatāmu un tādējādi neprognozējamu notikumu radītu stresu, ar ko dzīves laikā sastopas ikviens sabiedrības loceklis.

Apkopojot mīta funkcijas sabiedrībā, var secināt, ka mīta darbība iedalāma divās galvenajās grupās: 1) grupas rīcības paradigmu veidošanas un leģitimācijas funkcijas, ko nodrošina tās ietvaros pārņemtā pieredze, atdarināmie rīcības modeļi; un no pirmajām izrietoša 2) sabiedrības institūciju un tās locekļu kolektīvās identitātes funkcija, kas nozīmē, ka mīts skaidro grupas, tajā ietilpstošo institūciju izcelsmi, veidodams piesaisti grupas tradīcijām, simboliem, rituāliem, uzskatiem.

### *1.2.3. MĪTA PROFANĀCIJA UN TĀ RESAKRALIZĀCIJAS POTENCIĀLS*

Mīta funkcijas sabiedrībā ir iezīmētas, tagad jāpievēršas jautājumam, kā no kādreizējā mīta līdz mūsdienām saglabājas un pārveidojas nemainīgi elementi. Skatot mīta un literārā

vēstījuma attiecības un nonākot līdz mūsdienu literatūrai, vērojams: notikusi mīta profanācija. Par tādu var runāt, ja mīts attiecīgajā sabiedrībā vairs nepilda savas funkcijas, neveido grupas rīcības paradigmas, nelegitimē sabiedrības institūcijas, kā arī nestiprina tās locekļu kolektīvo identitāti, vai, ja tomēr to dara, tad tikai marginālā sabiedrības daļā. Mūsdienu literatūrā tāpēc iespējams runāt par Svētā Grāla mīta elementiem, bet ne par pašu mītu.

Pastāv uzskats, ko aizsācis V. Propp un, balstoties uz viņu, turpina K. Frumkins, ka „pasaka izveidojās mīta profanācijas rezultātā”<sup>80</sup> (Фрумкин, 2004: 23). Viņš par piemēru min mājas gariņu, kas sākotnēji bijis nevis pasakas, bet ticējumu personāžs, turklāt cilvēki ticējuši, ka tā ir reāla būtne<sup>81</sup> (Фрумкин, 2004: 23). Viņš paskaidro, ka „fantastiskos tēlus pasakas aizņēmušās no ticējumiem, reliģiskiem mītiem, paražām (...)”<sup>82</sup> (Фрумкин, 2004: 23). Sacītais par tēlu aizņemšanos no ticējumiem pilnā mērā attiecināms arī uz mīta elementu lietojumu literatūrā, sevišķi žanru literatūrā, kur galvenais mērķis tomēr ir izklaidēt lasītāju, nevis raisīt reliģiskas jūtas vai pragmatiski izglītēt par pasaules reālijām. Kā raksta N. Frejs, “mīts ir stāsts (...). Tā kā tas ir stāsts, tas potenciāli ir literārs un tam piemīt tāda pati forma kā citiem stāstiem, piemēram, pasakai vai leģendai, kas nepievērš tik lielu uzmanību atzītām dievišķām būtnēm”<sup>83</sup> (Frye, 1990: 22). N. Frejs skaidro, ka šie stāstu veidi saplūst, attīstoties literatūrai, „tradicionālie mīti pārveidojas romānos un epikā, (...) epizodiski dzejā”<sup>84</sup> (Frye, 1990: 22). N. Frejs šajā sakarā piemin literatūru, kur tikumi, sākot ar mītisko, „laižas lejum caur romantisko, mimētisko un, visbeidzot, mūsdienu ironisko modu” (Frye, 1990: 47), tātad, zaudē sākotnējo sakralitāti un pat apvērš to otrādi.

L. Spenss jau 1921. gadā uzdod jautājumu par mīta izmaiņu cēloņiem un nonāk pie secinājuma, ka tas meklējams teoloģisko un ētikas ideju evolūcijā, izaugsmē (tiesa, L. Spensa atbilde nepaskaidro evolūcijas izmaiņu cēloņus). Tā kā sākotnējais stāsts izmaiņu rezultātā maskējas, vēlāku laikmetu cilvēki senajās paražās un rituālos saskata, kā viņš raksta, šokējošu

<sup>80</sup> „...сказка возникла в результате профанации мифа.” (Фрумкин, 2004: 23)

<sup>81</sup> „Домовой первоначально был персонажем не сказки, а поверий, т. е. люди верили в его реальность.” (Фрумкин, 2004: 23)

<sup>82</sup> „Сказки заимствуют свои фантастические образы из поверий, религиозных мифов, обрядной практики.” (Фрумкин, 2004: 23)

<sup>83</sup> “A myth is a story (*mythos*), (...). Because it is a story, it is potentially literary, and is of the same shape as other types of story, such as folktale and legend, which are less preoccupied with the recognized divine beings.” (Frye, 1990: 22)

<sup>84</sup> „Traditional myths modulate into the fictions of novels and romances, and epics, (...) more episodically in lyric poetry.” (Frye, 1990: 22)



„mežonību” (Spence, 1994: 33), kas aizskar viņu reliģiskās un morāles jūtas (kā to varētu traktēt politnekorekts mūsdienu stāstītājs). M. Eliade līdzīgi raugās uz grieķu un romiešu mītiem, kuru noriets sākās, kad mītus vairs nesaprata burtiski, bet „tajos meklēja „apslēptas jēgas”, zemtekstus, „*hyponoi*”” (Eliade, 1999: 161). Iepriekšējie mīti vairs nepildīja savas funkcijas, tie „vairs nesaglabāja dzīvu reliģiozo jēgu un nozīmi”, „kļuva par „kultūras” mantojumu” (Eliade, 1999: 161). Kā jau teikts, grieķu un romiešu mītu vietā to funkcijas sabiedrībā sāka pildīt kristietība, kur Jēzus personība iemieso „mitoloģisko personāžu”, bet viņa dzīves drāma „mītu”” (Eliade, 1999: 167-168). Iepriekšējie mīti pārdzīvo profanāciju, dievi kļūst vispirms par varoņiem, tālāk – dēkaiņiem, līdz M. Eliadem nākas rakstīt šādi:

„„Komiksu” personāži ir mitoloģisko un folkloras varoņu mūsdienu versija. (..) Fantastiskais personāžs, pārcilvēks, ir kļuvis ārkārtīgi populārs. (..) ..mīts par pārcilvēku apmierina mūsdienu cilvēka slepeno iekāri, kurš apzinās sevi dzīves atstumtu un mazspējīgu, sapņo par to, ka reiz kļūs par „varoni”, izcilu personību, „pārcilvēku”.” (Eliade, 1999: 185)

Laika gaitā bijušie dievi un varoņi darbojas eposos, romānos, Šekspīra traģēdijās un, visbeidzot, komiksos, līdz kļūst par galvenajiem personāžiem – šodienas nevaroņiem. Līdz mūsdienām senie dievi tiktāl mainījuši sejas, ka pārtapuši izmeklētājos, žurnālistos, pētniekos, ceļotājos, rakstniekos, kung-fu un citu austrumu cīņu meistaros.

Kopš 19. gadsimta beigām runā par kristīgās baznīcas krīzi; tās redzamākā izpausme filozofijā ir Nīčes apgalvojumos par Dieva nāvi. Kā raksta T. Īgltons, kopš Viktorijas laikmeta „šī tradicionāli uzticamā, neizmērojami varenā ideoloģijas forma nonākusi dziļās nepatikšanās”<sup>85</sup> (Eagleton, 1983: 185). Kristīgais mīts, apaudzis institūcijām, vairs pienācīgi nepilda savas funkcijas, līdzīgi kā kristīgā reliģija, kuras „ideoloģiskā vara slēpjas spējā „materializēt” ticību praksē”<sup>86</sup> (Eagleton, 1983: 23), bet zinātne pēc 1. pasaules kara „izskatījās ieslīgusi sterilā pozitīvismā, tuvredzīgā faktu kategorizācijā; filozofija likās saraustīta starp tādu pozitīvismu no vienas puses un neizlēmīgu subjektīvismu no otras; trakoja relatīvisms un iracionālisms”<sup>87</sup> (Eagleton, 1983: 54). Ja tic T. Īgltonam, neticība metavēstījumiem valdīja jau 20. gadsimta sākumā, nemaz nenonākot līdz postmodernismam,

<sup>85</sup> „...this traditionally reliable, immensely powerful ideological form was in deep trouble.” (Eagleton, 1983: 185)

<sup>86</sup> „Its [religion] ideological power lies in its capacity to ‘materialize’ beliefs as practices (..)” (Eagleton, 1983: 23)

<sup>87</sup> „Science seemed to have dwindled to a sterile positivism, a myopic obsession with the categorizing of facts; philosophy appeared torn between such a positivism on the one hand, and an indefensible subjectivism on the other; forms of relativism and irrationalism were rampant (..)” (Eagleton, 1983: 54)

bet, ja netic, aina neizskatās tik apokaliptiski drūma, lai katoļu baznīcas dogmas un kristīgo mītu nogremdētu pavisam. Kristīgo mītu vēl nav piemeklējis grieķu un romiešu sakrālās izcelsmes stāstu liktenis, šķiet, ka tas vēl nav noticis ne 20. gadsimta beigās, ne 21. gadsimta sākumā. Par to liecina dažbrīd asā Romas Katoļu baznīcas reakcija uz D. Brauna, Džoannas Roulingas (*Joanne Rowling*) un līdzīgiem fantāzijas un kriptovēstures sacerējumiem, tāpēc nākas secināt, ka, lai arī kriptovēstures romānu mēģinājumi desakralizēt Jēzus un Marijas tēlus izaicina Romas Katoļu baznīcu, kristīgo mītu nevarēs uzskatīt par pilnībā profanētu, kamēr vien publikācijas sabiedrībā izraisa asas diskusijas un pretreakciju.

Dž. Fontenrouzs iebilst V. Baskomam un V. Maļinovskim, kas mītu skata kā „svētu teiksmu”, jo tā iespējams nonākt pie maldīgas pārlicēbas, ka visi dažādu tautu mīti ir „apveltīti ar sakralitāti un sastopami svēta kanona formā”<sup>88</sup> (Фонтенроуз, 2003: 119). Tas var attiekties tikai uz dažām tautām, bet, kā norāda Dž. Fontenrouzs, par mītu kā „svētu teiksmu” „nebūtu pareizi domāt grieķu, romiešu, indiešu un daudzu citu mītu gadījumā”<sup>89</sup> (Фонтенроуз, 2003: 119), kam pieskaitāmi arī ķeltu mīti par karali Artūru, apaļā galda bruņiniekiem un Svēto Grālu, jo īpaši to vēlīnajos pārveidojumos. Svētā Grāla mīts, par ko grūti teikt, vai sākotnēji tā bijusi „svēta teiksma” atbilstoši Dž. Fontenrouza izklāstam (jāsliecas domāt, ka ne), viduslaiku trubadūru lirikā un romānos pilnīgi noteikti vairs nav uzskatāms par sakrālu (skat. nodaļu „Svētā Grāla mīta interpretācijas kristietības diskursā”). Tālākie Svētā Grāla mīta pārveidojumi uzskatāmi jau par leģendām, kur saglabāti galvenie Grāla mīta elementi: svēts vai pārdabisks meklējumu objekts (īpašas zināšanas, svētība, gara bagātība), un meklētājs – senlaiku mītiskais varonis, bruņinieks, īpaši Galaheds, vēlāk – varoņa aizvietotājs. Jāatzīmē, ka jau senāko apaļā galda bruņinieku teiksmu versijās nedarbojas dievi, tomēr uzsvērta karaļa Artūra mītiskā izcelsme, personāžiem piemīt īpašas spējas, sastopami maģiskie palīgi un pretinieki (Merlins, Morgana), tātad stāsti drīzāk pieskaitāmi leģendū, ne mītu kategorijai.

Jābilst, ka gadījumos, kur mīts nav klasificējams kā „svēta teiksma”, būtu loģiski, ja nevarētu runāt arī par mīta profanāciju, „teiksmi” zaudējot svētumu, jo – nav iespējams zaudēt to, kā nekad nav bijis. Secināms, ka leģendās klātesošie mīta elementi, cik nu tie

<sup>88</sup> „...наделены сакральностью и формой священного канона.” (Фонтенроуз, 2003: 119)

<sup>89</sup> „...явно неправильно по отношению к грекам, римлянам, индийцам и многим другим.” (Фонтенроуз, 2003: 119)

saglabājušies vai pārņemti no citiem vēstījumiem, rada svētuma iespaidu un kalpo kā apzīmētājs sakralitātei, faktiski simulakram bez oriģināla. Tādējādi nonākam pie mūsdienu literatūrā bieži sastopamām neomitoloģijas tēmām.

**Mīta elementu resakralizācijas potenciāls.** Interesanti, ka mitoloģiskā domāšana mīta profanāciju var pavērst sakralizācijas virzienā un uz līdzības pamata novest pie mēģinājumiem restaurēt vai, drīzāk, izveidot mītu tur, kur tā iepriekš nav bijis. Pamanījis šo fenomenu, N. Frejs raksta:

“Lasot Grāla romānus, piemēram, varam izjust kārdinājumu ticēt, ka ir noteikti jābūt kādam Grāla stāstam pirms Kretjēna de Truā, kurā būtu vienoti un saskaņoti visi tie elementi, kas līdz mums nonākuši mokošos fragmentos. Neskatoties uz to, ka nav nekādu pierādījumu par šāda avota pastāvēšanu, vienkāršāk ir pieņemt, ka īsto dziļuma izjūtu var iegūt pretējā procesā, tas ir, stāstus par Grālu uzkrājot un nepārtraukti atjaunojot gadsimtu gaitā līdz pat mūsu dienām.”<sup>90</sup> (Frye, 1990: 55)

Iespējams, Svētā Grāla mīts ir viens no tiem gadījumiem, kad fragmenti rada iespaidu, ka kādreiz ir pastāvējis pilns sakrālais vēstījums, kurā attēloto varoņu darbības un notikumi uzskatīti par patiesiem. Nav nekādu ziņu par to, ka karali Artūru vai viņa atribūtus kāds būtu pielūdzis vai veicis ar mītu saistītus rituālus. Teorija šādu rituālu varbūtību pieļauj, tāpēc neomitoloģiem rodas iespēja izmantot mīta fragmentus un veidot iepriekš nebijušu mītu atbilstoši saviem priekšstatiem. Par piemēru kalpo Pokaiņi Latvijā, vieta, ko Ivars Vīks (2004) interpretē šādi:

„Zūdot senajām zināšanām, ziņas par brīnumaino svētieļu pārtapa mītā par Grāla kausu un kļuva arvien sadzīvīskākas. (..) Pamazām atmiņas par Pokaiņu svētieļiem, kas dod cilvēkiem brīnišķīgas spējas, pārvērtās teikās par kausiem (..). Kopīga tajos ir ziņa, ka brīnumainām spējām apveltītais Grāla kauss noslēpts vai pazudis un tas jāmeklē. Skaistākajā teiku variantā stāstīts: ja kausu atradīs, tas atbrīvos cilvēci no ciešanām. (..) Lai izveidotu svētvietu sistēmu, bija vajadzīgas simtiem miljonu cilvēkdienu, bet zinātnieki aprēķinājuši, ka akmens laikmetā cilvēku skaits mūsu zemē nevarēja pārsniegt trīs tūkstošus. Taču, ja pieļauj, ka bijusi kāda brīnumierīce, kas pabarojusi tūkstošiem cilvēku, var arī izskaidrot, kāpēc mūsu zemē veidotas svētvietas milzīgam daudzumam cilvēku un no kā šie cilvēki pārtikuši.” (Vīks, 2004: 220)

---

<sup>90</sup> “In reading the Grail romances, for example, we may feel tempted to believe that there must be a definitive treatment of Grail story earlier than Chrétien de Troyes which had all the elements unified and reconciled that have come down to us in such tantalizing fragments. Apart from there being no evidence for any such source, it is simpler to assume that the real sense of profundity is derived from the opposite process – that is, the accumulation and constant recreation of Grail stories though the centuries to our own day.” (Frye, 1990: 55)

Citāta autors savam viedoklim nav minējis ne konkrētus avotus, ne pierādījumus, bet tā vietā atsaucas uz Bībeles leģendām, vācu rakstnieku Valteru Jergu Langbeinu (*Walter-Jörg Langbein*), Toru, „Kalevalu”, utt., respektīvi, viedokļa pamatošanai izmanto nozīmes pārnesumus un līdzības, neprātojot par to faktisko saturu.

Neomitologi līdzīgos mītu atjaunošanas mēģinājumos izmanto ne tikai Svētā Grāla, bet arī jebkura cita mīta elementus, tāpēc literatūrā, kultūrā, pat sadzīves vēstījumos eklektisku kokteiļi veido visdažādākās interpretācijas par mītisko zelta laikmetu: Atlantīdu, cilvēces gudrības sargātājiem Himalajos, piramīdu „patieso” nozīmi, u. tml. M. Eliade šādu mēģinājumu īpašu uzplaukumu saista ar izmaiņām sabiedrībā 19. gadsimtā, kad „Rietumu kultūra (..) cenšas atklāt, „pamodināt” un atjaunot viseksotiskāko un visattālāko sabiedrību pagātni, kā arī Tuvo Austrumu priekšvēsturi un „mežonīgo” tautu, kuras atrodas uz izzušanas sliedēs, kultūru, vēloties atdzīvināt visu cilvēces pagātni” (Eliade, 1999: 137–138). Svētā Grāla meklējumu popularitāte 19. gs. mijā ir šo pašu, ar modernisma rašanos saistīto sabiedrisko norišu blakusprodukts.

Latvijā pie neomitoloģijas prakses pieskaitāmi nacionālā romantisma pārstāvju centieni pēc latviešu tautas dziesmām izveidot grieķu eposiem līdzīgus darbus, kam atbilstoši mītiskajai domāšanai reiz būtu vajadzējis pastāvēt. Savus mītus no fragmentiem un elementiem, kam būtu „jāatjauno” sākotnēji gaišais āriešu zelta laikmets, centusies radīt gan nacistiskā Vācija (Ankrava, 2006: 261–262), gan Padomju Savienība (no mīta elementiem, kam jāliecina par gaišo nākotni – Paradīzes mīta variants), gan jebkura nacionāla valsts, kam jāpamato atrašanās attiecīgajā teritorijā. Mūsdienās tiem pieskaitāmi visi latviešu literatūras un (sub)kultūras piemēri, kur stāstītāji vēsta par vietējo baltu cilšu zelta laikmeta meklējumiem (Vilis Liniņš, Jānis Mauliņš, Eva Mārtuža, Andris Puriņš, Arturs Goba, Ivars Vīks, Rasma Rozīte, u. c.), svētvietu ierīkotājiem un virzītājiem (Edmunds Tukišs Dagdas novada Andrupenē; Jānis Neiberģis jeb Totis Kocēnu novada Zilaiskalnā; Marianna Dudzinska jeb Aptiekas Mārīte Valkas novadā, Vijciema Bitarīna kalnā, u. c.), folkloras un tautas lietišķās mākslas motīvu idealizētājiem (Alberts Caune u. c.) un sakrālu objektu meklētāju, skaidrotāju un ideologu darbību.

Mītam, kas pastāv sadrupušos fragmentos, paliek potenciāla iespēja kļūt par substrātu jauniem mītiem, taču bez garantijas, ka jauns mīts izveidosies vēl laikā, kamēr savas funkcijas atbilstoši sabiedrības vidējam vajadzībām pilda iepriekšējie mīti. K. Klakhons neomitoloģiju

un mīta veidošanās procesu skaidro ar deviantas izturēšanās vai, drīzāk, devinatas izturēšanās virzītas rīcības pārņemšanu plašākā sabiedrībā gadījumā, ja tāda izturēšanās atbilst attiecīgās sabiedrības tā brīža vajadzībām:

„Jebkurā sabiedrībā vienmēr ir cilvēki, kas saglabā savus īpašos rituālus, vienmēr ir sapņotāji, kas reālās pasaules trūkumus cenšas aizvietot ar fantāzijām. Normālas notikumu attīstības gaitā viņi vienkārši iemieso devinatas izturēšanās tipus, ko sabiedrības lielākā daļa izsmej vai ignorē (...). Bet, kad mainīgie apstākļi izvēršas tā, ka privāta tipa uzmācīga izturēšanās vai īpaša tipa fantāzijas izrādās piemērotas grupai kopumā, personīgais rituāls socializācijas grupā, bet individuālās fantāzijas pārvēršas tās sabiedrības mītā, kam pieder indivīds. (...) Kad iedarbība pārsniedz pierasto intensitātes pakāpi un kļūst parasta, vispārēja, ievērojams skaits dažādu cilvēku var gandrīz vienlaicīgi radīt pēc būtības līdzīgas fantāzijas, kas pēc tam kļūst vispārpieņemtas. Ja ticējums (mīts) vai izturēšanās (rituāls) mainās, pirmais būs atkarīgs gan no kultūras tradīcijām, gan ārējiem apstākļiem. (...) Kultūrā, līdzīgā mūsējai, kur attīstība notiek lēni, daudzi ideālie modeļi atbilst uzvedības modeļiem, kas raksturīgi iepriekšējai paaudzei. (...) Noteiktie ideālie modeļi (...) mainās lēni, pielāgojoties reālajai uzvedībai un darbojas kā tās īstenošanas līdzeklis.”<sup>91</sup> (Клакхон, 2003: 163–164)

Tātad, lai Svētā Grāla mīta elementi mūsdienu sabiedrībā (vismaz hipotētiski) izveidotu mītu jēdziena pilnīgā izpratnē – stāstu par dievību darbībām, - ievērojamam skaitam sabiedrības locekļu būtu jāsauc ticēt jaunajam mītam un ticību izrādīt ar attiecīgu rīcību, tādējādi mudinot vēl neiesaistījušos indivīdus darīt to pašu. „Attiecīgā rīcība” mīta kontekstā ir rituāli, nav svarīgi, ikdienišķi un personīgi vai īpaši organizēti lielākam kolektīvam. Galvenais to uzdevums ir apmierināt vajadzību, kā uzskata K. Klakhons, atbrīvojoties no trauksmes:

„Vienīgā likumsakarība, kuru iespējams atklāt, ir vecās tendences pastāvēšana ar noteiktām attiecībām starp mītu un ceremoniju, kas atkarīga, cik var spriest pēc pieejamajiem materiāliem, no invariantas gan mīta, gan rituāla funkcijas – lielākās

---

<sup>91</sup> „В любом сообществе всегда есть люди, соблюдающие свои особые ритуалы, всегда есть мечтатели, стремящиеся возместить недостатки реальности фантазиям. При нормальном развитии событий они олицетворяют просто девиантные типы поведения, которые осмеиваются или игнорируются большинством членов общества. (...) Но когда изменяющиеся обстоятельства складывается таким образом, что частный тип навязанного поведения или особый тип фантазии оказывается подходящим для группы в целом, личный ритуал социализируется с группой, а индивидуальная фантазия претворяется в миф общества, к которому индивид принадлежит. (...) Когда воздействие превышает привычную степень интенсивности и становятся повсеместными, значительное число разных людей может почти одновременно породить близкие по существу фантазии, после чего последние становятся общепринятыми. Если же верование (миф) или поведение (ритуал) изменяются, первое будет зависеть и от культурной традиции, и от внешних обстоятельств. (...) В культуре, подобной нашей, развитие которой протекает медленно, многие идеальные модели в той же мере, что и характерные для предшествующего поколения, соответствуют поведенческим моделям. (...) определенные идеальные модели (...) изменяются медленно, подстраиваясь под реалии и действия в качестве их осмысления.” (Клакхон, 2003: 163–164)

sabiedrības daļas apmierināšanas (biežāk trauksmes novēršanai negatīvā formā).”<sup>92</sup> (Клакхон, 2003: 167–168)

Ja jau K. Klakhons apgalvo, ka sabiedrība pārņem devianta indivīda rituālus (un līdz ar tiem – mītu), tad autors sliecas uz domām, ka mīta aizsākumā ir rituāls, un aizstāv rituālu teoriju. K. Klakhons uzskata līdzīgi kā B. Maļinovskis, par mītu rakstot, ka tas „savā ziņā ir ticības pastāvīgs blakusprodukts, jo ticībai vajadzīgi brīnumi, sabiedriskie pamati, kam nepieciešams precedents, morāles likumi, kam vajadzīgs attaisnojums”<sup>93</sup> (Клакхон, 2003: 168). Neviens nopietnā pētnieciskā kontekstā sen vairs nerunā par „primitīvo psiholoģiju”, kā to dara B. Maļinovskis 20. gadsimta pirmajā pusē, bet citādi joprojām viņam jāpiekrīt, kad visos minētajos piemēros B. Maļinovskis norāda uz leģitimācijas funkcijas dažādām izpausmēm: brīnums (tā raksturs tieši atkarīgs no indivīda pārmantotās vai pieņemtās ticības) leģitimē pašu ticību, precedents jeb mītiskais pirmnotikums leģitimē sabiedrības pamatus, tās institūcijas, bet mītā un no tā izrietošajā tradīcijā meklējums attaisnojums sabiedrībā pieņemtajiem morāles likumiem un izturēšanās modeļiem. K. Klakhona secinājums neraisa pārsteigumu: dažās kultūrās mīti skaidro rituālu, citās – jauni mīti rada iepriekš nebijušus rituālus (Клакхон, 2003: 170). Precizējot var teikt, ka mainoties sabiedrības vajadzībām un trauksmes raksturam, pārveidojas rituāli un paražas, uzmanība pievēršas citiem mīta aspektiem kā iepriekš, līdz ar to pamazām mainās vēstījumi, ilgā laikā liekot mainīties arī sabiedrības pamatiem.

Par neomitoloģiskiem vēstījumiem nevar apgalvot, ka tie pildītu leģitimācijas vai ideoloģijas funkciju (vismaz ne visā sabiedrībā, varbūt tikai marginālā tās grupā), toties tie šos vēstījumus radījušam indivīdam rada atbalsta punktu visādi citādi nedrošā pasaulē. Sprotami, ka par spīti postmodernisma postulātam par neiespējamību ticēt metavēstījumiem, tātad arī mītiem, cilvēki līdz ar neomitoloģiju atgriežas pie atbalsta punktiem, pat ja tie ir nestabili. Pēc mīta profanācijas jautājumu izskatīšanas sīkāk jāpievēršas Svētā Grāla mītam. Tas ilustrē gadījumu, kad mūsdienu sabiedrībā mīts vairs nepilda tam paredzētās funkcijas, tāpēc

---

<sup>92</sup> „Единственная закономерность, которую можно установить, состоит из существовании строгой тенденции к определенным взаимоотношениям между мифом и церемонией, которая зависят, сколько можно судить по представленным материалам, от инвариантной функции и мифа, и ритуала – удовлетворения (чаще всего снятия тревоги в негативной форме) большинства членов сообщества.” (Клакхон, 2003: 167–168)

<sup>93</sup> „Миф является своего рода постоянным продуктом живой веры, которая нуждается в чудесах; социальных уставов, которые требуют прецедента; орального закона, который требует оправдания.” (Клакхон, 2003: 143)

sadalījies elementos. Vieni, sākot ar trubadūru liriku un viduslaiku romānu, Svētā Grāla mīta elementus izmanto izklaidei, citi cenšas apvienot, lai atjaunotu un pārradītu it kā pastāvējušo sākotnējo mītu.

## 2. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA ELEMENTI VĒSTĪJUMU KRUSTPUNKTOS

### 2.1. SVĒTĀ GRĀLA MĪTS LITERATŪRĀ UN KULTŪRĀ

#### 2.1.1. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA INTERPRETĀCIJAS KRISTIETĪBAS DISKURSĀ

Romas Katoļu baznīcas (tālāk tekstā – Baznīca) vēstījumam par Jēzu Kristu kā Dieva dēlu un Pestītāju piemīt dziļi emocionāla nokrāsa. Daudziem tas palīdzējis pārvarēt personīgās krīzes un psiholoģiskus satricinājumus. Daudzi guvuši praktisku Baznīcas atbalstu fiziskā un materiālā ziņā, neatkarīgi no tā, vai tā būtu materiāla palīdzība nelaimē nonākušiem, vai patvērums tām sievietēm, kas viduslaikos nevēlējās vai nevarēja doties laulībā. Baznīca kā institūcija sabiedrībai dod praktisku labumu, tāpēc tās vēstījums laika gaitā akceptēts un leģitimēts visos līmeņos, sākot ar ģimenēm un beidzot ar valsts institūcijām, tā paceļot to metavēstījuma līmenī. Mūsdienās, kad Baznīca pārvarējusi vairākas krīzes un joprojām tiek kritizēta par dažiem darbības aspektiem, tā turpina sekotājiem nodot savus vēstījumus, ieliekot tajos sakrālu saturu. Plašākā sabiedrības daļa, kas sevi neuzskata par aktīviem ticīgajiem, atsevišķus Baznīcas metavēstījumā ietilpstošos elementus integrē kultūrā un mākslā, ko dažkārt izmanto, paši bieži vien neapzinoties. Minētais attiecas arī uz masu kultūras produkciju, kur zaudēts Baznīcas stāstu sižetu, tēlu, simbolu un situāciju sakrālais raksturs, iepriekšējo filozofisko un reliģisko jēgu nomaina to fragmenti. Vēstījumu leģitimācijas jautājumi apskatīti nākamajā nodaļā, bet šīs nodaļas uzdevums ir iezīmēt Svētā Grāla mīta attiecības ar Romas Katoļu baznīcas vēstījumu, kas tālāk ļaus labāk izprast mīta elementu lietojumu mūsdienu literatūrā.

Uz Baznīcas metavēstījuma attīstību var palūkoties, par piemēru ņemot līdzīgu metavēstījumu likteni, tiesa, ar iebildi, ka pašreizējais mehāniskās reprodukcijas un izglītības līmenis ļauj saglabāt daudz vairāk rakstisku liecību kā jebkad agrāk. Piemēram, salīdzinot ar nosaukumiem „Ēģiptes mirušo grāmata” un „Tibetas mirušo grāmata” apzīmētajā tekstu kopumā ietvertu mūsdienās jebkuram pieejamās informācijas likteni, Valdis Segliņš izsakās šādi:

„Lai cik veiksmīgi būtu tulkojumi, skaidrojumi un komentāri, tie vienmēr būs tikai satura pārcēlumi un adaptācijas, kas nereti veicina ne tikai iztēli, bet arī pārpratumus un nepamatotus pieņēmumus. Diemžēl mūsdienās plašsaziņas līdzekļi visplašāk attīsta tieši šo pēdējo daļu un seno atziņu vietā pie lasītāja nonāk



misticisma pārpilni pārstāsti un visai nedrošas ziņas ezoterisku priekšstatu attīstībai, kam nav nekā kopīga ar seniem pasaules un reliģiskajiem priekšstatiem Tibetā.” (Segliņš, 2011: 13<sup>94</sup>)

Uzreiz jānorāda, ka pastāv būtiska atšķirība starp Tibetas un Romas Katoļu baznīcas reliģiskajām mācībām. No Tibetas reliģijām palikuši atsevišķi teksti un to atskaņas, no daudzām reliģiskajām mācībām zināmi tikai fragmenti, turklāt pētniekiem no rietumvalstīm pieejū artefaktiem ierobežo politiskās varas iestādes. Romas Katoļu baznīca savas mācības turpretī aktīvi praktizē mūsdienās, tas notiek publiski, reliģisko praksi, tajā izmantoto tekstu un avotu atlasi vada stingri reglamentētas procedūras. Baznīcas pārstāvji sludina, skaidro svētos rakstus, māca pēctečus. „Tibetas mirušo grāmatas” piemērs tomēr rāda, kādas pēdas sakrālas nozīmes teksti pēc to desakralizācijas atstāj nākotnes kultūrai, kad mainījušies metavēstījumi. Reliģisko tekstu desakralizācijas process ir ilgs, bet var prognozēt, ka tālā nākotnē „misticisma pārpilnu pārstāstu” veidā pie plašas publikas varētu līdzīgi nonākt kristīgo vēstījumu fragmenti, savukārt to izmantojums tagadējā masu kultūrā signalizē par mīta desakralizācijas procesa aizsākumu.

Svētā Grāla mīta attīstībai, pretēji Romas Katoļu baznīcas vēstījumam, institucionāla atbalsta nekad nav bijis. Vēstījumi par Svēto Grālu, lai arī populāri, tomēr meklējami metavēstījuma perifērijā, Grāla kauss nekad nav oficiāli atzīts par Baznīcas relikviju vai simbolu. Par to liecina Svētā Grāla kā sakrālas relikvijas vai zināšanu sasaiste ar katariem Francijas dienvidos, sevišķi Langvedokas reģionā, kur pāvests Inocents III laikā no 1209. līdz 1229. gadam izvērta krusta gājienu, faktiski genocīdu pret katariem. Kataru genocīda tēma saistībā ar Svētā Grāla kā Baznīcas iznīcinātu senu zināšanu meklējumiem izmantota romānos, piemēram, Keitas Mosas „Labirints” (2005), Elizabetes Čadvikas “Grāla meitas” (2009), u. c. Vēl biežāk Svētā Grāla meklējumu tematiku saista ar zudušajām Tempļa bruņinieku ordeņa bagātībām. Nolūkā saprast, kāpēc Svētā Grāla kauss sabiedrības apziņā tomēr saistās ar kristietību tikpat lielā mērā kā ar Templešu ordeņa zudušajām bagātībām vai iznīcināto kataru reliģiju, jāielūkojas Baznīcas un trubadūru attiecībās 12. un 13. gadsimtā, tajās pastāvējušajās pretrunās, pēc tam pārejot pie Baznīcas attieksmes pret mūsdienu kriptovēstures žanra sacerējumiem.

---

<sup>94</sup> Prof. V. Segliņa komentārs šī promocijas darba tekstam personīgā sarakstē 14.03.2013.: “Neko vairāk man redaktore neļāva teikt un pārējo visu svītvoja. Bet sekoja gan ļoti nikni kritika daudziem, kas spekulatīvi te darbojas.”

Trubadūru daiļrade saplaukst 11.-13. gadsimtā (1155–1209) Dienvidfrancijā un Ziemeļitālijā. Ceļojošie mākslinieki izklaidē ļaudis galmos, tirgos, kāzās un citās svinībās. Iepretim nopietnām garīga rakstura baznīcas himnām un literatūrai, feodāļi vēlas dzirdēt vietējo stāstu un leģendu versijas, mīlas dzeju, jautrus priekšnesumus. Baznīca tikmēr dzīvo atbilstoši Apustuļu, Nīkejas un Atanāsija ticības apliecībām. Nīkejas ekumeniskā ticības apliecība „ir aktuāla arī šodien un ir visvairāk lietota Baznīcas vēsturē – gan Austrumu pareizticīgajā, gan Romas Katoļu un daudzās protestantu baznīcās” (Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca jeb LELB, 2006), kamēr Atanāsija ticības apliecība ir katehētisks Nīkejas ticības apliecības skaidrojums. Baznīcas pieņemtās ticības apliecības galvenokārt skaidro ar 381. gadā II ekumeniskajā – Konstantinopoles – koncilā pieņemto Nīkejas ticības apliecību. Uzsvāru liek uz Svētās Trīsvienības būtības skaidrojumu, saglabā un pastiprina Jēzus dievišķo izcelsmi, runā par „patiesu Dievu no patiesa Dieva, dzemdinātu, nevis radītu, vienādu ar Tēvu būtībā” (LELB, 2010), kas „pestīšanas labad nāca no debesīm, iemiesojās no Svētā Gara un Jaunavas Marijas un tapa cilvēks” (LELB, 2010). Ticīgajiem ir svarīga dvēseles pestīšanas iespēja par spīti dzīves laikā izdarītajiem grēkiem: „Mēs atzīstam vienu kristību uz grēku piedošanu un gaidām uz mirušo augšāmcelšanos un dzīvi mūžībā, kas nāk” (LELB, 2010). Tātad, ticīgajam gan tad, gan mūsdienās galvenais ir mīlestība uz Dievu, Jēzus ir Dieva dēls, dzimis no jaunavas, Viņš spēj ticīgo atbrīvot no grēkiem. Mīts par Jēzu Kristu ar augšāmcēlušos Dieva dēlu kā dievišķu varoni pilnā mērā pilda visas Dž. Kempbela izpētītās mīta funkcijas: atrisina nāves problēmu, skaidro, kā darbojas pasaule, sabiedrībā ievieš un leģitimē kristīgo morāli (nedari otram to, ko negribi, lai citi dara tev), liek indivīdam pievērsties savas reliģiskās identitātes jautājumam un formulēt attieksmi pret citiem kristiešiem, konfesijām, arī neticīgajiem. Atšķirībā no Svētā Grāla mīta, Baznīcas mīti ir institucionalizēti kanoniskajos tekstos, ticības apliecībās un citos Baznīcas izdotos dokumentos. Jau 12. –14. gadsimtā, trubadūru lirikas uzplaukuma periodā kristīgais vēstījums daudzos simtos gadu ir nostiprināts ar rituāliem, inkorporēts sabiedriskajās institūcijās, ieguvis metavēstījuma statusu, ko oficiāli būtu jāievēro visai tā laika Eiropas sabiedrībai.

Trubadūru literatūrā uzsvāri salikti nedaudz citādi. Sākotnēji, 12. gadsimta kurtuāzajā lirikā spēks, kas bruņiniekam liek veikt varoņdarbus, ir ideālā mīlestība jeb agape. Vēlāk pakāpeniski priekšplānā izvirzās pasaulīgā mīlestība – vai nu starp bruņinieku un iecerēto līgavu, vai starp bruņinieku un iekārotu svešu sievu, vai „pret kādu zemākas kārtas pārstāvi”

(Salkovs, 2010). Tā kā Baznīcu interesē grēcinieka dvēseles glābšana un mīlestība pret Dievu, nevis, kā norāda D. Salkovs, „pret kaut kādu nerasniedzamu ideālu, kuru turklāt iemieso sevī sievietē, kura, kā zināms, pēc baznīcas viedokļa ir grēka avots” (Salkovs, 2010) un „varoņdarbi tiek veikti nevis Dieva vārdā, bet aiz Mīlestības pret Daiļo Dāmu” (Salkovs, 2010), turklāt par to „bruņinieks saņem nevis Dieva pateicību Debesu valstībā, bet slavu uz zemes” (Salkovs, 2010). Ņemot vērā bausli „tev nebūs laulību pārkāpt” (Otrā Mozus, 20: 14), Baznīcas negatīvā attieksme šajā jautājumā ir gluži saprotama.

Tā kā kristīgā ticība ir 12. gs. dzīves neatņemama sastāvdaļa, romānos ticības elementi izmantoti daudz. Reizēm tos lieto komiskas atmosfēras radīšanai, jo trubadūru galvenais uzdevums ir izklaidēt klausītājus, nevis sludināt ticību. Piemēram, Kretjēns de Truā, raksturojot Persefālu, viņa jaunību un naivumu, galvenajam personāžam mežā nejauši sataptos bruņiniekus liek vispirms noturēt par Dieva eņģeļiem. Pēc tam, kad noskaidrojies, ka sastapti bruņinieki, Persefāls izsakās šādi:

„390 Klusu, māt! Vai gan neesmu redzējis

391 Pašas skaistākās dzīvās būtnes

392 Ejam pa Pamesto Mežu?

393 Jā, daudz skaistākas, man šķiet

394 Par Dievu un visiem viņa eņģeļiem.”<sup>95</sup> (Troyes, 1983: 390–394)

Apgalvot, ka bruņinieki ir skaistāki par eņģeļiem, no Baznīcas viedokļa būtu ķecerība. Ir saprotams, ka šādus vārdus autors izmantojis jauna un dzīvīgas nepieredzējuša personāža raksturošanai.

Sākotnēji bruņinieka galvenie tikumi ir drosme un uzticība feodālim, augstu vērtēta gudrība, prasme turēt doto vārdu (Rubenis, 1997: 97–99). Piemēram, Karalis Artūrs Persefālam saka, ka „vīrs, kurš netur savus solījuma, / nemuļķo nevienu citu kā sevi, / jo zaudē savus draugus”<sup>96</sup> (Troyes, 1983: 1030–1032). Vēlāk jau „ne mazāk augstu tiek vērtēta prasme izturēties sabiedrībā, izmeklēta valoda, elegantas manieres, kā arī augstsirdība, devība,

---

<sup>95</sup> 390 — Taisiez, mere, ne vi je or “Quiet, mother! Haven’t I seen

391 Les plus beles choses qui sont, the most beautiful things alive

392 Qui par le gaste forest vont? go by in the Forsaken Forest?

393 Il sont plus bel, si com je quit, Yes, more beautiful, I think

394 Que Diex ne que si angle tuit.» than God and all His angels.” (Troyes, 1983: 390-394)

<sup>96</sup> „Soi meisme gabe et dechoit, / Qui fait pramesse et ne la salt, / Le cuer de son ami se talt.” Jeb “a man who doesn't keep his promises fools no one but himself, / because he loses his friends.” (Troyes, 1983: 1030-1032)

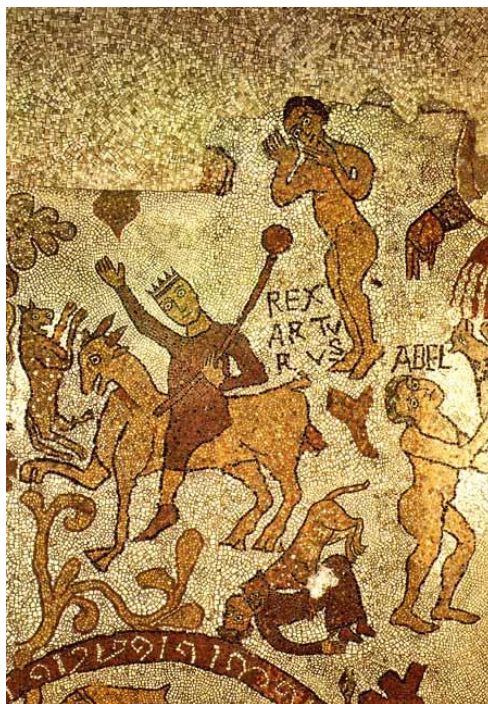
atrāitņu un bāreņu aizstāvēšana, gādība par slimniekiem un trūkcūcietējiem” (Kozovojs, 1976: 141). Vērojama trubadūru vēstījuma tendence, no vienas puses, pieskaņoties Baznīcas metavēstījumam. No otras, galma reālā dzīve un attiecības ar sabiedrību no Baznīcas ideāliem ir tālas, tāpēc saglabājas starp abiem pastāvošās nesaskaņas. Minēto spilgti apliecina 1209. gadā Francijas dienvidos, Langvedokas reģionā sākušos Albiģiešu krusta karu notikumi jeb genocīds pret katariem. Pāvests Inocents III, citādi nespēdams tikt galā ar (viņaprāt) ķeceriem, tostarp trubadūriem, pavēl nogalināt visus, bērņus un sievietes ieskaitot. Pavēli uzsākt genocīdu Inocents III pamato ar apgalvojumu, ka Dievs savējos atpazīšot pats (Baigent, Leigh, Lincoln, 1983: 49). Daudzi dzejnieki tiek pasludināti par ķeceriem un iet bojā vai paglābjas bēgot.

No ķeltu mitoloģijas nākušos stāstus par Karali Artūru un viņa galmu visai plaši izmanto 12./13. gs. romāni. Kretjēna de Truā „Persefāls” (1198) ir pirmais zināmais saglabājies romāns, kur sižeta pamatā ir mīts par Svēto Grālu, lai gan Grāla sižeti bijuši plaši izplatīti jau iepriekš. K. de Truā darba ievadā apgalvo, ka viņa aizbildnis Filips III anonīmo, grāmatā publicēto stāstu par svēto Grālu iedevis pārlikšanai dzejā (Troyes, 1983: 64–76), lai gan nav droši ticamas informācijas, vai stāsti bijuši pierakstīti. Autoram sižets varētu būt bijis labi zināms, jo Grāla leģendas Anglijas, Francijas, Vācijas un Itālijas teritorijā cirkulējušas ne tikai mutvārdos. Kristīgās ticības ietekmē stāsti par Karali Artūru un Svēto Grālu daļēji asimilēti (piemēram, Jāzeps no Arematejas traktēts kā cilvēks, kas nocēlis Jēzu no krusta un savācis viņa asinis), daļēji demonizēts. Par Karaļa Artūra tēla demonizāciju liecina, piemēram, 12. gs (Bellingham, 1996: 85) mozaīka „Karalis Artūrs jāz uz kazas” Otranto katedrālē Itālijā.

Attēlā skatāmā aina novietota starp ainām ar Ādamu un Ievu un Kainu un Ābelu. Interpretācijas atšķiras, bet, kā raksta franču viduslaiku speciālists Žans-Klods Šmits (*Schmitt Jean-Claude*), salīdzinot 12. gadsimtā Itālijas dienvidos izplatījušos stāstus par Karali Artūru kā nāves karali, rūķu valdnieku, kas jāz uz kazas, un attēla kontekstu mozaīkā, karaļa Artūra tēls šajā gadījumā ir demonizēts: „pagānisma atliekas, ko ietekmē ienaidnieka klātbūtnes ilūzija”<sup>97</sup> (Schmitt, 1998: 118). Vietējā folklorā tēlam piešķīrusi negatīvu nokrāsu.

---

<sup>97</sup> „...the remnants of paganism under the influence of the illusions of the enemy.” (Schmitt, 1998: 118)



1. attēls Karalis Arturs jāj uz kazas. Otranto katedrāle, Itālija

Baznīcai uz ķeltu mitoloģijas bāzes sacerētos un folklorizējušos stāstus ignorēt nav iespējams, daļu no tiem demonizē kā kristīgajiem kanoniem nepieņemamu, daļu – adaptē kristīgā kontekstā. Trubadūru daiļradē vēstījuma leģitimēšanai un pielāgošanai oficiālajam Baznīcas vēstījumam autori izmanto kristīgos elementus. Trubadūru romāniem feodālu galmos piemīt izklaides funkcija, tāpēc pamazām tajos ieviešas arvien vairāk pasaulīgās mīlas motīvu. Notikumu attīstība Baznīcas un sabiedrības attiecībās ar bruņinieku romāniem noveda pie tā, ka

“Tas „Seru Gevinu un Zaļo Bruņinieku” nepadara par tādu pašu reliģisku poēmu kā „Pacietības pērle”, tomēr Artūra pasauli un Gevina piedzīvojumus skaidri ievieto daudz kristīgākā ietvarā.”<sup>98</sup> (Mehl, 2001: 119)

Tā atzīmē Dīters Mēls (*Dieter Mehl*), skaidrojot 1420.g. sarakstītā darba „Sers Gevins un Zaļais Bruņinieks” raksturu. Svētais Grāls visai strauji no vienkārša kausa pārtop Svētā Vakarēdiena biķerī, kurā glabājas svētās Kristus asinis. Mazliet lēnāk notiek esošā saskaņošana ar vēlamo, ja skatās uz sabiedrības reālās dzīves attiecībām ar Baznīcas ideāliem. Virspusēja samierināšanās notiek 14. gs., kad

<sup>98</sup> “This does not make *Sir Gawain and the Green Knight* a religious poem in the same way as *Pearl of Patience*, but it clearly puts the Arthurian world and Gawain’s adventure in more Christian and spiritual framework.” (Mehl, 2001: 119)

„notika bruņniecības un garīdzniecības tuvināšanās ideju ziņā, bruņinieka dzīve tika ne tikai ritualizēta, bet rituāli tika arī sakralizēti, bruņinieks stājoties bruņinieku kārtā deva zvērestu, ka viņš apņemas aizstāvēt kristīgo baznīcu, atraitnes un bāreņus.” (Salkovs, 2010)

Tas notiek pēc bruņinieku romānu ziedu laikiem. Jāsecina: starp Baznīcas relikvijām Svētā Grāla nekad nav bijis, jo versija par Grāla kausu kā svētā vakarēdiena trauku radusies, kad Baznīcas pamatteksti jau bija kanonizējušies.

Mūsdienās Svētā Grāla sižetiem atdzimstot citā statusā, Baznīcas noraidošā attieksme pret vēstītājiem saglabājas, lai gan iemesli tam ir nedaudz citi kā viduslaikos. Šodienas lasītājs, kas mitoloģijas jautājumos neiedziļinās speciāli, viedokli par Svētā Grāla mītu gūst no dzirdētā masu informācijas līdzekļos, populārā literatūrā, internetā, filmās (pārsvārā Holivudas), grāmatu un filmu reklāmās. Par priekšstatu, kāds nejaušam lasītājam rodas, var spriest pēc plašam lasītāju lokam paredzētiem enciklopēdiju šķirkļiem, kur piemin tikai vienu mīta versiju. Piemēram, Ilzes Vjateres sastādītā „Mitoloģijas vārdnīcā” (2004) teikts, ka

„Svētais Grāls – Rietumeiropas viduslaiku leģendās – noslēpumains trauks, biķeris, no kura Svētā vakarēdiena laikā dzēris Jēzus Kristus un kurā pēc viņa noņemšanas no krusta Jāzeps no Arimatijas savācis Kristus asinis. Eņģeļi aiznesuši biķeri uz debesīm, un pēc kāda laika tas atkal nolaidies uz zemes, bet to ieraudzīt lemts tikai izredzētajiem.” (Vjaterē, 2004: 291)

Jāuzsver, ka enciklopēdijā nav norādīti šķirkļu tekstos izmantoto faktu un viedokļu pirmavoti, sastādītāja nav speciāliste mitoloģijā. Neņemot vērā citas Svētā Grāla mīta variācijas, konkrētajā šķirklī izklāstīta kristietības adaptētā versija. Interpretācija aizgūta no Roberta de Borona romāna „Jāzeps no Arimetejas” (1200). Agrāk sacerētajā Kretjēna de Truā „Parcevalā” (1185) kauss bija vienkārši grezns, lai arī īpašiem nolūkiem izmantots trauks. R. De Borona „Jāzēpā no Arimetejas” objekts jau sakralizēts, pārvērsdamies par Svētā vakarēdiena biķeri. Vēstījumā par to iesaistīts Jēzus Kristus, izmantots krustā sišanas motīvs un eņģeļu tēls, norādīts, ka Grāla kauss nav pieejams tiem, kas nav slepeno zināšanu adepti.

Tāpat plašai publikai ātrām ieskatam tēmā paredzētā informācija piedāvā Svētā Grāla tēlu saistīt ar Svētā vakarēdiena sakramentu, pievienojot no viduslaiku bruņinieku romāniem un vēlākajām tēmas versijām radušos viedokļus un priekšstatus bez sīkākai skaidrojumiem. Piemēram, „Lielajā mitoloģijas enciklopēdijā” (Kalniņa, Zvirgds, 2006) atrodam, ka Svētā Grāla kauss ir „Viduslaiku Eiropas mītos aprakstīts kā noslēpumains trauks, kam piemīt maģisks spēks” (Kalniņa, Zvirgds, 2006: 149), pieminēts, ka „pēc nostāstiem, Grāla kausa

īpašnieks iemanto neierobežotu varu, atbrīvo cilvēkus no ciešanām un spēj sasniegt nemirstību” (Kalniņa, Zvirgds, 2006: 149), lai gan lasītāju brīdina no nepatīkamām sekām gadījumā, ja kauss nonāk „ļauņu cilvēku rokās”, jo tad „sāktos briesmīga tirānija un vajāšanas” (Kalniņa, Zvirgds, 2006: 149). Seko atsauce uz 12. gadsimta bruņinieku romāniem, kuras pirmajā skaidrojumā trūkst, atsauci papildina minējums par iespējamo viduslaiku autoru iedvesmas avotu:

„Fantāziju iedvesmojis reāls priekšmets – *gradalis cratalem* – dzērienu trauks, kurā romieši sajauc vīnu ar ūdeni. Mītos par Grāla kausu liela nozīme ir arī slepenām biedrībām (piemēram, karaļa Artura bruņiniekiem); Grāla kausa simbolika un leģendas plaši izplatītas arī brīvmūrnieku mītos.” (Kalniņa, Zvirgds, 2006: 149)

Abi piemēri rāda plašai publikai pieejamās mīta versijas bez informācijas sīkas un precīzas analīzes. Ne „Mitoloģijas vārdnīcā”, ne „Lielajā mitoloģijas enciklopēdijā” (tajā nav vairāk par 300 lappušu) nav norādīti informācijas avoti, iespējams, izmantoti „tulkojumi no ārzemju materiāliem”. Abos, sevišķi otrajā, uzsvērta kristietības ietekme uz Svētā Grāla mītu tā populārajā variantā, kur, pirmkārt, izskan brīdinājums par Svētā Grāla nonākšanu nepareizās rokās. Otrkārt, dota norāde uz Grāla sargātāju motīvu (karaļa Artura bruņiniekiem), bet trūkst mīta sīkāka izklāsta. Abi avoti ir piemērs tam, kā sabiedrībā cirkulē mīta elementi, neatsaucoties uz pārbaudītiem faktiem un nerādot atsevišķo motīvu izcelsmi un attīstību pilnībā. Nemainīgi mīta elementi ir noslēpumainība, svētums, Svētā Grāla nepieejamība tiem, kas to nav pelnījuši, raksturīgs meklējumu sižets.

Kriptovēstures romānos minētie Svētā Grāla mīta elementi lasītāja uzmanības piesaistīšanai un sižeta virzīšanai jaukti ar nepārbaudāmām detaļām par dažādām it kā pastāvošām slepenajām organizācijām, slēptām visiem zināmu artefaktu un mākslas darbu nozīmēm u. tml. Tiek izdoti daudzi vēsturiski un kriptovēstures romāni, trilleri. Tikai daži no tiem gūst ievērību sabiedrībā, bet vēl retāk izpelnās Romas Katoļu baznīcas komentārus. Arī pirms D. Brauna „Da Vinči koda” publicēta rinda līdzīgu darbu, tomēr, atšķirībā no pārējiem, viņa romāns strauji iekļuva sabiedrības diskusiju lokā. Šādu reakciju veicināja tiesas process, kur D. Braunu apsūdzēja plagiātā, un grāmatas reklāmas kampaņa. Kā izsakās Dr. theol. Pr. Paskals Marija Jerumanis, „autors nav rakstījis romānu, kas tiktu uzverts tikai un vienīgi kā romāns” (Jerumanis, 2005). Galvenais iebildums saistāms ar romāna autora apgalvojumiem par to, ka viss viņa rakstītais esot patiesība (Brauns, 2004: 9). Emocionālā atbildē žurnālistiem

kardināls Jānis Pujats min, ka romāns ir: „...manipulācija ar faktiem un negodīga faktu interpretācija, vēstures un kristīgās atklāsmes falsifikācija” (Pujats, 2005), „no reliģijas viedokļa ir īsta Dieva zaimošana” (Pujats, 2005), „grāmatas un filmas radītāji ne tikai piesārņo cilvēkiem galvas, bet arī nopelna uz viņu lētticības rēķina” (Pujats, 2005). Seko motivēts un vairs ne tik emocionāls to izteikumu un interpretāciju uzskaitījums, kas uzskatāmi par nepareiziem no Baznīcas un kristīgās tradīcijas viedokļa: „...ka Jēzus Kristus ir bijis precējies ar Mariju Magdalēnu un radījis bērnus, kā arī tas, ka Leonardo da Vinči (*Leonardo da Vinci*) slavenajā gleznā „Pēdējais vakarēdiens” Jēzum Kristum blakus sēž nevis apustulis Jānis, bet gan Marija Magdalēna” (Pujats, 2005), „kristietība tiek attēlota kā sazvērestība un Baznīca kā slepena sazvērnieku organizācija” (Pujats, 2005), u. tml. Līdzīgu reakciju, iesaistot argumentus par kaitīgu ietekmi uz jaunatni, izraisījusi Dž. Roulingas fantāzijas žanrā sarakstītā grāmatu sērija par Hariju Poteru (Pujats, 2007), Stefānijas Meieres (*Stephenie Meyer*) „Krēsla” (Ālere, 2010) un tās turpinājumi, u. c. Rodas iespaids, ka diskusijas veicina ne tik daudz pats daiļdarba publicēšanas fakts un romānā iekļautās diskutablās vērtības, kā Baznīcas pārstāvju diskomforta izjūta, saduroties ar opozīciju.

Baznīcas sabiedrības diskomfortu veicina šķietamais apdraudējums reliģiskajai identitātei. Piemēram, labi argumentētā recenzijā Pr. P. M. Jerumanis, Dr. theol. J. Pujata teikto papildina ar izteikumu, ka „stāsts par Jēzus attiecībām ar Mariju Magdalēnu ļauj daudziem lasītājiem attaisnot savu dzīvesveidu” (Jerumanis, 2005), autoram pārņemta „spēja manipulēt ar lasītāju”, norādīts uz daudziem nepatiesiem faktiem un tendencioziem skaidrojumiem. Tomēr ironiski, ka Pr. P. M. Jerumanis raksta nobeigumā nespēj atturēties no minējumiem:

“Da Vinči kods” tika uzrakstīta, lietojot pat negodīgus paņēmienus, un izplatīta ar lieliem mārketinga līdzekļiem. Vai tas ir tikai peļņas nolūkos? Rodas jautājums, vai autors un grāmatas izdevēji nav gribējuši graut kristietības pamatus un Baznīcas autoritāti Kristus personība un vēsts taču vēl daudzus traucē, kā jau pirms 2000 gadiem.” (Jerumanis, 2005)

Pieļaujot, ka romāns nozīmē sazvērestību pret baznīcu, pats recenzijas autors izdara to pašu, ko lētticīgs lasītājs: izvirza sazvērestības teoriju. Pēc „Da Vinči koda” iznākšanas dienasgaismu ieraudzījuši daudzi līdzīgi raksti un izdevumi, kur „atmaskots” D. Brauna rakstītais (piem., D’Arcy, 2006; Ebenīss, 2006, Hāgs, Hāga, 2007; Hanegraaf, Maier, 2007,



Ņūmena, 2005 u. c.) un kuru struktūra parasti ietver aplamo faktu uzskaitījumu, kam seko „pareizā” interpretācija attiecīgā autora izpratnē.

Visām strīdīgām detaļām un iebildēm pret faktu nepatiesu interpretāciju piemīt kas kopīgs – apdraudējuma sajūtas izraisīta vēlme aizsargāt Baznīcas vēstījumu pret konkurējošiem vēstījumiem. Visvairāk „Da Vinči Koda” oponentus satrauc tas, ka ir cilvēki, kas izdomāta romāna sižeta ietekmē var sākt šaubīties par savu līdz šim par nesatricināmu uzskatīto atskaites punktu. Tas nozīmē: indivīds var sākt apšaubīt mīta funkcionalitāti, ja tas vairs neizskaidro pasauli tā, lai skaidrojumā nerastos pretrunas. Var mainīties indivīda attiecības ar Baznīcas metavēstījumu par Jēzus dievišķumu kā viņa līdzšinējo uzskatu centru un identitātes pamatu. Svētā Grāla mīta attiecības ar kristīgo ticību joprojām paliek saspīlētas. Kopš viduslaikiem ar Svēto Grālu vai tā mīta elementiem saistītie stāsti cirkulē alternatīvajos vēstījumos, lielākoties neautorizētos avotos (avīžu un žurnālu publikācijās, nezinātniskos izdevumos, interneta publikācijās). Mūsdienās Svētā Grāla mīts varētu kalpot par indikatoru sociāliem un ideoloģiskiem procesiem sabiedrībā, ko izraisa zinātniskās un mitoloģiskās domāšanas sadursmes. Viduslaikos nācās samierināt konfliktu starp pasaulīgo un ideālo mīlu, mūsdienās kriptovēstures žanrs un tajā izmantotie ezoterikas elementi, kā to trāpīgi formulē Pr. P. M. Jerumanis, uzskatāmi par „iracionālu reakciju uz racionālisma diktatūru.”

### *2.1.2. SVĒTĀ GRĀLA MĪTA ELEMENTI KRIPTOVĒSTURES ROMĀNĀ*

Mūsdienu daiļliteratūrā Svētā Grāla mīts uzskatāms par ietvaru katra atsevišķā autora ieceru īstenojumam. Apzīmējums „elements” saprotams kā no aplūkojamā objekta (šajā gadījumā – Svētā Grāla mīta) atsevišķi izdalāma vienība. Iepriekšējā izklāstā bija manāms, ka galvenās ar Svētā Grāla mītu saistītās diskusijas norit par un ap meklējamo objektu – galveno Svētā Grāla mīta elementu, kam piešķir sakrālu nozīmi un ko Baznīca tamdēļ cenšas vai nu asimilēt savos vēstījumos, vai demonizēt. Šajā nodaļā, analizējot kriptovēstures romāna iezīmes, līdzās tām iezīmēts meklējumu sižets un meklētāja tēls, kas gan atrodas kriptovēstures romāna tēlu sistēmas centrā, gan bez kura nav iedomājami agrākie stāsti par Svētā Grāla bruņiniekiem.

Salīdzinājumam literāro un idejisko kontekstu iezīmē neliels ieskats Svētā Grāla mīta lietojumā cita tipa literāros darbos.

**Kriptovēstures romāns – žanru hibrīds.** Ikdienā un ar garīgiem meklējumiem vai kriptovēsturi nesaistītos daiļdarbos Svēto Grālu mēdz pieminēt kā kādas nozares meklējamu un nerasniedzamu ideālu. Tipoloģiski līdzīgos romānus, kas izmanto meklējumu sižetu, sakrālas nozīmes meklējamo objektu un meklētāja tēlu kultūrvēsturiskā kontekstā, darba vajadzībām šeit apzīmē par „kriptovēstures romānu”. Var diskutēt, vai vēstījumi par Svēto Grālu un tā meklētājiem veido atsevišķu žanru, atšķirīgu no pārējiem literāriem žanriem, vai kriptovēstures romāns saucams par fantāzijas, detektīvromāna, zinātniskās fantastikas, vēsturiska romāna vai cita žanra novirzienu. Minētie romāni veido masu jeb mediju kultūras daļu, par tās māksliniecisko kvalitāti var strīdēties. Paredzēts plašai auditorijai, kriptovēstures romāns iedarbojas uz sabiedrības viedokli. Piemērs – iepriekšējā nodaļā pieminētās plašās diskusijas un Romas Katoļu baznīcas bažas par Dena Brauna romāna „Da Vinči kods” ideju vai Dž. Roulingas radītā Harija Potera ietekmi uz jauniešu morālo stāju un ideāliem. „Da Vinči kods” iedvesmojis arī jaunu tekstu radīšanu, tai skaitā latviešu valodā (piem., E. Mārtužas „Pētera zvērests”). D. Brauna rakstīto tāpēc var uzskatīt par pētīšanas vērtu kultūras fenomenu, kas – nebūt ne pirmais, toties spilgtākais – skatāms līdzās citiem kriptovēstures romāna paraugiem: F. Vandenbergā, H. Sjerras, Dž. Keisa, T. Noksa, M. Forana, H. Navarro,<sup>99</sup> L. Forba, A. Perezā-Revertes, K. Mosas un daudzu citu autoru sacerētiem, kriptovēsturei pieskaitāmiem romāniem.

Izmantojot Svētā Grāla tēmu nedaudz citā rakursā, rakstīti fantāzijas žanram daļēji piederīgie ezoteriskie romāni „kā nostājā vienots darbu kopums” (Simsone, 2010: 192), kur, līdzīgi kā kriptovēstures romānā, „stāsta struktūra, paralēlās pasaules, tipveida tēli, meklējuma sižets, pārdabisko elementu lietojums” (Simsone, 2010: 192) atklāj „galveno tematiku – citu garīgās eksistences līmeņu sasniegšanu, pārdabiskās dimensijas apgūšanu un kodētas informācijas avotu atšifrēšanu” (Simsone, 2010: 192). Piemēram, Jānis Mauliņš Grāla tēmu izmanto romānos „Garīgā pagrīde” (1994) un „Aizvēstures traģēdija” (2003). Hronoloģiski agrāk rakstītajā „Garīgajā pagrīdē” Svētais Grāls ir tikai mazsvarīgs blakuselements („Ko tagad darīt garīgajai pagrīdei? Atjaunot Svētā Grāla biedrību?” (Mauliņš, 1994: 171)), kamēr

---

<sup>99</sup> H. Navarro romānā kā sakrāla rakstura meklējama objekts nav pieminēts tieši Svētais Grāls, bet tipoloģiski vēstījums un meklējumu objekts atbilst kriptovēstures romāna pazīmēm.

„Aizvēstures traģēdijā” tēls izvērsts plašāk, ar Svēto Grālu saprotot jau zintnieku dibinātu „Augstāko Prāta Sapulci jeb Svētā Grāla biedrību, kas pastāvēja līdz Katastrofai un dažviet pastāv vēl tagadnes pasaulē” (Mauliņš, 1994: 180). Ticams, ka biedrības nosaukums aizgūts no Riharda Rudzīša (Rudzītis, 2005) sacerējuma. Tālākā tekstā augstākās kastas pārstāvju apzīmēšanai autors lieto „svētie grāli” kā sugasvārdu daudzskaitlī (Mauliņš, 2005: 218). Kriptovēstures romānā citu garīgās eksistences līmeņu sasniegšana nav galvenā tēma atšķirībā no ezoteriskas ievirzes darbiem, kas izvērza pretenzijas uz jaunu patiesību atklāsmi lasītājam. Kriptovēsturē pārsvaru gūst dinamiski meklējumi ar asiem sižeta pagriezieniem, kas vairāk raksturīgi trillerim. Ezoterisko zināšanu apguve tajā izpaužas kā atsevišķi elementi dažkārt sastopamajās vīziju vai sapņu epizodēs, kas nav noteicošas sižeta virzībai. Pēdējais punkts – kodētas informācijas ieguve – kā žanra iezīme pilnībā attiecas uz kriptovēsturi. Ezoteriskais romāns vēstījumā iestarpina ar garīgumu saistītu tēmu sīkākus skaidrojumus, kamēr kriptovēsturē tāda tipa iestarpinājumus vēstījumā velta vēstures notikumu vai kultūrvēsturisku faktu skaidrojumiem.

Pie žanriem vai to paveidiem nepieskaitītajos romānos Svētā Grāla meklējumi piesaistīti indivīda garīgās izaugsmes tēmai. Latviešu literatūrā šajā kontekstā pieminēšanas vērts ir R. Rudzīša esejskais darbs „Svētā Grāla brālība” (1938). Kristīgi ievirzīta Svētā Grāla garīgo meklējumu variācija izmantota A. Beināres romānā „Kaupo un Svētais Grāls”.

**Meklējumu sižets.** Sīkāk analizējot specifiskās formas, stila vai satura iezīmes vēstījumos par Svēto Grālu un tā meklējumiem, atklājas, ka pamatstruktūru veido meklējumu sižets, kas, kā secinājis amerikāņu pētnieks K. Bukers (*Christopher Booker*), ir viens no septiņiem universāliem pamatsižetiem (Booker, 2010). Tas izmantots pasakas (Propp, 1998), detektīva, ceļojuma romāna, zinātniskās fantastikas (Todorov, 1999) un fantāzijas (Simsone, 2010: 42) žanrā, kriptovēsturei tuvajā ezoteriskajā romānā (Todorov, 1999: 42; Simsone, 2008: 169), tāpat citu tipu romānos. B. Simsone raksta, ka galvenie akcenti, izmantojot meklējuma tēmu, atkarīgi no žanra:

„pasakas, arī literārās pasakas, meklējumā bieži galvenais ir atrodamais objekts (..), mītā uzsvērti pārvaramie šķēršļi (..), viduslaiku bruņinieku romānā akcentētas varoņa morāli ētiskās vērtības. Fantāzija šīs īpatnības apvieno, vienlīdz nozīmīgi ir gan vērtīgais priekšmets, gan pārbaudījumu virkne, gan varoņa iekšējā transformācija.” (Simsone, 2010: 6)

Cik lielā mērā kriptovēstures romāns šajā ziņā pieskaitāms fantāzijas žanram, secināms vēlāk, aplūkojot meklējumu ceļa secību, varoņa funkcijas un meklējamā priekšmeta vietu vēstījuma struktūrā, vienlaikus turot prātā, ka uzmanība galvenokārt veltāma stāstītāja skatpunktam un fokalizētāja pozīcijai, attieksmei pret vēstījumā iekļautajiem notikumiem.

Literāro sižetu savukārt veido ekspozīcija, sarežģījums, darbības kāpinājumi, kulminācija, atrisinājums, kas kopā veido cēloņsakarīgu notikumu virteni. V. Propp ir pirmais, kas, analizējot pasakas žanru, sāka pētīt nemainīgos vēstījuma elementus, konstatēdams, ka „nemainās darbojošos personu funkcijas, viss pārējais ir mainīgie elementi”<sup>100</sup> (Propp, 2000: 52) un iesaka salīdzināt vēstījuma struktūras. Dž. Kempbels un M. Eliade, (1999, pirmizdevums 1963) konstatējuši, ka varonis mītiskajos piedzīvojumos darbojas atbilstoši iniciācijas rituālu formulai „nošķiršana – iniciācija – atgriešanās” (Campbell, 1973: 30; pirmizdevums 1949). Varonim jānokļūst pārdabisku brīnumu pasaulē, jāsatiek pretspēki, tie jāuzvar un jāatgriežas, lai saņemtu atalgojumu.

**Ekspozīcija un darbības sākotnējais sarežģījums.** Dž. Kempbels meklējumu sižeta darbības sākotnējo sarežģījumu formulē kā došanos ceļā. Mītiskā vēstījumā nejaušības pēc atklājas agrāk nenojausta pasaule, indivīdu ierauj viņam neizprotamos notikumos (Campbell, 1973: 51). Kriptovēstures romānā galvenais personāžs uzzina par kāda noslēpuma esamību. K. Mosas romāna „Labirints” meklētāja Alise romāna ekspozīcijā atrod slepenu alu. Līdzīgi sākas A. Ašbaha „Jēzus video”, kur meklētājs izrok videokameru, kas zemē itin kā būtu gulējusi divus tūkstošus gadu. Līdzīgi ar negaidītu atradumu arheoloģisko izrakumu bedrē sākas T. Noksa romāns „Senatnes vārti”. Visos trijos darbos pretinieks cenšas noslēpuma lieciniekus ātri norobežot no tālākiem meklējumiem. Šajos gadījumos kriptovēsturē fantāzijas paralēlo mītisko pasauli nomaina pseidovēsturisku vai reālu vēsturisku notikumu pasaule, meklētājam tajā atklājas negaidīta mītiska dimensija.

Bieži par noslēpuma esamību meklētāju informē tā glabātājs – „Grāla sargātājs” – pirms savas nāves vai apstākļos, kādos nevar garantēt noslēpuma nodošanu nākamās sargātāju paaudzes pārstāvim. “Da Vinči koda” darbība, piemēram, sākas ar prologu, no kā lasītājs uzzina par slepkavību Luvrā. Upuris ir Žaks Sonjērs, muzeja kurators un mākslas zinātnieks, slepkava – Sīla, albīns mūks, katoļu organizācijas „Opus Dei” pārstāvis. Skaidri nodalīti

---

<sup>100</sup> „The functions of the actors are constant; everything else is a variable.” (Propp, 2000: 52)

„savējie” un pretinieki. „Da Vinči koda” vēstījums sākotnēji atbilst detektīva žanram. Tā kā upuris un slepkava ir zināmi, vēstījumu virzītājs ir atbilde meklējumi uz jautājumu, kāpēc noticis noziegums, kādi bijuši slepkavas motīvi („*whydunit*” tipa detektīvs), piemēram, romānos „Ģenēzes kods”, „Turīnas liķauts” u. c.

Pats „Da Vinči koda” Žaks Sonjērs nav galvenais personāžs. Struktūrā viņš pārstāv noslēpuma sargātāja posmu, nāves brīdī viņam noslēpums jānodod cilvēkam, kas spētu saprast nodotās ziņas nozīmi. Mīklainie slepkavības un vēsts atstāšanas apstākļi kopā ar romāna personāžiem lasītājam liek meklēt ne tikai slepkavas, bet arī noslēpuma sargātāja motīvus. Meklējumi aizved pie lielām, labi organizētām slepenām organizācijām kā meklētāju, tā viņu pretinieku pusē. Šeit zināmas paralēles ar fantāzijas žanru, kur darbība norisinās ikdienas pasaulei paralēlā, mītiskā pasaulē, kurā valda īpaši likumi (skat. Фрумкин, 2004).

Dīvainos apstākļos notikusi slepkavība un neparasta apkārtne „*whodunit*” (tulkojot no angļu valodas – „Kas to izdarījis?”) vai „*whydunit*” tipa detektīvā ir parasts līdzeklis lasītāja uzmanības piesaistīšanai. Kriptovēstures žanrā galveno uzmanību vērš uz apstākļu dīvainībām, ko nosaka kultūras, mākslas un reliģijas sfēras, to semiotika. „Da Vinči kodā” upura veidotais Vitruvija cilvēks notikuma vietā nonākušajiem romāna personāžiem, līdz ar to arī lasītājiem, var šķist tikpat neparasts kā degošs cilvēks, kas izlēcis pa logu Dž. Keisa romāna „Ģenēzes kods” (2006) ekspozīcijā, vai šķietami jucis mūks ratiņkrēslā, kas gluži vai nejaušam klostera apmeklētājam izstāsta noslēpumu F. Vandenbergas romānā „Sazvērestība Siksta kapelā” (2006). Minētās iezīmes atbilst detektīva vai trillera žanram. Līdzās satopami arhetipiskā iniciācijas rituāla elementi – ceļā uz gudrību adeptam jāiztur dažādi pārbaudījumi. Par kriptovēstures žanra specifisku iezīmi uzskatāms sižets, kur noziegums un tā risināšana nav galvenais uzmanības objekts. Drīzāk vēstījumā noziegumu nepieciešams iekomponēt, lai attaisnotu senā noslēpuma it kā nejaušo atrašanos. Romāna pasaulē noslēpuma pastāvēšana izaicina Vatikāna metavēstījumu, precīzāk, kristietības uzskatu par Jēzu Kristu kā Dieva dēlu, Svētās Trīsvienības daļu. Līdzīgus sižetus izmanto darbos, kas romāna pasaulē cenšas apstrīdēt svarīgu vēsturisku notikumu oficiālās interpretācijas (Фрумкин, 2004: 190–200). Kriptovēstures specifiku iespējams vispārināt kā metavēstījuma jeb oficiālās notikumu interpretācijas apstrīdējumu detektīvromāna vai vēsturiska romāna formā. Kriptovēsturē mīklu risināšana kļūst par sižeta galveno virzītājspēku, vēsturiskajā romānā – par fonu vēstures notikumu, personību un apstākļu skaidrojumam.

U. Eko „Fuko svārsta” (2001) kriptovēstures romāna parodijas ekspozīcijā galvenais personāžs un stāstītājs Kasaubons slēpjas muzejā un gaida nākam slepenās organizācijas pārstāvjus. Tie uzskata, ka Kasaubona un viņa kolēģu sacerētais Plāns (t.i., it kā iekodētā slepenā informācija) ir patiess. Romānā lietota gredzenveida kompozīcija, kas iepriekš pieminētajos kriptovēstures žanrā rakstītajos romānos nav novērota. Šāda vēstījuma struktūra darba noslēgumā lasītājam ļauj izprast ievada epizodes patieso nozīmi. Ievadā stāstītājs atskatās uz iepriekšējiem notikumiem, tālāk lasītājam piedāvā sekot darbībai tagadnē. „Fuko svārsta” personāžs hronoloģiskā secībā atceras notikumus, kā aizsākums ir pulkveža Ardenti izdevniecībā ienests manuskripts par Grāla meklētāju un Templiešu ordeņa tematiku. Manuskripta autoru pēc izdevniecības apmeklējuma atrod mirušu. Tas nozīmē, ka arī parodijā jāpieturas pie parodējamā žanra galvenajām iezīmēm.

**Vēstījuma izkārtojums laikā.** Hronoloģiski kriptovēstures romānu sižetiskās līnijas saistītas ar diviem vai pat vairākiem periodiem. Senāko notikumu apraksts paskaidro vēlākā periodā darbojošos personāžu rīcību un motīvus. Pagātnes notikumi saistīti ar pagrieziena punktiem kultūrā un vēsturē, piemēram, mūsu ēras sākumu un kristietības rašanos, albiģiešu krusta kariem vai renesanses periodu, kas atzīstami par būtiskiem sabiedrības pagrieziena brīžiem. Reizēm romāna ekspozīcijā vai pirmajā nodaļā var attēlot sākotnējo notikumu. Tā laikā kāds noslēpj informāciju vai artefaktu, iekodē tikai atsevišķām šī goda cienīgām personām izpaužamu informāciju. Tādu vēstījumu struktūra mēdz būt nevienmērīga tāpat kā ezoteriskā romāna gadījumā (Simsone, 2008: 172), bet atšķiras vēstījuma plūsmā iestarpināto populārzinātnisko apcerējumu raksturs: pirmajā gadījumā tie ir apcerējumi par ezoteriskiem fenomeniem, otrajā – vēsturisko notikumu alternatīvas interpretācijas, kas iepazīstina ar kultūrvēsturiskiem artefaktiem vai Baznīcas vēsturi.

Notikumi risinās paralēli pagātnē un laikā, kad pēc daudziem gadiem kāds meklētājam atklāj noslēpumu. Tad galvenais meklējumu sižets risinās hronoloģiski vēlākajā laikā. Kā piemērus šādam vēstījuma risinājumam var minēt S. Berija „Tempļa ordeņa mantojumu” (2007), E. Mārtužas „Pētera zvērestu” (2008), T. Noksa „Senatnes vārtus” (2009), R. Dībella „Sātana Bībeli” (2008) u. c. Darbība romānos sākas, attiecīgi, ar 1) Templiešu ordeņa pēdējā mestra Žaka de Molē tiesāšanu; 2) epizodi, kurā Pēteris I Vidzemē pie slepena avota satiek Martu Skavronsku, vēlāko Krievijas carieni; 3) žurnālista Roberta Latrela nokļūšanu liecinieka lomā, kad viņš, nejauši garāmejojot, atrod noslepkavotu Bendžamina Franklina

memoriālās mājas sargu; 4) klostera sētā sanākušus svētceļotājus noslepkavo satrakojiem mūks. Šie un līdzīgi piemēri norāda uz kriptovēstures romānu specifiku – lasītāja uzmanības piesaistīšana ekspozīcijā ne tikai dramatizē notikumus, bet tos arī saista ar sabiedrībai labi zināmu artefaktu vai vēsturisku personību. Apkopojot ekspozīcijas īpatnības, secināms: atšķirībā no fantāzijas žanra te meklētājam atklājas nevis no reālās pasaules pilnīgi neatkarīga mītiskā pasaule, bet gan mītiska dimensija reālās pasaules ietvaros.

**Darbības kāpinājums.** Atklājoties jaunai pasaulei, sākas iniciācijas cikls, kura laikā indivīds iegūst jaunu statusu, apgūst slepenas zināšanas. Dž. Kempbels raksta, ka pēc sliekšņa pārkāpšanas „varonis pāriet sapņu pasaulei piederīgā ainavā, kam raksturīgas dīvaini plūstošas, neskaidras formas”<sup>101</sup> (Campbell, 1973: 97). Varonim palīdz „sliekšņa sarga” padomi, amuleti, slepeni pārdabiskā palīga pārstāvji (Campbell, 1973: 97). Kriptovēstures pasaule nav maģiska, tomēr sliekšņa telpu pārstāv neparastas skaņas, gaisma vai izjūtas, kas ienākušas ikdienišķajā pasaulē. Iespējams, varonis nonāk tā sauktajā – Dž. Kempbela formulētā – „vaļa vēderā”, ko mūsdienu literatūrā aizstāj ala, pagrabs, pazeme, mežs, templis (Simsone, 2010: 78), kriptovēsturē tas var būt arī muzejs vai bibliotēka – sliekšņa telpa. Tās pārvarēšana prasa izlēmību darboties, pieņemt izaicinājumu, gatavību piepūlei. „Da Vinči koda” Lengdonu tajā brīdī uzmodina telefona zvans, skaņas un gaismas ir neskaidras. Arī R. Prūsis „Pētera zvērestā” pirms ieiešanas muzejā, kur viņš lasīs lekcijas, dzird tālīnas skaņas, parādās neskaidra nojausma par nezināmo. Vīzijas vajā Alisi „Labirintā”, kad viņa tikko atklājusi slēptu alu, jo patvaļīgi pārkāpusi oficiāli iezīmēto arheoloģisko izrakumu laukuma robežu. Dažos vēstījumos ir agrs rīts, romānā „Siksta kapelas sazvērestība” meklētājs ar uzdevumu sastopas klostera dārzā siltā pusdienlaikā – sliekšņa telpas izjūtu saasina cikliskā laika sakrālie pārejas periodi (pusdiena, pusnakts). Līdzīgas epizodes sastopamas arī citos kriptovēstures romānos.

Maģiskie palīgi ir attiecīgās nozares zinātāji – ar vēsturi un kultūru saistīti pētnieki, speciālisti. Darbības kāpinājums iezīmē konfliktu starp meklētāju un oficiālās varas pārstāvjiem, kas tomēr nav galvenie pretinieki. Fantāzijas žanrs te līdzīgs kriptovēsture romānam – meklētājs spiests iesaistīties meklējumos pret savu gribu (detektīvromānā turpretim lietu risināšana ir meklētāja brīvprātīga izvēle). Policija notikušajā nesaskata

---

<sup>101</sup> “...the hero moves in a dream landscape of curiously fluid, ambiguous forms, (...)” (Campbell, 1973: 97)

nozieguma pazīmes, vaino noziegumā pašu meklētāju, nav ieinteresēta lietā vai nevēlas palīdzēt citu iemeslu dēļ. Varas iestāžu atteikumu palīdzēt vai policijas neiesaistīšanos veicina fantāzijai tuvie, neparastie notikumu apstākļi: policija ir institūcija, kam jābūt saprātīgai, zinātniskai, apsūdzības pamato ar pierādījumiem, tai jāpārstāv zinātnisko domāšanas veidu. Policija nevar paļauties uz neskaidrām norādēm par noslēpuma esamību un sazvērestības teoriju atbalstītāju apgalvojumiem. „Da Vinči kodā” darbības kāpinājums sākas ar policijas aizdomām pret Robertu Lengdonu. Līdzās policijai, galveno personāžu apdraud arī „Opus Dei”, kā D. Brauna tekstā raksturo profesora Lengdona informācijas avots, “galēji konservatīva, kristiešu slepenā biedrība” (Brauns, 2004: 38). Tas pamato, kāpēc simboļģijas profesors spiests lietu izmeklēt pats, tomēr ne gluži bez citu palīdzības. Palīgs atrodas Sofijas Nevē, Žaka Sonjēra mazmeitas un Francijas Valsts policijas kriptogrāfes personā. Viņa ir ieinteresēta vectēva lietas atrisinājumā, bet no policijas negūst atbalstu tāpat kā Roberts Lengdons, tāpēc sadarbojas ar profesoru.

Darbības kāpinājums satur sižeta pagrieziena ceļā uz noslēpuma atslēgu; tādu pavedienu ir vesela sērija. Lengdons un Sofija pētot mākslas darbus, tajos atrod iekodētas ziņas, piekļūst nākamajiem informācijas avotiem, risina mīklas. Pa pēdām seko to pašu noslēpumu meklējošie slepkavas. Skrējienā pēc meklējamā objekta iesaistītais galvenais personāžs un viņa pretinieks kriptovēsturē ienes trillera iezīmi. Citu pēc citas viņiem jāatrod atslēgas, kas ļautu nokļūt pie nākamām atslēgām. Darbība sasniedz kulmināciju, kad pēc uzdevumu izpildes atrasts Svētais Grāls vai tā funkcionāls aizvietotājs.

**Kulmināciju un atrisinājumu** Dž. Kempbels raksturo kā brīdi, kad jāuzveic pretinieks, „visai šķēršļi un cilvēkēdāji pārvarēti”<sup>102</sup> (Campbell, 1973: 109). Izskatīti arī tādi meklējumu sižeta momenti kā varoņa atteikšanās atgriezties, maģiskā bēgšana, sliekšņa šķērsošana atpakaļceļā (Campbell, 1973: 37-38). Svētā Grāla meklējumu sižetu kriptovēsturē var uzskatīt par meklējumu sižeta profanēto versiju, kas no pasakas mītiskā varianta atšķiras ar maģisko palīglīdzekļu un varoņu transformēšanās spēju raksturu. Minētais satur arī „maģisko bēgšanu”. Burvju paklājus un nūjiņas aizvieto lidmašīnas un mobilie telefoni – zinātnes un tehnoloģiju sasniegumi, kuru darbība ir racionāli izskaidrojama. Tiesa, arī masu kultūrā izmantotie „maģiskie palīglīdzekļi” jeb modernās tehnoloģijas prasa no meklētāja spējas, kas

---

<sup>102</sup> „all the barriers and ogres have been overcome” (Campbell, 1973: 109)



pa spēkam ir tikai augstākās klases autobraucējiem, sportistiem un speciālistiem. Brūkot alai, templim, muzejam, kriptovēstures meklētāji dzīvi izklūst no drupām, kas sadragā pretiniekus, taču līdz nepaspēj paņemt ne Grāla objektu, ne pierādījumus par tā eksistenci. Kulminācijā risinās pēdējā cīņa ar pretinieku, Svētā Grāla objekts ir atrasts, bet beigās to atkal zaudē un noslēpums paliek paslēpts. Galvenā personāža dzīvība ir glābta uz Svētā Grāla rēķina, tiesa, pavīd mājienu uz cita Grāla pastāvēšanu. „Da Vinči kodā” Marija, Sofijas vecmāte, Lengdonam saka: “Man žēl, ka pēc visa jūsu smagā darba, jūs pametīsiet Rozlinu bez īstām atbildēm” (Brauns, 2003: 482). Ir iespējams nošķirt varoņa gaidīto un reālo atalgojumu. Šajā gadījumā Lengdons neiegūst Svēto Grālu kā taustāmu objektu, bet kā Sofijas draudzību („princeses roku”) un īpašas zināšanas („pusi karaļvalsts”). Pēdējās romāna lappusēs Lengdons skatās uz Apgriezto Piramīdu un stāstītājs ieminas par noslēpumu zem tā virsotnes. Šādi saskaņota romāna pasaule un lasītāja reālā pasaule, leģitimēts romāna vēstījums. Grāla objektam, atšķirībā no parastās bagātības, piešķir sakrālu nozīmi, objekts saistīts ar reliģiskiem uzskatiem un to revidēšanu – vai nu Veco, vai Jauno derību, apokrifu tekstiem, to skaidrojumiem, marginālu sektu un grupējumu idejām.

Mūsdienu kultūrvaronis pārstāv ideālu – dzīvē un darbā pilnā mērā izpaustas cilvēka potenciālās iespējas. Kriptovēsturē mītiskais briesmonis pārvērties piezemētākā pretiniekā – radikāli noskaņotā reliģiskā fanātikā, slepenas biedrības pārstāvī. Kriptovēstures romāna meklējumu sižeta pamatā nav pārejas no viena vecumposma nākamajā, bet ir individuālā iniciācija, kā rezultātā „viens no mums” ir pacēlies augstākā zināšanu līmenī, kas adeptam nodrošina līdzīgu statusu kā pirmatnējā sabiedrībā dziedniekam, burvim vai valdniekam (Kursīte, 1996: 30). Mūsdienu ekvivalents ir zinātnieks, sabiedrības uzvedību regulējošu ideju virzītājs, varas „pelēkais kardināls”, kas tālāk darbojas ne vairs atklāti, bet izmantojot plašākai publikai nepieejamas zināšanas.

Kriptovēstures romānos nav paredzēts Dž. Kempbela pētītais meklējumu sižeta variants, kur potenciālais varonis varētu atteikties no cīņas (Campbell, 1973: 59), tā pats kļūstot par upuri. Atteikšanās no cīņas ar pretinieku nozīmē atteikšanos no meklējumu ceļa, tāpēc šāds gadījums vairs nav uzskatāms par kriptovēstures romānu. Tādu sižeta pagriezienu var sastapt Latvijas lokālajā Svētā Grāla mīta versijā A. Beināres romānā „Kaupo un Svētais Grāls” (2006). Pretēji tradicionālajām Svētā Grāla mīta versijām ar sakrālā objekta meklēšanu kā obligātu nosacījumu, vienu no Grāla mīta nemainīgajiem elementiem, šajā romānā Grāla

kausu ieliek Kaupo rokās (Beināre, 2006: 127–129). Atšķirībā no Svētā Grāla meklējumu sižeta bruņinieku, piedzīvojumu vai kriptovēstures romānā, atbilstoši kristīgajai paradigmai Svētais Grāls jeb sakrālais objekts nav jāmeklē, jo Kristus atnāk pats, viņš tikai jāpieņem. Iniciācijas aktu – noslēpuma atklāšanu – aizstāj kristīšanās. Par Svētā Grāla nozīmi pieņemot kristīgo ticību, romāna stāstītājs mītiskā kontekstā varoni padara nespējīgu iegūt nākamajam garīgajam līmenim nepieciešamās zināšanas patstāvīgi, līdz ar to guvums nevar palīdzēt ne varoņa ciltij, ne dod labumu pašam Kaupo. Rezultātā gan varonim, gan viņa ciltij jāiet bojā. Šajā gadījumā rezultāts vēlreiz apstiprina Dž. Kempbela atklāto meklējumu sižeta likumu – potenciālajam varonim vai nu uzdevums jāveic, vai jāiet bojā, respektīvi, meklētāja dzīve turpinās esošajā statusā, bet, skatot no nākamā garīgās attīstības līmeņa, viņš, ja tā varētu teikt, ir miris dzemdībās.

Kriptovēstures romānu sižetā meklētājiem atšķirībā no dažiem citiem meklējumu sižetiem nav iespēju atteikties no atgriešanās ikdienas pasaulē. Ja fantāzijas un zinātniskās fantastikas žanrā vai pasakā pastāv autonomas paralēlās pasaules, kur varonim vispirms jāiekļūst, bet pēc tam jāatgriežas, lai ieguvumu izmantotu apkārtējās sabiedrības labā (Campbell, 1973: 193), tad kriptovēstures romānā paralēlā pasaule pastāv atsevišķu notikumu, faktu alternatīvās interpretācijās tajā pašā ikdienišķā pasaulē. Paralēlā, agrāk mītiskā, tagad profanētā pasaule meklētājam atklājas, kad, izmantojot jauniegūtās zināšanas, viņš spēj uz jebkuram pieejamiem faktiem paraudzīties no cita skatpunkta, tāpēc nepastāv iespēja fiziski neatgriezties no jaunatklātas „paradīzes”.

**Meklētāja tēls un tēlu sistēma.** Kriptovēstures romāna meklētāja tēlam (meklētājam) piemīt dažas specifiskas iezīmes, salīdzinājumā ar mītisko varoni, kam, kā norāda mītu pētnieks Ē. Meletinskis, piedēvē dievišķu izcelsmi un apvelta ar pārdabiskām spējām (Meletinsky, 1998: 18). Parasti viņš (retāk – viņa) ir fiziski labi attīstīts, ar specifiskām, ekskluzīvām iemaņām. Noslēpumu uztic tikai cilvēkam, kas spēj saprast tā nozīmi. Sižetā ievītās semiotiskās mīklas no meklētāja prasa, lai tas ne tikai darbotos kā izmeklētājs, bet būtu arī intelektuālis ar izcilu izglītību – koledžas pasniedzējs, profesors, vēsturnieks, mākslas zinātnieks vai salīdzinošās literatūrzinātnes speciālists, augstas klases žurnālists, pieprasīts rakstnieks. Piemēram, Roberts Lengdons nosaukts par simbolģijas profesoru par spīti tam, ka nepastāv tāda zinātnes apakšnozare kā „simbolģija”. Autoram tāds apzīmējums ļauj veidot meklētāja tēla izredzētības auru un koncentrēti informēt lasītāju par profesora nodarbošanos,

jo nespēciālists var neorientēties šajos jautājumos un nezināt, ar ko nodarbojas semiotiķis. Galvenā personāža vecums var būt ap 40–50 gadiem, jo autoram romāna tekstā jāpamato, kā apgūtas mīklu minēšanai nepieciešamās prasmes un iemaņas un kā tas nākas, ka personāžs joprojām ir tik labā fiziskajā formā, lai spētu paveikt visu vajadzīgo, kas ļauj nokļūt pie noslēpuma atslēgas. Sieviešu tēlu vecums variē no ~25 līdz ~45 gadiem, no tām jaunākās nesen ieguvušas ekskluzīvu izglītību, bet vecākās ir savas nozares vadošās speciālistes. Līdzīgi skatāma Sofijas māka atšifrēt kodus „Da Vinči koda” – desakralizēta dievišķā varoņa paraugs mūsdienās pārveidotajos mītos. Ja mītā varonis darbojas kā starpnieks starp dievu un cilvēku pasauli (Meletinsky, 1998: 18), tad kriptovēsturē meklētājs ir starpnieks starp laju un speciālistu, ikdienas pieredzi un mitoloģizētu laicīgo un garīgo varu mūsdienu pragmatiskajā un utilitārajā vidē, kur izredzētību nosaka nevis par dievišķu uzskatīta izcelsme, bet par ekskluzīvu pasniegta izglītība (Oksforda, Kembridža, Hārvarda). Šajā ziņā kriptovēstures romāna vēstījums atzīstams par desakralizētas varoņfantāzijas paveidu.

Mītiskajam varoņa un viņa palīga pārim zaudējot sakrālo sēmu, veidojas arī detektīvromāna klasiskais pāris – detektīvs un viņa palīgs. Reizēs, kad vēstītājs ir palīgs, kas par notikumiem stāsta pirmās personas formā, lasītājs parasti identificējas ar detektīva palīgu un novēro detektīvu viņa darbā. Spriedzi uztur jautājumi: 1) vai detektīvs atklās noslēpumu; 2) vai pretinieki apturēs detektīvu un viņa palīgu, pirms viņi atradīs nākamo norādī. Trešajā personā rakstītā „Da Vinči koda” stāstītāja skatpunkts piedāvā iejusties galvenokārt Roberta Lengdona, līdzās viņam – arī Sofijas ādā. Līdzīgi T. Noksa romānā „Kaina zīmes” darbojas Deivids un Eimija. Viņas uzdevums ir Deividu iepazīstināt ar vietējiem apstākļiem. E. Mārtužas „Pētera zvērestā” Annai Katrīnai (noslēpuma mantiniecei, IT jomas pārzinātājai) līdzās ir veseli divi speciālisti – Ronalds Prūsis (vēsture, folklorā) un Benedikts (jurisprudence, kriminālmeklēšana). Citur arheologi („Senatnes vārti”, „Labirints”) sastrādājas ar žurnālistiem, slepeno dienestu vai policijas pārstāvjiem. Detektīvs un palīgs veido komandu, kam kopā piemīt visas noslēpuma atrisināšanai nepieciešamās iemaņas un resursi.

Kriptovēstures romāna tēlu sistēmā svarīga ir Svētā Grāla jeb noslēpuma sargātāju grupa. Situācija, kad trūkst uzticamu avotu, ir labvēlīga slepenu organizāciju kā arhetipiska pretspēka iesaistīšanai sižetos. Trūkumi citādi labi pamatotās zināšanās skaidro, kāpēc noslēpumu sargājošo spēku vidū sastopamas organizācijas sākot ar Sionas Prioriju Maikla Beidžena (*Michael Baignet*) un viņa kolēģu Ričarda Lī (*Richard Leigh*) un Henrija Linkolna

(*Henry Lincoln*) rakstītajā „Svētās asinis un Svētais Grāls” (1983) un brīvmūrniekiem “Da Vinči kodā” līdz Sinklēru dzimtai no Skotijas, Daņecku dzimtai Latvijā vai zinātniskajai fantastikai raksturīgajam „trakā zinātnieka” tēlam, piemēram, “Ģenēzes kodā”, „Kaina zīmēs” u. c. Bieži romāna pasaulē Svētā Grāla sargātāju grupu pārstāv Tempļa Ordeņa bruņinieki. Iespējams, tā ir Svētā Grāla mīta kontekstā visbiežāk pieminātā organizācija. Ordenis, kas beidza pastāvēt jau 1307. gadā, aiz sevis atstājis auglīgu augsni leģendām un populāriem pārspriedumiem. Teorijas par nekad neatrasto Tempļa ordeņa bagātību raksturu, kur hipotētiski ietilpis arī Svētais Grāls, to likteni un atrašanās vietu nav pierādītas un pierādāmas. Literārās fantāzijas dažādām leģendu versijām cenšas piešķirt globālu un nereti pat kosmisku raksturu. Piemēram, darbā „Svētā Grāla sargātāji” (2004) Marks Amaru Pinkhams (*Mark Amaru Pinkham*) piedāvā hipotēzi, ka Tempļa Ordeņa bruņinieki Svēto Grālu esot saņēmuši no tā sargātāju līnijas Šrilankā (Pinkham, 2004), rinda darbu saistīta ar kādreiz kataru apdzīvotajiem Francijas dienvidu reģioniem, nereti vēstījumos iesaistīta Āfrika, Austrālija, Kanāda. Slepenu organizāciju iesaistīšana darbībā uzskatāma par kriptovēstures iezīmi, kas palīdz uzturēt noslēpumainību un, kas vēl svarīgāk, palīdz vēstītājam metavēstījuma dekonstruēšanā, savukārt globālā ģeogrāfija vēstījumā ienes mītiskajai telpai raksturīgo pasaules viengabalainību un vienotību. Meklējamais objekts katrā no romāniem satur potenciāli nāvi nesošu noslēpumu, ko atklājot varētu apšaubīt sabiedrisko institūciju pastāvēšanas leģitimitāti. Neatkarīgi no Grāla sargātāju grupas nosaukuma, pretinieka lomā parasti darbojas Romas Katoļu baznīca, retāk nacistiskās Vācijas ideju mantinieki. Secināms: vispārināti konflikts pastāv starp sabiedrības pašreizējo stāvokli regulējošo metavēstījumu un alternatīvo vēstījumu, kas sevī nes spēju mainīt šo metavēstījumu.

Aplūkojot fantāzijas žanru, B. Simsone raksta, ka tajā „Merlina arhetips sniedz varonim (Artūram, Aragonam, Harijam) derīgus padomus, pats nebūdam ieinteresēts varā, bet nozūd pārbaudījumu mirkļos, atļaujot topošajam ķēniņam pierādīt sevi” (Simsone, 2010: 159). Kriptovēstures romānā gudrā padomdevēja jeb Merlina arhetips ne tikai pakāpjas malā, bet ir fiziski miris. Pārstāvēdams Grāla sargātāju grupu, daļēji tas pārklājas ar noslēpuma atstājēja tēlu. Tādi ir Žaks Sonjērs „Da Vinči kodā”, vectēva brālis, vecais mežsargs Daņekcis „Pētera zvērestā”, kas paši audzina mazmeitas, lai tām iemācītu vēlāk noderīgās zināšanas. K. Mosas romānā „Labirints” meklētājai Alisei tante atstāj mantojumu un dažas neskaidras norādes uz tā saturu, līdzīgi rīkojas Deivida vectēvs „Kaina zīmēs”.

**Apkārtne, atribūtika, Grāla objekts.** Vēl viena specifiska kriptovēstures žanra iezīme ir atribūti, kuros iepriekšējie Grāla sargātāji iekodējusi noslēpuma atrisināšanai nepieciešamās zīmes un ziņas: rietumu sabiedrībā plaši atpazīstami mākslas darbi, vēstures leģendas, populāri artefakti, arhitektoniski veidojumi, slaveni cilvēku dzīves fakti. Priekšmetos, pie kā nonāk meklētāji, – klasiskas gleznas, skulptūras, literāri darbi, pat muzikāli sacerējumi – viņi pamana okultas ģeometriskas figūras, ornamentus, šifrus un slēptus vēstījumus. Arhitektonisko piemēru vidū minama pilsētiņa Renne le Šato Francijas dienvidos, Rozlinas kapela Skotijā, ēkas Jaunskotijā, Šartras katedrāle, Luvras Apvērstā Piramīda un pati Luvra ar tajā atrodamiem mākslas darbiem, citi slaveni muzeji, klosteri un baznīcas, Ēģiptes piramīdas, jebkuras slepenas telpas, Latvijā – Alūksnes apkaime, Kuldīgas pils, bijušā Kurzemes katla teritorija, jebkura cita pils, baznīca vai zīmīga vieta, kam teorētiski vai hipotētiski tuvumā varētu būt nokļuvuši tempļieši. Galvenā metode, ko meklētājs izmanto kodu šifrēšanā, ir uzskatīt par pierādījumiem līdzības un hipotētiskas saistības. Pagātnē radušos reliģisko motīvu, iepriekš slēptu vai nezināmu faktu pastāvēšanu attaisno ar agrāk nepieejamajām mūsdienu tehnoloģijām un zinātnes atklājumiem, sevišķi ģenētikā un informācijas tehnoloģijās.

**Svētā Grāla mīta galvenais elements ir sakralizēts meklējamais objekts,** kā būtība meklētājiem atklājas pašā meklējumu gaitā; kriptovēstures romāna stāstītājam tas ir meklējams un romāna pasaulē atrodams objekts. Svētā Grāla tēls nav skatāms kā atsevišķs objekts, drīzāk **tipoloģiski līdzīgu tēlu vai atribūtikas kopums, kriptovēstures romāna specifiska iezīme.** Kriptovēstures stāstītājiem raksturīgi apgalvojumi, ka Svētā Grāla izcelsme slēpta tīšas sazvērētības rezultātā un ka tikai daži īpaši atlasīti sargātāji zina tā patieso nozīmi. Vēstījumos stāstītāji pēc saviem ieskatiem Grāla objekta interpretācijas izmanto vēsturiskas netaisnības labošanai par labu kādai no oficiālās varas atstumtai vai agrāk nepretendējušai grupai (etniskai – latvieši romānā „Pētera zvērestā”, baski un kagoti romānā „Kaina zīmes”; sievietes romānā „Da Vinči kods”, „Labirints” u. c.; reliģiskai – dievturi romānā „Pētera zvērests”, katarī – „Labirints”, u. tml.). Daļā kriptovēstures vēstījumu Svēto Grālu kā atsevišķu tēlu nemin. **Svētais Grāls kā tēls transformējies atbilstoši mitoloģiskās domāšanas principiem (pēc analogijas, līdzības, metonīmijas) un kriptovēstures romānā ietverts kā tipoloģisks un funkcionāls analogs, ko par tādu padara žanra konvencijas ar tam raksturīgo tematiku un vēstījuma stratēģijām.** Atšķirībā no kriptovēstures romāniem,

vēsturiskos romānos galvenā nav kodu šifrēšana un tīši atstātu mīklu minēšana, lai meklētājus aizvestu līdz nākamajai „atslēgai”, bet gan lasītāja iepazīstināšana ar attiecīgā laikmeta notikumiem un to interpretācijām no mūsdienu stāstītāja skatpunkta. Artefaktos iekodētie pavedieni kriptovēstures romānā kalpo par instrumentu hipotētiski zuduša sākotnēja mīta rekonstrukcijai.

**Centrālie Svētā Grāla mīta vēstījumā iekļautie notikumi ir sakrāla rakstura objekta noslēpšana sižeta ievadā vai sākotnējā darbības sarežģījumā un atrašana kulminācijā.** Būtisks kriptovēsturei ir noslēpums, ne tikai iekodēts senos artefaktos, bet arī tāds, kas atradējam nodrošina potenciālu varu pār romānā tēloto pasauli. Meklētājs kvalificējams kā desakralizēts mītiskais varonis, kas pārtapis nedaudz uzlabotā „viens no mums” versijā. Kriptovēstures ekspozīcija prasa pamatojumu meklētāja iesaistīšanai sižetā, bet nobeigums – pamatojumu, kāpēc reālajā pasaulē pēc atklājuma nav mainījies metavēstījums. Elements, ko kriptovēsture aizņemas no detektīva žanra, ir detektīvam un viņa palīgam risināma problēma, nesāņemot palīdzību no varas pārstāvjiem. Fantāzijas žanrs ietekmējis kriptovēstures romāna telplaiku – meklētāji sastopas ar ikdienišķajai paralēli pastāvošu pasauli, tomēr tā nav pilnīgi autonoma kā fantāzijas žanrā. Atšķirībā no fantāzijas žanra, darbības vietas ir lokalizējamas uz kartes. Nereti stāstītāji atstāj pat ļoti precīzas ģeogrāfiskās norādes, tādējādi mudinot lasītāju uztvert teikto kā reālās pasaules faktu.

## 2.2. METAVĒSTĪJUMS UN INDIVIDUĀLU VĒSTĪJUMU LEGITIMĀCIJA

### 2.2.1. METAVĒSTĪJUMA LEGITIMĀCIJAS FUNKCIJA

Metavēstījuma, tāpat kā mīta, svarīgākā funkcija ir vēstījumu un uz to pamata veidojušos vai veidoto sabiedrisko institūciju legitimācija – pārbaude, vai vēstījumi atbilst valodu „spēles notikumiem”, tātad, vai tie uzskatāmi par patiesiem. Stāstītāji redz sevi un Cītu, stāsta par to, ko redz, pārbauda, neapzināti pārliecinās, vai viņi redz „pareizi”. Lasītājs bieži pat nepievērš uzmanību tam, ka stāstītājs apkārtējo pasauli saskata un atstāsta veidā, kas tuvs oficiāli pieņemtajam. To, iespējams, pamana tikai noteikumu pārkāpšanas gadījumā. Spēlējot „spēli” atbilstoši noteikumiem, stāstītājs pasaulē jūtas droši. Autori gan mēdz lauzt konvencijas,

pārkāpt noteikumus, provocēt lasītāju, tomēr, lai to darītu, tradīcijas un konvencijas jāapzinās, tikai pēc tam iespējams salīdzināt un noteikt, vai „spēle” notiek pēc tiem un, attiecīgi, vai vēstījumi uzskatāmi par „noteikumiem atbilstošiem”, „patiesiem”, leģitīmiem.

Pēc definīcijas leģitimācija „ir process, kura rezultātā likumdevējs kļūst tiesīgs pasludināt šo likumu par normu” (Liotārs, 2008: 21). Galvenie jautājumi vēstījumu leģitimācijas kontekstā ir:

- 1) kurš un uz kāda pamata būtu tiesīgs noteikt, kas ir leģitīmi;
- 2) kā notiek vēstījumu leģitimācijas process, un
- 3) kas notiek gadījumos, kad netiek ievēroti „noteikumi” vai kad reiz leģitīmais vēstījums izrādās nefunkcionāls.

Literāros darbos, kur autoriem jāievēro mākslinieciskās kompozīcijas likumi, vēstījumus pielāgo literāro darbu veidošanas noteikumiem, žanru konvencijām, tradīcijai. Vēstījumu leģitimācija nepieciešama, lai sabiedrība varētu pastāvēt, tomēr tā stāstītājam nav uztirojama ar varu, tāpēc jādomā, ka vienošanās par leģitimitāti notiek slēptā veidā. Vajadzētu noskaidrot, kā tas notiek.

**Leģitimētāja autoritāte.** Domājot par leģitimācijas jēdzienu, pirmās prātā nāk varas iestādes, likumi, noteikumi, regulas, uz kā pamata darbojas oficiālas institūcijas. Vēstījumu sistēma ir atvērta, nelineāra, mainīga, plūstoša, tādas sistēmas ietvaros leģitimācijas tiesības netiek piešķirtas ar likumu, vēstījumu leģitimācijas norisi nav iespējams paredzēt, noteikt konstitūcijās, likumu kodeksos, noteikumu krājumos, pat ne rokasgrāmatās ar nosaukumiem „Kā uzrakstīt bestselleru” vai „Kā 10 minūtēs kļūt par rakstnieku”. Sabiedrībā veidojas grupas, nogrupējumi un viedokļu kopienas, bet katrai no tām par vieniem un tiem pašiem faktiem un notikumiem ir savi vēstījumi jeb, kā teiktu M. Bahtins, pat viena literāra darba ietvaros vērojams daudzbalsīgums jeb polifonija (*heteroglossia*). Sabiedrības dažādas grupas it kā diskutē cita ar citu pat viena stāstītāja vēstījumā. Tāpat sabiedrības institūcijām – zinātnei, ģimenei, draugu kopām, interešu grupām, pat dzimumam – ne vienmēr ir izteikti stingras robežas. Katrā kultūrā pastāv savi vēstījumi, piemēram, par to, kas uzskatāms par ģimeni – māte un bērns, geju pāris vai varbūt plašs klans, kas apvieno trīs, četras paaudzes. F. Liotārs raksta:

„...ja zināšanas leģitimē metastāstījums, kas implicēti ietver sevī vēstures filozofiju, tad jājautā arī, kāds ir sociālo saiti pārvaldošo institūciju attaisnojums –

arī tām jātiek leģitimētām. Tādējādi izrādās, ka tāpat kā patiesība, arī taisnīgums atsaucas uz kādu lielo stāstījumu.” (Liotārs, 2008: 8)

Zinātnieka statusu noteic akadēmisko grādu piešķiršanas kārtība, par ģimenes jēdzienu var diskutēt jau plašāk, lai arī to formulē Civillikums, toties tādu izteikumu nozīmi kā „mans hobijs ir vēsture” vai „viņš ir rakstnieks” nosaka tikai darbību konteksts un attiecīgās personas un apkārtējo stāstījumi un izturēšanās.

Tāda vēstījumu daudzveidība vienas sabiedrības ietvaros, no vienas puses, Ž. F. Liotāram ļauj turpināt L. Vitgenšteina ideju par valodu spēlēm un apgalvot, ka vēstījumu leģitimācija ir „spēlētāju vienošanās (eksplicētas vai ne) priekšmets” (Liotārs, 2008: 25–26), un ka „vietējie stāsti” jeb „mikronaratīvi” ir tie, kas leģitimē valodas spēles. L. Vitgenšteins „*Tractatus Logico-Philosophicus*” noslēgumā raksta, ka vārdu nozīmi veidojot to funkcijas konkrētajā valodu spēlē. Ž. F. Liotārs secina, ka izteikuma nozīme un patiesība ir relatīva, to veido valodas prakse (Liotārs, 2008: 88), dažādu grupu valodas spēlēm var trūkt kopīga pamata, jo valodas spēļu vidū valda konkurence un sacensību gars (Liotārs, 2008: 34). Uz šī pamata G. Vards piebilst, ka sabiedrība sadalījusies nebeidzamos fragmentos (Ward, 2003: 215). Seijeds Mādi Sadžadi (*Seyed Mahdi Sajjadi*), skaidrojot Ž. F. Liotāra „mazo vēstījumu” konceptu, atsaucas uz viņa izvirzīto principu “varenība dod tiesības”: „...ikviens patiesību un nozīmi var izveidot pats”<sup>103</sup> (Sajjadi, 2008). E. Saids līdzīgā kontekstā atsaucas uz Frīdrihu Nīči (*Friedrich Nietzsche*), kas atbildē uz jautājumu par patiesības būtību uzskata, ka patiesība ir „mobila metaforu, metonīmijas un antropomorfismu armija – īsumā – tādu attiecību summa, ko poētiski un retoriski vairo, maina vietām un izdaiļo (...)”<sup>104</sup> (Said, 1985: 39). Sekojot šādam principam „patiesība”, „zināšanas”, to nozīme kļūst amorfa, plurāla, sabiedrība – vismaz teorētiski – zaudē centru un satvaru.

Praksē redzams, ka faktiski sabiedrības turpina pastāvēt, tāpēc secinām, ka ja arī daudzi tajās ietilpstošie indivīdi jūtas zaudējuši stabilitāti un saikni ar centru, viņi neapzināti turpina paļauties uz to. Tomēr arī daudzajiem vēstījumiem nepieciešams kas kopējs, lai vēl būtu iespējams uzskatīt, ka tā ir viena un tā pati sabiedrība, viena vēstījumu sistēma. Spēlētāju vienas sabiedrības ietvaros ir daudz, katru no vēstījumiem stāstītāji pielāgo savas grupas

---

<sup>103</sup> „... anyone can create truth and meaning himself or herself.” (Sajjadi, 2008)

<sup>104</sup> „What is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms – in short, a sum of relations, which have been enhanced, transposed and embellished poetically and rhetorically (...)” (Said, 1985: 39)



ikdienišķajām vajadzībām. Šādu mainīgu zīmju un nozīmju sistēmu var ietekmēt, bet ne regulēt. Nekādi nevar apgalvot, ka leģitimācijas tiesības pienāktos kādai nelielai, autoritatīvai sabiedrības grupai vai pat atsevišķām personām. Jāsecina, ka vēstījumu – tas attiecas kā uz metavēstījumiem, tā mītiem, kad tie pilda leģitimācijas funkcijas – leģitimācijas tiesības kopumā pieder mainīgam, pašregulējošam kolektīvam. Ja lielākā daļa kādas sabiedrības grupas izteikumu lieto pieņemtā nozīmē, šo nozīmi nākas ņemt vērā arī pārējai sabiedrības daļai un, iespējams, ar laiku jauno nozīmi ievēro arī citas grupas, kas nonāk saskarsmē ar pirmo. Par autoritātēm – likumdevējiem, zinātniekiem, viedokļu līderiem – piešķirtām leģitimācijas tiesībām var runāt tikai atsevišķos diskursos, turklāt arī tad viņiem jāpakļaujas tiem pašiem kolektīva izveidotajiem noteikumiem.

**Leģitimācijas process.** Turpinot analogiju ar likumdošanas procesu, var iedomāties, ka vēstījuma leģitimācija sākas ar likumdošanas iniciatīvu, ko apstiprina vai noraida pēc likuma priekšlikuma iesniegšanas. Vēstījumu sistēmā likumdošanas iniciatīvas līdzinieks būtu „mazais” vēstījums, kas, kā apgalvo F. Liotārs, „joprojām ir radošās izgudrošanas forma *par excellence*, un visvairāk jau zinātnē” (Liotārs, 2008: 128–128). Pati vēstījuma leģitimācija un aprobācija nav paredzēta nekādos procesuālos likumos un noteikumos, drīzāk to var raksturot tāpat, kā britu pētnieki A. Benets un N. Roils apraksta literāra darba kanonizācijas ceļu:

„...procesam, ko mēs saucam par kanonizāciju, galvenais ir mutācija: lai notiktu kanonizācija, tekstu jāamanto, jāpārveido, uz to jāatbild, jādeformē, jāattīsta un jāimitē tālākajos tekstos, literārajās un citās tradīcijās, ko dzemdē lasīšanas procesā.”<sup>105</sup> (Bennett, Royle, 2009: 259)

Kā jau teikts, vēstījuma leģitimācija ir kolektīvas vienošanās jautājums, turklāt vienošanās ir spontāna, kultūrā iekļāvusies, neapzināta.

L. Vitgenšteina un pēc viņa Ž. F. Liotāra pieminētās „valodu spēles” veido dažādu tipu izteikumi, kur “..katru no dažādajām izteikumu kategorijām jāvar klasificēt pēc noteikumiem, kas raksturo, kādas ir to īpašības un kā tās var lietot, gluži tāpat kā šaha spēli definē noteikumu kopums, kas nosaka figūru īpašības jeb veidu, kā pieņemts tās pārvietot” (Liotārs, 2008: 25), piebilstot, ka „bez noteikumiem nav spēles” (Liotārs, 2008: 25–26). Tāds vēstījumu sistēmas ietvaros izveidojušos noteikumu kopums pēc būtības ir kolektīvs vēstījums –

---

<sup>105</sup> „Mutation, in this respect, is central to the process that we call canonization: for canonization to occur, a text must be inherited, transformed, responded to, deformed, developed, and imitated – in future texts, in the literary and other traditions to which it gives birth, in being read.” (Bennett, Royle, 2009: 259)

metavēstījums – par to, kā spēlējama attiecīgā spēle. Tā kā spēlētāju daudz, ir gan tādi, kas ievēro spēles noteikumus, gan tādi, kas mānās vai cenšas savā labā mainīt noteikumus. Stāstītāji šādi rīkojas ne jau ļaunprātības dēļ, drīzāk tādēļ, ka rīkošanās atbilstoši pieņemtajiem noteikumiem kādā ziņā traucē, neļauj paust viedokli, izrādās nefunkcionāli.

Noteikumu pārkāpumiem ir divas sejas. Lai spēle turpinātu pastāvēt, jābūt noteikumiem un spēles dalībniekiem tie jāievēro. Toties, ja pieņem, ka visi skrupulozi ievēro noteikumus, bloķētas jebkādas attīstības iespējas. Pieņemto noteikumu pārkāpumu aspektā mulsina fakts, ka tieši novirzes no vispārpieņemtajām „normām” rakstniekiem ļauj atrast svaigu izteiksmes veidu un izvairīties no klišejām. Sevišķi postmodernisma darbos raksturīgi provocēt lasītāju – kā māksliniecišķās izteiksmes līdzekļus (pat ja tie lietojami tikai vienreiz), izmantot epatāžu, vienkāršrunu, tabu tematus. Laika gaitā pieļaujamās robežas nemitīgi mainās. Rodas jautājums, kā sabiedrība un mākslinieki nosaka robežas, kurās mākslas darba radītājam tomēr būtu jāiekļaujas. Ignorējot valodu spēles nosacījumus, piemēram, lietojot vārdus mērķauditorijai nepieņemtā nozīmē vai par kādu vēstures faktu runājot no neparasta redzespunkta, indivīds riskē palikt nesaprasts, izņemot, ja viņš/-a savu skatījumu kārtīgi izskaidro citiem „spēlētājiem”. Tā kā šāda skaidrošana var būt visai darbietilpīga, ir apdraudēta sistēmas funkcionalitāte, tāpēc ekonomiski izdevīgāk, ja tā var teikt, ir lietot vairākuma pieņemto vārda nozīmi. Tas nozīmē, ka vēstījumu sistēmas ietvaros notiek nepārtraukta cīņa starp noteikumu ievērošanu un pretošanos tiem (skat. arī Paul de Man, 1996: 355–371), vēstījumu funkcionalitāti un nefunkcionalitāti, vēlmi būt saprastam un vienlaikus pretoties saprašānai.

**Legitimācijas līdzekļi** stāstītājam palīdz vai nu ievērot noteikumus vai apzināties, ko un kāpēc pārkāpt. N. Lūmans nosauc legitimējošas sistēmas: zinātne, ekonomika, politika, masu informācijas līdzekļi (Лыман, 2007: 146). Acīm redzot, tās ir jomas, kur iespējams pārbaudīt vēstījumu patiesumu – ne absolūto, bet attiecīgās vēstījumu sistēmas ietvaros. Tas nozīmē, nepieciešami kritēriji, kas ļautu nošķirt „legitīmus” vēstījumus no „nelegitīmiem”, vienalga, vai kāds šādus kritērijus būtu uzrakstījis, vai vēstījumu sistēmas dalībnieki par tādiem vienojušies mutiski, vai ievēro pēc noklusētas vienošanās. Ž. F. Liotārs, aplūkojot zināšanu stāvokli mūsdienu sabiedrībā un apskatot pētniecības un izglītības legitimāciju, uzskata, ka tas

notiek ar performativitātes<sup>106</sup> un paraloģijas palīdzību, jo postmodernismā „atsaukšanās uz lielajiem stāstījumiem ir izslēgta” (Liotārs, 2008: 127) un „konsensa princips kā validitātes kritērijs nešķīta pietiekams” (Liotārs, 2008: 127). Jāpaskaidro, ka konsensu Ž. F. Liotārs saprot kā vienošanos „starp cilvēkiem kā apzinīgiem prātiem vai brīvām gribām, viņiem vienojoties ar dialoga palīdzību” (Liotārs, 2008: 127) un „konsensu panāk sistēma, un konsenss ir viena no sistēmas sastāvdaļām, kam jāuztur un jāuzlabo sistēmas performance” (Liotārs, 2008: 127–128) un kā uzdevums ir leģitimēt sistēmas galveno parametru – tās jaudu. Jau iepriekš tika pieminēta noklusēta vienošanās – tas ir konsensa princips.

**Performativitāte.** Par performativitāti un performatīviem sacījumiem pirmie sāka runāt valodnieki (skat. Džona Langšova Ostina (*John Langshaw Austin*) 1976. gadā pirmoreiz izdoto „*Kā ar vārdiem darīt lietas*”). Dž. L. Ostina sniegtie performatīvu sacījumu<sup>107</sup> piemēri ietver tādus izteikumus kā „es daru”, „es dodu”, arī „es apsolu”, „es zvēru” un līdzīgus. „Apsolu” uzliek pienākumus, pretējā gadījumā šo sacījumu pēc Dž. L. Ostina domām nevar uzskatīt par performatīvu (Ostins, 2011: 29–31), jo Dž. L. Ostina izpratnē performatīvi sacījumi *ir* darbības, kas rada izmaiņas esošajā stāvoklī. Dž. L. Ostins kā valodnieks gan aprobežojas ar atsevišķiem izteikumiem un neaplūko vēstījuma kā izteikumu kopuma performativitāti, tomēr pati performativitātes ideja izmantojama arī vēstījumu analīzei. Jādomā, ka vēstījumu var atzīt par performatīvu, ja tas kādam uzliek pienākumus.

Literāra teksta gadījumā īsti nevar runāt par performatīvu Dž. L. Ostina izpratnē, bet var – par performativitāti kā vēstījuma potenciālu mainīt metavēstījuma sistēmas esošo stāvokli, tātad, tai pakļauto personu rīcību. Dž. L. Ostinam ir svarīgi, lai kāds dzirdētu sacījumu un uztvertu to kā nopietnu solījumu: „Jāpastāv kādai pieņemtai konvencionālai procedūrai ar noteiktām konvencionālām sekām, kurās noteiktas personas noteiktos apstākļos izrunā noteiktus vārdus” (Ostins, 2011: 57). Ar literāru vēstījumu pretēji performatīvam netiek panāktas tādas juridiskas vai vismaz morālas sekas kā, piemēram, ar „Es uzņemos atbildību!” vai: ”Es apsolu!” Tāpat nekādā ziņā nevar teikt, ka noteiktos apstākļos literārā vēstījumā tiktu pateikti konkrēti, zināmi vārdi. Literārais vēstījums pats par sevi nav darbība, tas neko

---

<sup>106</sup> Performativity in the social sciences includes the daily behavior (or performance) of individuals based on social norms or habits. A “performative utterance,” Austin argued in *How to Do Things with Words*, cannot be said to be either true or false, as a constative utterance might be. It can only be judged either “happy” or “infelicitous” depending upon whether the conditions required for it to succeed have been met.

<sup>107</sup> „Performatīvi sacījumi”, nevis „izteikumi” – tulkotāja Jāņa Nameiša Vēja lietojums. Ostins, Langšovs Džons (2011) *Kā ar vārdiem darīt lietas*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 327. lpp.

nepaslušina un neietilpst konvencionālā procedūrā. Vēstījuma ietekmi uz lasītāju tomēr nevar noliegt. Šajā sakarā Džonatans Kalers (*Jonathan Culler*) raksta tā:

„Pastāv vismaz trīs atšķirīgi nozīmes līmeņi jeb dimensijas – vārda, izteikuma un teksta nozīme. Vārdu iespējamās nozīmes veido izteikuma nozīmi, ko rada runātājs. (Un vārdu nozīmes savukārt rodas no to funkcijām izteikumos.) Visbeidzot, šis teksts, kurā nezināms runātājs izsaka šo enigmātisko izteikumu, ir kaut kas autora uzkonstruēts, un tā nozīme ir nevis izteikums, bet tas, ko šis teksts *dara*, tā potenciālā ietekme uz lasītājiem.” (Kalers, 2007: 70)

Kā jau teikts, Dž. L. Ostins rīkojas ar vārdu un izteikumu nozīmēm, bet neapskata visa teksta nozīmi un tā performatīvās iespējas. Tādas pastāv, jo, kad autors ir uzrakstījis tekstu, lasītājs to izlasa, interpretē, rīkojas, ar savu rīcību ietekmē tālākos tekstus un kontekstu, vai vismaz no teksta iegūst zināšanas, kas lasītājam var palikt prātā latentā stāvoklī, bet vajadzības gadījumā ir iespējams tās izmantot. Reālajā pasaulē latentas zināšanas varbūt nedod tūlītēju taustāmu rezultātu, bet ietekmē lasītāja domāšanas veidu vai viedokļus, kas var izpausties vēlāk. Tas nozīmē, ka par performatīvu vēstījumu var runāt gadījumos, kad daiļdarbs, piemēram, D. Brauna „Da Vinči kods” lasītājus mudina interesēties dziļāk par tajā attēlotajiem kultūras un vēstures faktiem – lasīt, doties ekskursijās, skatīties filmas, apmainīties viedokļiem, tas ir, darīt „lietas”. Var teikt, vēstījumam var būt performatīva potenciāls – tas teorētiski varētu mainīt vēstījumu sistēmas stāvokli, turklāt izmaiņām nav noteikti jābūt radikālām.

Par leģitīmu apskatītajā kontekstā būtu uzskatāms vēstījums, kam piemīt tādas performativitātes potenciāls, kā realizācijā radušās sistēmas izmaiņas atbilstu sabiedrības vajadzībām. Ja jau kritērijs vēstījuma leģitimitātei ir atbilstība sabiedrības vajadzībām, automātiski rodas jautājums, kādas ir šīs vajadzības un kas tās nosaka. Uz šo jautājumu loģisku atbildi sniedz M. Halberts, kas pētījis zinātnisku darbu publicēšanu hipermedijos: performatīvi darbi ir funkcionāli, dinamiski, „tie strādā mūsu labā.” (Halbert, 2010). M. Halberts par piemēru min pētniecisko darbu, norādot, ka raksti ir leģitīmi, ja virza akadēmisko projektu. Līdzīgi var teikt par vēstījumiem ar Svētā Grāla mīta elementiem, kas uzskatāmi par leģitīmiem tādā gadījumā, ja strādā „mūsu”, t.i., sabiedrības labā, un visdažādākajos veidos ietekmē tās uzskatus.

Roberts Mūks leģitimāciju skata saistībā ar izteikumu jēgu. Leģitimācija, atsaucoties uz Emanuelu Kantu (*Immanuel Kant*), viņam ir jēgas rašanās:

„Atgriežoties pie Kanta, mums jāpakavējas pie tā, ko viņš saprot ar leģitīmu vai nozīmīgu (jēdzīgu) konceptu. Lai kāds koncepts būtu leģitīms, mums tas jāspēj

tieši vai netieši priekšstatīt ar kādas konkrētas intuīcijas vai intuīciju palīdzību. Izsakoties vienkāršāk: mums jāspēj izveidot kādu noteiktu šī koncepta mentālu tēlu, jo bez pēdējā mūsu domāšana būtu tukša un vārdi, ko mēs lietotu, būtu tukšs verbālisms (tukšvārdība). (..) Mēs esam laika un telpas radījumi, un mūsu prāta spēja aprobežojas ar to lietu sintēzi, kas atrodas laikā un telpā un kuras ir nozīmīgas (jēdzīgas) tikai laika un telpas robežās.” (Mūks, 1994: 59)

Skatoties šādi, jēga rodas, kad lietu vai parādību kāds vēlas izmantot par apzīmējamo. Atrodot tam apzīmētāju, rodas nozīme. Līdz ar to attiecīgā lieta vai parādība kļūst par zīmi, kas, savukārt, runāto ļauj saprast arī citiem. Šajā gadījumā vēstījums uzskatāms par leģitīmu, ja tam ir jēga. Šāda nostāja sakrīt ar M. Halberta uzskatiem par darbu funkcionalitāti: vēstījuma nozīme ļauj panākt sistēmas izmaiņas.

Izteikums un vēstījums var būt jēdzīgs pat tad, kad tas realitāti neatbaido tieši, respektīvi, kad apzīmējamais ir cita zīme. N. Lūmans raksta: „Novērojuma koncepcijā (..) salīdzinājumā ar tradīciju, ir vieta realitātes zaudējumam. Mums vairāk nav jāzina, kāda ir pasaule, ja mēs zinām, kā tā tiek novērota, un ja mēs protam orientēties otrā līmeņa [*second order*] novērojumu jomā”<sup>108</sup> (Луман, 2007: 145). Atbilstoši N. Lūmana teorijai, sistēmu novērojot vienam novērotājam, pastāv sistēmas aklums, ko iespējams novērst, ieviešot otru novērotāju, kas novēro pirmo, un atzīmē lietas, ko neredz pirmais. Neatkarīgi no realitātes, patiesība ir tāda, kādu to pasniedz stāstītājs, ja vien tās atbilstību realitātei apstiprina (leģitimē) otrā līmeņa novērotājs, kas skatās, vai vēstījums darbojas efektīvi jeb vai tam piemīt performativitāte: vai ar vēstījumu sasniegts vēlamais komunikācijas rezultāts. Ne „realitāte”, bet „atbilstība” šajā izteikumā ir apzīmējamais – otrā līmeņa apzīmējums. Vēstījums var izrādīties sabiedrībā un kultūrā funkcionāls, tātad leģitīms pat neskatoties uz to, ka vairs nav tālu no simulakra vai ir jau tapis par tādu.

Simulakrs, kā teiktu Ž. Bodrijārs, ir kopijas kopija, kam nekad nav bijis oriģināla (Baudrillard, 1998). Tikai šādi iespējams izskaidrot, ka veselas valstis, piemēram, tic valūtas vērtībai gadījumos, kad tai nav reāla seguma. Līdzīgi notiek ar vēstījumiem par Svēto Grālu – ja leģenda, stāsts pievilina tūristus un līdzīgi tiem – ienākumus, nav svarīgi, vai tāds Grāla objekts reāli pastāv. Jāsecina, ka performativitāte nozīmē, ka izteikums ir patiesība, ja tas

---

<sup>108</sup> „В концепции наблюдения (..) содержится определенная новизна, а по сравнению с традицией имеет место утрата реальности. Наибольше не нужно знать, каков мир, если ми не знаем, как он наблюдается, и умеем ориентироваться в области наблюдения второго порядка.” (Луман, 2007: 145)

funkcionē – sasniedz komunikācijas mērķi, un stāstītājs, kas to izmanto, panāk gaidīto rezultātu. Pretējā gadījumā vēstījums nav uzskatāms par funkcionālu.

**Paraloģija** ir jēdziens, kas nozīmē virzību pretim parastajam, iedibinātajam spriešanas ceļam. Ž. F. Liotārs apzīmējumam „paraloģija” piešķir citu nozīmi un to skata kā zināšanu leģitimācijas līdzekli, kad nefunkcionē metavēstījumi. Kā skaidro M. Halberts, Ž. F. Liotārs pie paraloģijas koncepta nonācis, izskatīdams netradicionālu zinātnes nozaru atziņas „ieskaitot haosa teoriju, fraktāļu matemātiku un kvantu mehāniku”<sup>109</sup> (Halbert, 2010). Pēc Ž. F. Liotāra domām, šīs metodes izrādījušās iedarbīgas, tās veido valodspēju daļu, un, kā raksta M. Halberts, „pamanot pastāvošajās teorijās anomālijas un paradoksus, ievieš neoloģismu: paraloģija”<sup>110</sup> (Halbert, 2010) un meklē jaunas nozīmes vecajās valodspēlēs. Secināms, ar to pašu Ž. F. Liotārs atzīst, ka leģitimējamas zināšanas ir arī neloģiskā ceļā iegūtas zināšanas, kas gluži labi saskan ar atklājumiem, ko uz savas ādas bauda U. Eko „Fuko svārsta” tēli.

**Dekonstrukcija – varas attiecību atklāšanas instruments.** Saistībā ar „spēles noteikumu” pārkāpumiem tika pieminēta vēstījuma nefunkcionalitāte, kas nozīmē metavēstījuma nespēju leģitimēt zināšanas un uz to pamata veidotās sabiedrības institūcijas. Postmoderno stāvokli Ž. F. Liotārs raksturo ar tā pieaugošo skepsi pret metavēstījumu vispārinošo dabu un paļāvību uz universālām patiesībām (Liotārs, 2008), tāpēc nav jābrīnās, ka cilvēki meklē citus zināšanu pārbaudes un leģitimācijas līdzekļus. Viens no līdzekļiem, kas palīdz atklāt varas attiecību būtību un noteikt, uz kāda pamata leģitimētas zināšanas, ir mērķtiecīga metavēstījumu dekonstrukcija. Ideju piedāvā Ž. Deridā (1996, 1967), kas par metafizisku apzīmē jebkuru prāta sistēmu, atkarīgu no grūti pieejamu nozīmju hierarhijas, ko sākotnēji konstruē (Eagleton, 1983: 132). Ž. Deridā gan neprecizē, vai nozīmju sistēmas konstruēšana notiek tīši, tomēr – konstruēta vai stihiski veidojusies ap viedokļu līderu izvirzītām idejām – nozīmju hierarhija un varas attiecības tajā ir tik dziļi ieaugušas vēsturē un kultūrā, ka tās nav iespējams likvidēt vai ignorēt (Eagleton, 1983: 132). Nevar izvairīties no pakļautības varas attiecībās, tomēr iespējams apzināties to iedarbību. Tādēļ Ž. Deridā piedāvā principus, ko vienmēr var izmantot varas dekonstrukcijai – binārās opozīcijas. Viena no tām vienmēr ir pakļauta attiecībā pret otru (piem., vīrietis/sieviete). Ž. Deridā ir svarīgs jēdziens

<sup>109</sup> „...including chaos theory, fractal mathematics and quantum mechanics.” (Halbert, 2010)

<sup>110</sup> „...bring new insights into existing theories by noting anomalies and paradoxes, he coins a neologic term: paralogy.” (Halbert, 2010)

*difference*, kas vienlaikus apzīmē nozīmes atšķirīgumu un nemitīgu lēmuma atlikšanu jautājumā par tās galīgo nozīmi.

Varas attiecības mēdz būt dziļi slēptas, tāpēc tekstu (jebkuru – poētisku, polemisku, filozofisku, politisku u. c.) iespējams lasīt kā tādu, kas stāsta pavisam ko citu, nekā izliekas stāstām (Cuddon 1998: 209–212), nozīmju ziņā plurālu un pretrunīgu. Te Ž. Deridā dekonstruktīvo kritiku turpina Pols de Mans (*Paul de Man*) tādās esejās kā „*Blindness and Insight*” (1971), „*Allegories of Reading*” (1979), „*The Resistance to Theory*” (1986). Ar „*Rhetoric of Blindness*” P. de Mans dekonstruē tekstu, kurā savukārt Ž. Deridā dekonstruē Žana Žaka Ruso (*Jean-Jacques Rousseau*) „*On the Origin of Languages*” (tā ir viņu abu polemika). Ar sistēmas aklumu, precīzāk, tā izvilksānu dienas gaismā, izceļ arī neapzināti noklusētās teksta nozīmes, visu, ko teksts iekļauj, bet kas palicis ārpus rakstītāja un lasītāja apziņas.

Dekonstruktīvas uzdevums ir parādīt varas slēptās attiecības starp vēstījumu un metavēstījumu, deleģitimēt līdz tam leģitīmos vēstījumus, kad tie sabiedrībā vairs nedarbojas, t.i., nodrošināt pamatu metavēstījumu izmaiņām, lai vēstījumu leģitimācija notiktu atbilstoši jaunajiem apstākļiem un nosacījumiem. Galvenais vēstījumu leģitimācijas uzdevums – palīdzēt saglabāt vēstījumu sistēmas līdzsvaru. Postmodernisms atsakās no vienota centra, no atskaites punkta, metavēstījuma, pēc kā zināšanas būtu iespējams izmantot sabiedrības institūciju leģitimācijai. Tā kā postmodernisms leģitimācijas jautājumu neatrisina, bet, gluži pretēji, sarežģī vēl vairāk, secināms, ka šāds atskaites punkts jeb centrs (vai, iespējams, pat vairāki) vēstījumu sistēmā tomēr turpina funkcionēt. Tiesa, ar savām diskusijām postmodernisms panācis, ka apzināties, ka jebkuru centru pieņem patvaļīgi pēc noklusētas, kolektīvas vienošanās, līdzīgi kā izvēle nosliecas par labu vienai vai citai valūtai starptautiskos darījumos. Vienlaikus tāda atskaites punkta patvaļīguma apzināšanās nozīmē, ka vajadzības gadījumā centru (metavēstījumu) iespējams mainīt. Izmantojot Svētā Grāla mīta elementus saturošu vēstījumu analīzei dekonstrukcijas metodi (citi apgalvo, ka tā nav metode, tikai „*mode of reading*” – lasīšanas režīms), jāmeklē elementu binārās opozīcijas un jānoskaidro, kādās pakļautības attiecībās tās atrodas un kas kalpo par centru pret ko tās pozicionētas.

Mīts hierarhiski liekams līdzās metavēstījumam: abi ir kolektīva vēstījuma produkti, ko vienlaicīgi veido individuālie vēstījumi, un kas paši veido individuālos vēstījumus. Atklāts paliek jautājums par vēstījumu sistēmas kvalitatīvā un kvantitatīvā vairākuma svaru zināšanu

leģitīmācijā. To noskaidrošanai noder sociālo zinātņu metodes, pats problēmjaūtājums pārsniedz literatūrzinātnes pētnieciskās robežas. Ja mīts darbotos līdzvērtīgi metavēstījumam, zinātnei un zinātniekam mūsdienu prozā būtu jādarbojas kā dievību un mītisko varoņu aizvietotājam.

Saistībā ar to, ko uzskatīt par leģitīmām zināšanām, sistēma ne tikai noklusēti vienojas, bet vienošanās arī koncentrējas ap dīvaino atraktoru (ja atceramies par haosa teoriju un fraktāļu ģeometrijas aplūkotajiem dīvainajiem atraktoriem, kas darbojas nelineārā sistēmā). Vēstījumu sistēmas gadījumā dīvainajam atraktoram jābūt kādai idejai, ap ko koncentrējas vairākums atbalstītāju salīdzinājumā ar citām konkurējošām idejām. Paliek atklāts jautājums, vai šāds vairākums ir kvalitatīvs un to veido viedokļu līderi, vai tas ir kvantitatīvs vairākums, ko veido sistēmas elementu vairākums.

### 2.2.2. VĒSTĪJUMA LEĢITIMĀCIJA PROZAS TEKSTĀ

Literāra prozas teksta ietvaros vēstījums leģitīmējams, lai lasītājs noticētu attēlotās pasaules loģikai. Sevišķi svarīgi tas ir zinātniskās fantastikas, fantāzijas, kriptovēstures žanros, kur darbība nenotiek ikdienišķajā pasaulē vai kur ikdienišķajā pasaulē atklājas paralēlās realitātes. Kriptovēstures romānos personāžu darbību virza mīklu atminējumi, rezultātā viņi iegūst īpašas, citiem nepieejamas zināšanas. Vienlaikus autori apspēlē vispārzināmu vēstures un kultūras faktu alternatīvas interpretācijas. Vēstījuma leģitīmācija tāpēc nepieciešama gan paša romāna estētiskās īstenības ietvaros, gan romāna un reālās pasaules faktu saskaņošanai, sevišķi pamatojot, kāpēc lasītājs reālā pasaulē nenovēro it kā jaunatklātās „patiesības” radītas izmaiņas.

Atvērtā vēstījumu sistēmā, kāda ir sabiedrība N. Lūmana izpratnē, vēstījumu leģitīmācijas pamats ir neuzkrītoša, noklusēta vienošanās par to, ko uzskatīt par pieņemamu vai patiesu. No tā izriet, pirmkārt, ka sistēma cilvēkus spiež saskaņot uzskatus un vienoties. Otrkārt, kā noskaidrots iepriekš, lai runātu par vēstījuma leģitīmāciju: 1) jābūt likumdevējam un likumiem; 2) jābūt sistēmai, kā ietvaros par tiem vienojas; un 3) pastāv metavēstījumi, uz ko vairs nevarot paļauties, tāpēc vienošanos panāk, neuzkrītoši saskaņojot individuālos



„mazos” vēstījumu. Ja metavēstījumi nav spēkā, nav atbildes, kas tad ir centrs, ap ko panāk šādu noklusētu vienošanos. Jāsecina, ka centrs tomēr pastāv, citādi nebūtu iespējams pastāvēt sabiedrībai un arī vēstījumu sistēmai.

Analizējot literāru vēstījumu, apdomājams, kuri ir tie „spēlētāji”, kas vienojas par „spēles” noteikumiem, un kāda ir to loma vēstījuma veidošanā. No vienas puses, likumdevējs daiļdarbā ir autors, kas romāna pasauli veido atbilstoši vēstījuma iekšējai loģikai, tāpēc literatūrā attēlojamajā pasaulē ir iespējams pārkāpt sabiedrībā pastāvošos nerakstītos likumus un uzvedības normas. No otras puses, autors pakļaujas žanra konvencijām, lai nepārkāptu „vienošanos ar lasītāju”, vai vismaz zina, kādas konvencijas pārkāpt, ja mērķis ir provokācija. Spēlētāji, tāpat, ir autors un lasītājs. Lai arī autors, neskatoties uz romānā rādītiem fantastiskajiem apstākļiem, savā izdomātā pasaulē ir likumdevējs, fantastiskais balstāms lasītāja pasaules reālijās, tās kombinējot vai transformējot. Pretējā gadījumā auditorijai samazinās iespēja identificēties ar izdomātiem tēliem. Atkarībā no žanra vai rakstības stila, reālās pasaules likumu ievērošanas pakāpe var atšķirties. Reālisms prasa ievērot ikdienā novērojamu notikumu loģiku, turpretim fantāzijas vai sirreālisma personāžu darbību un tās apstākļus nosaka tikai attēlotās pasaules likumi. Tos tad autoram konsekventi jāievēro. Kriptovēstures un piedzīvojumu romāni, trilleri un detektīvi šajā skalā atrodas aptuveni pa vidu. Kriptovēstures darbība parasti notiek ikdienišķajā pasaulē, taču personāžiem atklājas paralēlas, iepriekš neapjaustas dimensijas. Pamanīt ikdienā slēpto viņiem ļauj kādas īpašas zināšanas un prasmes.

Otra raksturīga iezīme – personāžiem piemītošā mitoloģiskā domāšana, kas nozīmē, ka viņu rīcību pamato vēstījuma interpretācija, ko var rezumēt tautoloģiskā frāzē: „Zinu tāpēc, ka zinu”. Kriptovēstures galvenais personāžs, meklētājs parasti ir *it kā* racionāls cilvēks – zinātnieks, žurnālists vai detektīvs, bet sižeta virzību nosaka personāžu mitoloģiskā domāšana. Atbilstoši tai, līdzīgas parādības noteikti ir saistītas, faktus apvieno uz līdzības pamata (Rusniak, 2001) jeb „viss ir viens.” Aplūkojot zinātnisko fantastiku, K. Frumkins savukārt raksta: „Lai arī fantastikā patiesais avots ir mākslinieka vara rīkoties sevis veidotās pasaules ietvaros, fantastika mums piedāvā lielu fantastikas fenomenu skaidrojumu dažādību un tos

lasītājam nākas atzīt kā konkrētajam tekstam „oficiālus”<sup>111</sup> (Фрумкин, 2004: 19-20). Par romānam „oficiālu” nākas pieņemt atziņu, ka personāžu rīcības pamatošanai nav vajadzīgi stingri pierādāmi argumenti un fakti, kādi nepieciešami zināšanu leģitimācijai reālajā pasaulē. Pietiek ar līdzībām, nejausībām un šķietamām sakarībām. Tātad grūtības analizēt vēstījumu leģitimāciju kriptovēstures romānos izraisa pretrunas starp vadošajiem domāšanas veidiem reālajā un romāna pasaulē, jo romānā valda „mazais” vēstījums, kam nav jāpakļaujas stingrai loģikai, kamēr reālajā, par spīti postmodernisma neticībai pret sabiedrības metavēstījumiem, pēc iespējas turas pie zinātniskā racionālisma. Maz ticams, ka te kas varētu mainīties, jo racionāla, loģiska domāšana atbilst efektivitātes kritērijam.

Pirms doties tālāk, teikto var apkopot tēzēs:

- Par spīti postmodernisma neticībai metavēstījumiem, zinātniskā racionālisma metavēstījums joprojām atzīstams par „valodu spēļu” universāli pielietotu noteikumu. Bez metavēstījuma sabiedrība sairst grupās, kam ir katrai savs vēstījums, un vēlāk konsolidējas ap jaunu metavēstījumu;
- Individuālais jeb „mazais vēstījums” ir tikai viena no iespējamajām versijām par attēlotiem vēstures notikumiem un kultūras faktiem, tāpēc to nevar apstiprināt un atzīt par visiem saistošu, universālu likumu;
- Kritērijs jebkura vēstījuma leģitimācijai jeb atzīšanai par likumīgu ir tā atbilstība metavēstījumam, savukārt metavēstījuma leģitimitātes kritērijs ir funkcionalitāte;
- Kriptovēstures vēstījums atbilstoši žanra konvencijām vēsta par alternatīvu vēstures un kultūras faktu interpretāciju, kā pamatošanai pietiek ar tautoloģiju. Reālā pasaulē tautoloģija nav pietiekams vēstījuma leģitimācijas pamats, tāpēc kriptovēstures vēstījums neatbilst un nevar atbilst metavēstījumam, līdz ar to lasītāja pasaulē nav leģitimējams;
- Autors meklē līdzekļus, lai norobežotos no nerakstīto likumu pārkāpumiem kriptovēstures romāna vēstījumā un norādītu, ka daiļdarba vēstījums un tajā izklāstītie fakti ir izdomāti, pat gadījumos, kad intrigas uzturēšanas vai reklāmas vārdā pats dod mājienu par pretējo.

---

<sup>111</sup> „Хотя истинным источником фантастического является власть художника в пределах формируемого им виртуального пространства, фантастика предлагает нам множество различных объяснений фантастических феноменов, которые читатель вынужден признавать как "официальные" для данного текста.” (Фрумкин, 2004: 19–20)

No minētā izriet: punktā par vēstījuma leģitimāciju kriptovēstures romānā pētījums jautā nevis par paņēmieniem, kā romāna pasauli saskaņo ar lasītāja reālo pasauli, bet ar kādiem paņēmieniem autori kriptovēstures fiktīvo vēstījumu saskaņo ar sabiedrībā pēc noklusētās vienošanās pieņemto metavēstījumu. Analizējot kriptovēstures žanra paraugus (D. Brauna „Da Vinči kods” (2004), E. Mārtužas „Pētera zvērests” (2008), S. Berija „Aleksandrijas sargs” (2007a) un „Tempļa ordeņa mantojums” (2007b), Dž. Keisa „Ģenēzes kods” (2006), T. Noksa „Senatnes vārti” (2009), A. Ašbaha „Jēzus video” (2006), H. Navarro „Svētā līķauta brālība” (2007)), iezīmējas vairāki vēstījuma leģitimācijas paņēmieni literārā tekstā.

**Paņēmieni: katastrofa.** Kriptovēstures, zinātniskās fantastikas, trillera, iespējams, arī citos romānu paveidos, kur darbība risinās fantastiskā vidē vai paralēlajā pasaulē, katastrofa romāna nobeigumā noslauka jebkādas atklāto zināšanu pēdas. Bēgošie personāži paspēj izglābt savu kailo dzīvību, līdz nepaņemot neko. Šāds risinājums izmantots sākot ar sera Artura Konana Doila (*Sir Arthur Conan Doyle*) „Zudušo pasauli” un beidzot ar jaunākajiem romāniem. Piemēram, T. Noksa „Senatnes vārtu” sižeta pamatā ir leģenda par to, ka uz zemes ieradušies citplanētieši tā laika Tuvo Austrumu iedzīvotājiem iemācījuši audzēt labību. Arheologi atklāj milzu māla krūkas ar citplanētiešu apbedījumiem, bet tās noslīkst valdības uzpludinātā ezerā, pirms pētnieki beidz darbu izrakumos. Pieraksti un apbedījumi paliek ezerā, personāži izglābjas.

A. Ešbaha romānā „Jēzus video” mīkstināts katastrofas paveids sižeta gaitā atkārtojas laiku pa laikam. Izrakumos Izraēlā atrasts apbedījums ar polietilēnā iesaiņotu videokameras instrukciju. Zīmes rāda, ka mirušais ir ceļotājs laikā, kas nonācis divus tūkstošus gadu tālā pagātnē un, iespējams, gribējis nofilmēt Jēzus dzīvi. Atradējs ir brīvprātīgs arheologu palīgs, kas patur pie sevis līdzās instrukcijai atrastu papīra gabalu. Kopā ar palīgiem – vietējo papirusu atjaunošanas speciālistu un viņa māsu cenšas atšifrēt zīmītē rakstīto. Tieši brīdī, kad atklājas vārdi „Jēzus nekad nav dzīvojis”, izdeg ultravioleto staru lampa. Izklaidīgie zinātnieki nav sarūpējuši rezerves daļas, līdz ar to neko vairāk uzzināt neizdodas. Tālāk sižeta gaitā nomaina spuldzi, atšifrē vēstuli, atklājas, ka iepriekšējie vārdi par Jēzu izrauti no konteksta un iepriekš iedomātais apgalvojums nav patiess. Kad pretinieki attopas un uzzina, ka no viņiem noslēpts pavediens, laboratoriju piemeklē ugunsgrēks. Pierādījumi iznīcināti. Tā kā galvenais meklējamais objekts – videokamera ar Jēzus ierakstu – vēl nav atrasta, autors rada pamatu

turpināt darbību. Izrādās, meklētāji pierādījuma tekstu paspējuši nofotografēt. Protams, attēlus atkal atrod pretinieki, kā meklētāji, tā viņu pretinieki turpina dzīties pēc objekta.

Līdzīgs risinājums izmantots H. Navarras romānā „Svētā liķauta brālība”, kur katastrofa notiek cīņas laikā pazemes ejā zem Turīnas katedrāles. Arī še, gūstot dažādas pakāpes traumas, izglābjas meklētāji, zem drupām atstājot pretiniekus un pašu meklējamo objektu. Tiesa, tā kā oriģinālais liķauts, kurā attiecīgā vēstījuma izpratnē patiesi bijis ietīts Jēzus, paliek pazemē, noslēpumu sargājošajai organizācijai atstāta iespēja to atrakt nezināmā nākotnē. Pagaidām viņi to nedara, tāpēc var teikt, ka katastrofas paņēmieni te apvienots ar nākamo paņēmieni, ko var nosaukt par liecinieku slēpšanos vai pierādījumu slēpšanu.

**Liecinieku slēpšanās vai pierādījumu slēpšana.** Dž. Keisa romānā „Ģenēzes kods” sižetu virza kāda mirstoša „trakā zinātnieka” atzīšanās priesterim par to, ka viņš eksperimentiem paņēmis DNS materiālu no Jēzus miesas, klonējis cilvēku un embriju iedēstījis kādas sievietes dzemdē, kad tā vērsusies pēc palīdzības neauglības klīnikā (Keiss, 2006). Baznīcas interesēs ir atrast un iznīcināt klonēto Jēzus pēcteci. Tā kā romāna atrisinājums vienlaikus prasa gan saskaņot reālās un romāna pasaules faktus, gan pamatot personāžu izglābšanos, autors pēdu slēpšanu skaidro ar liecinieku aizsardzības programmu.

R. Dībells līdzīgu risinājumu izmanto romānā „Sātana Bībele”. Tajā, kā saka stāstītājs, „runa ir nevis par grāmatas vērtību, bet gan par kristietības turpmāko pastāvēšanu” (Dībells, 2008: 473). Leģenda vēsta, ka Sātana Bībele ir dzīva un gadījumā, ja nonāks atklātībā, zemi vajās nebeidzamas nelaimes, līdzīgi kā leģendā par Pandoras lādi. Pēc pēdējās kaujas Sātana Bībele nonāk pie pretinieka – ķeizara, kas to vēlas iegūt godkāres dēļ, bet nezina, ka mūki izgatavojuši kopiju. Kristietības pastāvēšana pēc romāna stāstītāja domām vairs nav apdraudēta, jo noslēpums par grāmatas eksistenci saglabāts. Par oriģināla eksistenci zina tikai pāris cilvēku – galvenais varonis bārenis Cipriāns, kas pie meklējamā objekta nonācis, interesējoties par savu vecāku bojāejas apstākļiem, un vecs attiecīgā klostera abats. Līdzīgi notiek S. Berija „Aleksandrijas sargā”, kur meklētāji atrod īsto bibliotēku un īsto grāmatu tajā, bet *status quo* saglabājas tāpēc, ka par noslēpuma tālāku glabāšanu rūpējas Izraēlas slepenie dienesti. Stāstītājs ziņo: [izraēlieši] „negrib, lai kaut kas tiktu atrasts. Un punkts. Lai viss paliek kā bijis” (Berijs, 2007a: 364).

**Sapnis.** Viena no iespējām, kā autors izvairās no atbildības par notikumu interpretāciju, ir vēstījuma pieteikšana par sapni. „Da Vinči koda” ieskaņā galvenais meklētājs Roberts

Lengdons pamostas nakts vidū no pēkšņa telefona zvana, turklāt stāstītājs uzsver, ka viss līdzinās sapnim. Pēdējā nodaļā darbība beidzas Skotijā, kur noskaidrojas, ka Jēzum ir mazmaz...meitiņa, tātad, ir aizskārti Romas Katoļu baznīcas pamati. Epiloga pirmie vārdi, savukārt, ietver divdomīgu mājienu: „Roberts Lengdons uztrūkās no miega. Tas tik bija sapnis!” (Brauns, 2004: 499). Viņš pamostas tajā pašā Parīzes viesnīcā, kur sākusies romāna darbība. Romāna beigās minēts, ka profesors pieceļas pēc divas diennaktis ilga miega, tāpēc lasītājam atstāta vāja iespēja pieņemt, ka galvenais personāžs aizmidzis pārgurumā pēc transatlantiskā lidojuma un lekcijas, visu nosapņojis, bet jauniegūto zināšanu avots ir sapnis. Par jaunatklāto patiesību nenojauš arī citi romāna pasaules iemītnieki, jo R. Lengdons to patur pie sevis. Lai atklājumu paturētu romāna pasaules ietvaros, autors it kā atrunājas: „Es jums tikai piedāvāju versiju”. Jebkurā no minētajiem gadījumiem autori nevar iznīcināt visus lieciniekus, vismaz, kamēr viņi nav atstājuši kaut vai rakstiskas liecības. Tāds risinājums būtu pretrunā ar vēstījuma iekšējo loģiku, jo bez lieciniekiem arī stāstītājam – parasti trešā personā – nebūtu materiāla, ko pastāstīt lasītājam.

**Pašatsauces uz žanra konvencijām** bieži atrodamas tekstos un uzskatāmas par autora norobežošanas no vēstījumā paustā. Piemēram, „Pētera zvērestā” tieši tā arī teikts: „Ko nevar vai nedrīkst pierādīt ar dokumentiem, to izdara rakstnieki” (Mārtuža, 2008: 117). Līdzīgi pašironiskā kārtā autori apspēlē neatzītā zinātnieka tēlu. Piemēram, S. Berija „Tempļa ordeņa mantojumā” (2007) no meklētāja Kotona Malona skatpunkta stāstīts par kādu neatzītu zinātnieku Larsu Nelu:

„Taču pēc tam viņš [Malons] bija izlasījis visas Nela grāmatas, kur kopā bija savīti vēsturiski fakti, pieņēmumi un iespaidīgas sakritības. Larss bija starptautisko savvērestību teorijas piekritējs, viņš uzskatīja, ka Dienvidfrancijas rajonā Langvedokā paslēptas lielas bagātības. (...) Diemžēl Larss Nela darbi nebija guvuši nopietnu zinātnisku ievirzi. Viņa teorijas ieinteresēja tikai „jaunā laikmeta” rakstniekus un neatkarīgos filmu režisorus, kuri paplašināja viņa spriedumu robežas, galu galā izvirzot teorijas vērienīgā diapazonā – no citplanētiešiem līdz romiešu kara laupījumiem un pat līdz kristietības apslēptajai būtībai. Protams, nekad nekas netika pierādīts vai atrasts. Taču Malons bija pārliecināts, ka Francijas tūrisma industrijai patika šīs hipotēzes.” (Berijs, 2007b: 83–84)

Par neatzīto zinātnieku zobojas akadēmiskās aprindas, prese viņu padara par apsmieklu (Berijs, 2007b: 48), tūrisma industrija izmanto, līdz Larss Nels izdara pašnāvību, pakaroties pie tilta. Kā klāsta oficiālā versija, pašnāvības iemesls ir kauns par to, ka visu mūžu vīrietis dzinies pakaļ maldiem, tomēr interpretācijā atstāta iespēja, ka „pašnāvību” kāds noorganizējis,

jo meklētājs uzdūries plašāk neatklājamai patiesībai. To, ka Larsa ķecerīgie pieņēmumi par Jēzus dzīvi tomēr izrādījušies patiesi, romāna izskaņā pierāda meklētāji. Tiesa, atkal visi pierādījumi iet bojā.

**Tūrisma objekts.** Iepriekš minētajā citātā no „Tempļa ordeņa mantojuma” atrodams vēl viens rakstnieku ironijas objekts. Stāstot par Langvedoku, S. Berija personāžs klāsta: „Tas ir mīts, ko piepinuši klāt ļaudis. (..) Lielāko daļu izdomājumu radījis Rennas krodzinieks piecdesmitajos gados, gribēdams veicināt sava krodziņa popularitāti” (Berijs, 2007b: 130). Līdzīga ironija par tūrisma industrijas tieksmi uz leģendu ekspluatāciju skan no meitenes puses „Pētera zvērestā”: „Māte bija iecerējusi paplašināt dziedniecības procedūru apjomu un skaitu. Bet aka – to varbūt varēja padarīt par teikas objektu, apvītu ar leģendām” (Mārtuža, 2008: 122). Tūrisma industrija, tajā izmantoto leģendu motīvs kriptovēsturē sastopams bieži, jo tāpat kā literatūrā, tūrisma vēstījuma galvenais leģitimitātes kritērijs ir stāsta pievilcīgums auditorijai – izklaide ienes peļņu.

Kriptovēstures romānu ir ļoti daudz, tāpēc nekādā ziņā pētījums nevar pretendēt uz izsmeļošu kriptovēstures fiktīvo vēstījumu saskaņošanas sarakstu. Iezīmējot kopīgas likumsakarības, aplūkoti tikai astoņi no tiem. D. Brauns reklāmas nolūkos intervijās apgalvo, ka visi viņa izmantotie fakti esot patiesi. E. Mārtuža latviešu tautu ļoti vēlētos redzēt pagātnē varenu. Citi autori nav izteikušies tik tieši. Neskatoties uz personīgiem viedokļiem, tik un tā visiem jāietur distance no kriptovēstures vēstījumos paustām idejām par tīši slēptu zināšanu pastāvēšanu. Vēstījuma leģitimācijai autori tā struktūrā tāpēc iekļauj: 1) romāna nobeigumā – iznīcinošu katastrofu vai liecinieku un pierādījumu slēpšanu; 2) sapni vai vīziju; 3) ironiju un pašironiju pret vēstījuma saturu; 4) iepriekš minēto paņēmieni kombinācijas un variācijas. Stāstītāja un personāžu zināšanas citiem ir nepieejamas tāpēc, ka nav pierādāmas. Vēstījuma leģitimācijas uzdevums literatūrā ir saskaņot ar reālās pasaules faktiem stāstītāja pamatojumu: „Zinu tāpēc, ka zinu!”

### 2.2.3. ZINĀTNISKĀ UN MITOLOĢISKĀ DOMĀŠANAS VEIDA SADURSME KRIPTOVĒSTURES ROMĀNĀ

Daiļliteratūrā, kas izmanto ar Svētā Grāla mītu saistītas tēmas, nemitīgi saduras un mijiedarbojas zinātniskās un mitoloģiskās domāšanas veidi – tieši tāpat, kā sabiedrībā, ko katrs savā specifiskā veidā attēlo kriptovēstures, vēsturiskie, zinātniskās fantastikas, ezoteriskie romāni, detektīvi, arī jebkura cita proza. Vēl romāniem, sevišķi kriptovēstures un ezoteriskajam romānam, piegādā kā agrāk publicēti daiļliteratūras teksti par Svēto Grālu, tā arī visraibākās publikācijas presē un internetā. Tos papildina stāstījumi, kas dzirdēti apmeklējot tūrisma objektus, pašu un no citiem dzirdēti viedokļi. B. Simsones vārdi par ezoterisko romānu kā fantāzijas žanru pieaugušajiem, ko raksturo „no populārzinātniskiem avotiem aizgūti vai kompilēti fantastiski elementi, kas tekstā traktēti kā faktiskā (ne hipotētiska) realitāte mūsdienu pasaulē” (Simsons, 2010: 192), attiecas ne tikai uz ezoterisko, bet daļēji arī uz kriptovēstures romānu. Nolūkā labāk izprast zinātniskās un mitoloģiskās domāšanas radītos konfliktus un uz to pamata veidotos literāros tēlus un sižetus kriptovēstures un citos romānos, vispirms ieskicēšu abu domāšanas veidu pastāvēšanas vēsturi, bet tālāk pievērsīšos sabiedrības vēstījumu sistēmā un daiļliteratūrā sastaptajiem mitoloģiskās un zinātniskās domāšanas piemēriem, to savstarpējām attiecībām.

Attiecības nav viennozīmīgas. Ž. F. Liotārs raksta, ka:

„...zinātniskās zināšanas vēl nav visas zināšanas, tās vienmēr papildinājušas, sacentušās un konfliktējušas ar citu zināšanu veidu, ko mēs vienkāršības labad sauksim par stāstījumu [vēstījumu]. (...) ..to modelis ir saistīts ar iekšējā līdzsvara un sadzīvošanas idejām”. (Liotārs, 2008: 43)

Šeit ar „stāstījumiem” Ž. F. Liotārs saprot dažādu faktu un notikumu brīvas interpretācijas, mītus to triviālākā izpratnē. Viņš norāda, ka

„pēc zinātnes mērauklas – lielākā daļa no tiem ir pasakas. Taču, tādā mērā, kādā tā [zinātne] neaprobežojas tikai ar izteikumiem par noderīgām likumībām un meklē patiesību, tai jāleģitimē pašai savi spēles noteikumi. Tad zinātne aizsāk leģitimācijas diskursu par savu statusu, un šo diskursu sauc par filozofiju.” (Liotārs, 2008: 43)

No Ž. F. Liotāra rakstītā izriet, ka varbūt ne gluži konflikts, tad vismaz zināmas domstarpības starp abu domāšanas veidu atbalstītājiem pastāvējušas kopš antīkiem laikiem un kopš pastāv filozofija. K. Lèvi-Stross gan precizē, ka zinātne un mitoloģija gluži labi pastāvējušas līdzās līdz laikam, kad ar zinātnes uzplaukumu 17. gs., ar Bēkona, Dekarta, Ņūtona u. c. darbu parādīšanos sāka domāt, ka „zinātnei sevi jābūvē kā pretstatu iepriekšējo paaudžu mitoloģiskajai un mistiskajai domai un uzskatīja, ka zinātne var pastāvēt, tikai pagriežot muguru sajūtu pasaulei”<sup>112</sup> (Lèvi-Strauss, 1995: 6), jo sensorā pasaule esot maldīga pasaule. Tātad, nevar teikt, ka konflikts starp zinātnisko un mitoloģisko domāšanu būtu tik sens, cik sena ir filozofija pirms zinātnes mūsdienu izpratnē, kas balstās uz pieņēmumu, ka „reālā pasaule esot matemātikas pasaule, ko var saprast ar prātu”<sup>113</sup> (Lèvi-Strauss, 1995: 6). Fiziķis Edgars Imants Siliņš plašā pārskatā par domāšanas vēsturi „Lielo patiesību meklējumos” (1999) skaidro, ka „kopš Dekarta laikiem Eiropā valdījušais „obligātais” racionālisms radīja mākslīgu „ūdensšķirtni” starp zinātni un reliģiju” (Siliņš, 1999: 173), kas tieši balstīta uz mitoloģisko domāšanas veidu. Līdz Dekarta laikiem zinātnes attīstībā abi it kā pretējie domāšanas veidi viens otram nav traucējuši, izņemot gadījumus viduslaikos, kad pētnieki pasludināti par ķeceriem un mitoloģiskais domāšanas veids guvis izteiktu pārsvaru.

Vēlāko vilšanos metavēstījumos E. I. Siliņš saista ar zinātnes nevēlēšanos oficiāli atzīt, ka mitoloģiskais domāšanas veids palīdz pašai zinātnei. Pēc viņa domām, sevišķi intuīcija un iztēle palīdz atrast ne vienmēr acīmredzamās saiknes starp faktiem:

„Pretendējot būt par vienīgo īstenās patiesības paudēju un pasludinot jebkura veida iracionālismu – un vēl jo vairāk reliģisku misticismu – par nezinātnisku un tātad maldīgu, dekartiski ņūtoniskā zinātne pati sevi izolēja. Šis racionālā prāta radītais šķietamais konflikts starp zinātni un reliģiju balstījās uz *ticību*, ka tikai zinātnei pieder patiesības atklājējas prerogatīva.” (Siliņš, 1999: 173)

No vienas puses zinātniska raksta (piemēram) legītimācijai nepieciešama korekta faktu atlase, stingra loģika un uz pierādījumiem balstīti secinājumi, recenzentu iebildumi un to atspēkojumi. No otras puses – kā atzīmē Aina Ozoliņa Mucho un Māra Vidnere (2000) monogrāfijā „Iztēles psiholoģija”, „iztēle ir spontānu ideju iemiesojums, kurām ir spējas ar analogijas palīdzību norādīt uz jauniem priekšmetiem un piedzīvojumiem” (Ozoliņa Mucho,

<sup>112</sup> „...it was necessary for science to build itself up against the old generations of mythical thought, and it was thought that science could only exist by turning its back upon the world of senses (...).” (Lèvi-Strauss, 1995: 6)

<sup>113</sup> „...the real world was a world of mathematical properties which could only be grasped by the intellect (...).” (Lèvi-Strauss, 1995: 6)



Vidnere, 2000: 21), bet tas nozīmē, ka tikai ar iztēli iespējams nojaust, kur slēpjas starp faktiem nemanāmās, bet, iespējams, pastāvošās saiknes. Citējot E. I. Siliņu, abi domāšanas veidi darbojas komplimentāri,

„„vienīgās” patiesības sludinātāji faktiski spēj atklāt tikai puspatiesību, vienu komplimentāro pretmetu pāra pusi. Mūsu gadsimta jaunās paradigmas (Gēdels, Bors, Heidegers) parādīja analītiski diskursīvās domāšanas ierobežotās iespējas un apstiprināja, ka cilvēka gars bez racionālas jomas ietver arī racionāli nedefinējamu aktivitātes sfēru, kurai var pietuvoties tikai ar iracionālu intuīciju – caur dzeju, mākslu, mūziku vai reliģiski mistiskiem pārdzīvojumiem.” (Siliņš, 1999: 173)

Tātad iztēle pētniekam nepieciešama hipotēžu izvirzīšanai, ko pēc tam pierāda vai apgāž ar stingru, loģisku argumentu palīdzību.

K. Frumkins raksta, ka, vienādojot pirmszinātnes laikmeta un masu literatūras lasītāju domāšanas veidu, „pie kuriem vēršas fantasti” abi „operē ne tik daudz ar priekšstatiem par likumsakarībām, cik savā starpā līdzīgu faktu virknēm, kas vai nu ir, vai nav sastopamas to ceļā”<sup>114</sup> (Фрумкин, 2004: 8). Te fantastiem pieskaitīti arī kriptovēstures autori, kas tēlu domu gājiena raksturošanai un sižeta dinamikai nejaušu faktu apvienošanu uz to līdzības pamata izmanto visai bieži. Tā kā ideju dzimšanas stadijā šādu paņēmieni mēdz lietot arī pētnieki, kas laiku pa laikam turklāt pārlicinās, ka izteikums „saiknes starp faktiem ir ne vienmēr acīmredzamas” ir patiess, lasītājā var radīt šķītumus, ka apgalvojums ir patiess vienmēr. Faktu līdzīgums un, jo vairāk, faktu uztveršanas situāciju līdzīgums līdz ar to var slēpt lamatas, kas ved maldos gan pasauli izzinošo pētnieku, gan K. Frumkina pieminēto „masu literatūras lasītāju”.

„Da Vinči Koda” stāstītājs profesora Roberta Lengdona domāšanu raksturo šādi: „Kā jau cilvēks, kas visu mūžu pētījis šķietami nesavienojamu simbolu un pasaules uzskatu slēptās sakarības, Lengdons uztvēra pasauli kā tieši saistītu norišu un notikumu tīklu” (Brauns, 2004: 23). Tēls, stāstītāja vārdiem runājot, domā, ka “saistība var būt neredzama, (...) taču tā vienmēr pastāv, slēpjoties tepat, zem acīmredzamā” (Brauns, 2004: 16). Ticamības stiprināšanai izmanto atsauces uz vēsturiskām un mitoloģiskām personām. Starp izmantotajiem tēliem minami Jānis Kristītājs, Jēzus Kristus, apustulis Jānis u. c., piesaukta Bafometa mistērija

---

<sup>114</sup> „И мышление людей донаучной эры, и мышление массового читателя, к которому обращаются фантасты, оперирует не столько представлениями о закономерностях, сколько разрядами сходных между собой фактов, которые либо встречаются, либо не встречаются.”<sup>114</sup> (Фрумкин, 2004: 8)

(templiešu „dēmons”), gnostiskie un tantriskie rituāli, alķīmija, Melnā Madonna. Apšaubāmas zinātniskās vērtības kontekstualitāte sagādā labu materiālu spriedzes kāpināšanai sižeta attīstībā un arī citu personāžu domāšanas veida demonstrējumam. Līdzīgi attēlots E. Mārtužas „Pētera zvēresta” Ronalds Prūsis, kas “nejaušām sakarībām neticēja. Ateisma garā audzināts, prāta un loģikas cienītājs, cilvēks, kas teju apguvis tautu, nāciju, valstu un civilizāciju bojā ejas un izdzīvošanas kopsakarības, (..) pasauli redzēja kā loģisku notikumu virkni” (Mārtuža, 2008: 49). Gandrīz identiskie galveno tēlu raksturojumi rāda saprātīgi domājošus zinātniekus. Tiktāl gan profesoru, gan jaunu zinātņu maģistru, žurnālistu, izmeklētāju un līdzīgu tēlu zinātniskā domāšana atbilst autora vai autores radītam un lasītāju akceptētam cienījama un uzticama speciālista tēlam, ja nebūtu viena nianse. Gan stāstītājs, gan paši romāna personāži neievēro: atbilstoši loģikai fakts, ka līdz šim meklētājs starp it kā nesaistītiem simboliem un uzskatiem sakarības ir atklājis un pierādījis, vēl nenozīmē, ka arī visus turpmāk sastaptos simbolus un uzskatus saistīs sakarības līdzīgā veidā, kā tām vajadzētu būt saistītām atbilstoši iepriekš gūtajai pieredzei. Sakarības var būt, bet to var arī nebūt.

Vēstījumā pēc noklusētā uzstādījuma stāstītājs pieņem, ka “mēs” (stāstītājs, lasītājs, identificēties ar stāstītāju un meklētājiem) esam saprātīgi, loģiski domājoši cilvēki, Apgaismības laikmeta produkts. Nez kāpēc tekstā „mūs” tas netraucē meklēt lietās un notikumos neredzamās vienojošās saiknes un neturēt pie sevis „savus” reliģiskos uzskatus vai vēstures interpretācijas. Diskusijas par meklējumu saprātīgumu, piemēram, lasām epizodē, kur E. Mārtuža tieši atsaucas uz kriptovēstures žanru, tā leģitimējot personāžu domāšanas veidu:

„– Man gan tā ir patiesākā no patiesībām, – iebilda Benedikts. – Ko nevar vai nedrīkst pierādīt ar dokumentiem, to izdara rakstnieki. Dārgumu meklēšana bija un būs literatūras dzinējsuns: vieniem tie ir dārgakmeņi, otriem – pasaules patiesie valdnieki, trešajiem – absolūto zināšanu centri.” (Mārtuža, 2008: 117)

Citāts no E. Mārtužas romāna satur kriptovēstures žanra leģitimizācijas argumentus. Daiļliteratūra ir vieta, kur iespējams pārbaudīt lasītāja reakciju uz hipotēzēm, apejot vajadzību tās pierādīt.

Anna Katrīna savas ierobežotās pieredzes ietvaros nosauc populārākos žanra autorus: “Neko daudz no šāda veida darbiem viņa pagaidām nebija lasījusi, vien kaifojusi par Umberto Eko „Rozes vārdu” un „Fuko svārstu”, arī par trīs kāri izlasītajiem Dena Brauna romāniem” (Mārtuža, 2008: 117). Tieši šie darbi ir tulkoti latviski un ir svarīgi, ka atšķirībā no daudziem

cieti tulkotajiem kriptovēstures un tiem līdzīgajiem darbiem, ieņēmuši pirmās vietas Latvijas grāmatnīcu pārdošanas sarakstos. Šajā ziņā autore ir ļoti tuva sava romāna personāžam – viņa „Pētera zvērestā” mūsdienu sižeta līnijā izmantojusi „Da Vinči koda” pamatideju, tēlu sistēmu un pat veselas epizodes (par ko ikviens var pārliecināties, cieši salīdzinot abu romānu tekstus), arī viņa nav lasījusi daudz šajā žanrā rakstītus darbus. Vienu no līdzībām gan nevar skaidrot tikai ar D. Brauna ietekmi, drīzāk tā ir vispārēja kriptovēstures romāna iezīme: vēstījumi lasītājus virza identificēties ar “prātīgajiem” personāžiem pat tad, kad konstruētās „patiesības” liek smaidīt. Tāda tipa konstrukciju funkcija ir koordinēt patiesību romāna pasaulē.

Romānā „Fuko svārsts” U. Eko uz sakarību saskatītājiem un līdzīgu parādību saistītājiem raugās ironiski. Romāna stāstītājs Kasaubons sevi pozicionē kā racionāli domājošu cilvēku tāpat kā „Da Vinči koda” un „Pētera zvēresta” stāstītāji. Kasaubons, piemēram, atceras bērnības epizodi, kā iespaidā izlēmis kļūt par zinātnieku. Tajā zēns ierauga komiksu reklāmu, kas spekulē ar saukli par jauniešu izglītošanos, un mudina tēvu pasūtīt žurnālu. Kasaubona tēvs uz dēla lūgumu atbild: „Šī žurnāla mērķis ir tieši tāds pats kā visiem pārējiem žurnāliem, tas ir – pārdot pēc iespējas lielāku tirāžu” (Eko, 2001: 65). Pēc paša Kasaubona vārdiem, viņš tajā dienā kļuvis „par neticīgo Tomu” (Eko, 2001: 65) un savu domāšanas veidu raksturo, salīdzinot sevi ar Bībeles tēlu:

„Nav tiesa, ka neticīgais Toms nekam netic. Viņš vienkārši netic visam. Faktiem viņš notic tikai pa vienam, un, noticējis vienam, otram viņš ticēs tikai tad, ja tas kaut kādā veidā izriet no pirmā. Toms izzina pasauli kā tuvredzīgais, pedantiski, soli pa solim, viņš nesatraucas par tāliem apvāršņiem. Savukārt vienlaikus noticēt divām nesaderīgām lietām, pieņemot, ka nez kur pastāv kāda apslēpta trešā lieta, kas varētu saistīt divas pirmās, – tā ir lētticība.” (Eko, 2001: 65-66)

Citātā teiktais precīzi atbilst zinātniskās, racionālās domāšanas pazīmēm. Kasaubonu kā racionāli domājošas personas tēlu apstiprina arī stāstītāja izteiktā vēlme akadēmiskajā karjerā pievērsties pētījumiem, „kur visus apgalvojumus varētu pierādīt ar dokumentiem” (Eko, 2001: 69). Atceroties teoriju, ka ar „iztēles palīdzību iespējams nojaust, kur slēpjas starp faktiem nemanāmās, bet, iespējams, pastāvošās saiknes”, var teikt, ka epizodē Kasaubons noraida pārlieku pieķeršanos iztēlotām saiknēm starp faktiem, nosaucot to par lētticību. „Da Vinči koda” lasītājam turpretim neviena epizode nedod mājienu, ka lētticīgs varētu būt profesors

Lengdons, tāpat „Pētera zvēresta” lasītājam – ka latviešu senču gudrības meklētāji varētu kļūdīties.

Kasaubons izvēlas pētīt templeišu prāvas tēmu un, uzzinājis, ka daudzi templeišu bagātībām visai nopietni dzenas pakaļ arī mūsdienās, visai skaidri norāda, kā raugās uz mitoloģiski domājošajiem „viņiem”:

„...vesela varza noslēpumu mednieku dzina pēdas šī ordeņa bruņiniekiem un saskatīja tos it visur, protams, ne reizi nesniedzot pierādījumus. Šīs vizionārās parādības aizvainoja manu neticīgumu, un es nolēmu velti nešķiest laiku ar noslēpumu medniekiem un paļauties tikai uz attiecīgā laikposma dokumentiem.”  
(Eko, 2001: 70)

Stāstītajā vērojams skaidrs nošķīrums es / Viņi, zinātnieks / noslēpumu mednieks, skeptiķis / ticīgais. „Viņus” Kasaubons un biedri vēro kā interesantu zinātniskas izpētes objektu, par ko atpūtas brīdī var pasmieties, bet pret domāšanas lamatām arī izturas kā pret tādām, nepaļaujoties ilūzijai, ka sakarības pastāv vienmēr un jebkā starpā. Vērojams, ka U. Eko „Fuko svārsta” tematiku ietekmē viņa zināšanas zinātniskā un mitoloģiskā domāšanas veida attiecību vēsturē: autors pats ir pētnieks, semiotikas un viduslaiku speciālists, arī sabiedrības procesu vērotājs.

**Domāšanas lamatu** raksturs skaidrojams ar mitoloģiskā domāšanas veida dažām īpatnībām. Neskatoties uz it kā neracionālo kodolu no zināšanu leģitimācijas viedokļa, mitoloģiskā domāšana ir ērtāk lietojama ikdienā, tā neprasa dziļu faktu un avotu analīzi, tāpēc ir izplatīta sabiedrībā un ietekmē visu vēstījumu sistēmu. Ar nejaušu faktu apvienošanu, tautoloģiju, stereotipiem un lietošanai gatavām narēmām<sup>115</sup> vēstījumu sistēmā izplatās nekritiski pārņemti viedokļi, kas, neskatoties uz nepamatotību loģikā, nereti mēdz funkcionēt. Tas vēl jo vairāk nostiprina pārliecību par apgalvojumu patiesumu vismaz zināmos apstākļos. Ilustrācijai kalpo Svētā Grāla mīts un ar to saistīto tēmu atspoguļojums plašai publikai paredzētajā presē. Lasītājs lielākoties sevi uzskata par racionāli domājošu personību, kas apzinās daiļliteratūras vēstījumu fiktīvo raksturu, uztver to kā labāku vai sliktāku izklaidi. Tāpat daļēji izklaidei, daļēji kā uzziņas materiālu, un „Fuko svārsta” Kasaubona tēva vārdiem runājot, kā līdzekli peļņas gūšanai izdod, pērk un lasa neomitoloģiskas ievirzes periodiku un literatūru, kas kalpo par iedvesmas avotu daiļliteratūrai. Pretēji romānu autoriem, publicēto

---

<sup>115</sup> „Narēma ir atkārtotā darbības, vietas un laika shēma” („recurring pattern of action, place and time”) (Bonheim, 2000: 1).

rakstu autori savus darbus *nekvalificē* kā daiļliteratūru. Par sabiedrības interesi liecina dati. No aptuveni abonēšanai 2012. gadā pieejamiem, visdažādākajiem tematiem veltītajiem 605 periodiskajiem izdevumiem un to komplektiem latviešu, krievu un angļu valodās (pēc Latvijas preses izdevumu 2012. gada kataloga datiem), visvairāk abonē un pārķ „Patieso Dzīvi”, „Ievas Stāstus”,<sup>116</sup> „Ievu”<sup>117</sup>, to speciālizlaidumus („Narvesen vēstis”, 2002), mazāk „Citādo Pasauli”, „Leģendas”, „Mistēriju”, „Noslēpumus un faktus”, „Zintnieku”. Bieži sastopami atsevišķi raksti nacionālo laikrakstu „Diena” un „Latvijas Avīze” pielikumos. Ar veselību saistītas tēmas, tai skaitā alternatīvo medicīnu apskata arī žurnālos „Taka”, „Veselība”, u. c. Secināms, ka minēto izdevumu eklektiski ezoterisko tematiku pasūta sabiedrības gaume, balsojot ar to iegādei izdotajiem līdzekļiem.

Latviešu Svētā Grāla mīta ekvivalents latviešu kultūrtelpā (meklējumu sižets + sakrālas nozīmes meklējama objekts + meklētājs) saistāms ar latviešu priekšteču kultūras artefaktu, zināšanu un prasmju meklējumiem Eiropas un pasaules kultūras un vēstures kontekstā, taču gan E. Mārtužas „Pētera zvērestā”, gan presē tas notiek atbilstoši mitoloģiskās domāšanas „loģikai”. Piemēram, „Patiesās Dzīves” speciālizlaidumā „Spēka vietas Latvijā un pasaulē” (2012) atrodami raksti par Latvijas un, vispārinātā veidā, dažām pasaules vietām, ko redaktori acīm redzami atzinuši par saistītām ar garīgo sfēru, dziedināšanu, enerģijām, patiesības meklējumiem, u. tml. Par vienu no Svētā Grāla objektu ekvivalentiem – līdz šim pārliecinoši neatrasto Beverīnas pilskalnu<sup>118</sup>, – žurnāliste Evija Hauka bez dziļākas apstākļu analīzes raksta: „Atceros vēsturnieces Regīnas Valtenbergas stāstīto, ka Zilaiskalns varētu būt viena no nozudušās Beverīnas pils atrašanās vietām. Viņa pieļāva, ka Beverīna nav viena pils, bet gan vesela sistēma” (Hauka, 2012: 23). Raksta autore nekomentē, kāda veida sistēmu viņa (vai R. Valtenberga) ar to domā. No vēsturnieku viedokļa pils var ietilpt kādas teritorijas aizsardzības sistēmā, tomēr rakstā apzīmējums „aizsardzības” nav minēts. Tā vietā apakšvirsraksta konteksts „Augstāko zināšanu kods” vedina lasītāju domāt par „ezoterisku”, „enerģijas” vai līdzīgu sistēmu, tāpēc uz līdzības pamata ar pārējiem izdevumā iekļautajiem rakstiem lasītājs var pieņemt, ka pils ietilpst kādā „enerģētiskā” sistēmā. Tēmu turpinot nākamajiem

<sup>116</sup> Vidējais viena numura lasītāju skaits ir 159 000. Dati: TNS/vasara 2011, Latvijas preses izdevumi 2012. gada katalogs, pieejams: [https://abone.pasts.lv/lv/latvijas\\_preses\\_izdevumi/](https://abone.pasts.lv/lv/latvijas_preses_izdevumi/). Skatīts 15.07.2012.

<sup>117</sup> Vidējais viena numura lasītāju skaits ir 228 000 (dati: TNS/vasara 2011).

<sup>118</sup> Folkloras ekspedīcijas laikā Valkā un Valkas rajonā Vijejiemā 2013. gada 9. jūlijā intervijā Arturs Goba minēja, ka viņš esot izpētījis un pastāvēt divpadsmit versijas par Beverīnas pils atrašanās vietu.

stāstītājiem, viedokli kāds var sākt uztvert par reliģisku faktu, līdz ar to pilskalns no nocietinātas dzīves vietas vēstījums pārtop par pilskalnu kā svētvietu. Tas vai nu var, vai nevar atbilst patiesībai, jo mūsdienās atklātie pilskalni izmantoti kā vietas dzīvošanai, kā karadraudžu pulcēšanās un arī kā rituālu norises vietas. Atbilstoši zinātniskajai domāšanai, pēc šādiem datiem nevar izteikt kategorisku spriedumu par attiecīgās vietas nozīmi, turpretī lasītāja nespeciālista subjektīvo viedokli, sevišķi atbilstoši mitoloģiskās domāšanas veidam, var nostiprināt vēsturnieku leģitimēts fakts, ka pirmskristietības periodā pilskalnus, tāpat kā jebkurās citās apdzīvotās vietās, iedzīvotāji tik tiešām pielūdza dievības un veica rituālus. Raksturīgi, ka rakstā tālāk minēts varas aizliegums izmantot senās spēka vietas (Hauka, 2012: 24), kas vēl vairāk liek domāt par Zilokalnu kā „spēka” vai „enerģētisku” zonu. Atbilstoši mitoloģiskās domāšanas principam „viss ir viens”. Īpaši jau neomitoloģijas pārstāvji visas svētvietas uzskata par lielāka vienota kompleksa sastāvdaļu: „Katra svētvietā ir sastāvdaļa no lielāka kosmiska kompleksa,”<sup>119</sup> tā mērķis un uzdevums ir tikai neskaidri nojaušams. Atsaucoties uz I. Vīku, līdzīga rakstura literatūrā plaši citētu neomitoloģiskas ievirzes rakstu autoru, E. Hauka piebilst, ka

„mūsdienu cilvēkam svētvietu plānošana un veidošana nav izprotama. To izpēte liek domāt, ka svētvietas veidotas, (...) realizējot kādu mums vēl neizprotamu plānu. Turklāt svētvietu tīkls tapis gadu simtos, pat tūkstošos, ar īpašu darba precizitāti.” (Hauka, 2012: 24)

Var teikt, neomitoloģiju, kā ietvaros stāsti veidojas, uz līdzību pamata liekot kopā atsevišķus faktus, var uzskatīt par sociālu fenomenu, kas normālos apstākļos, pirmkārt, veido ne visai nozīmīgu vēstījumu sistēmas daļu, otrkārt, ar pievilcīgiem sižetiem ietekmē daiļliteratūras tematiku.

Kriptovēstures romāns vienā ziņā līdzinās ezoteriskajam romānam: autors pretendē uz reāli pastāvošu vēstures un mākslas faktu attēlojumu, apspēlējot aiz tiem it kā esošus noslēpumus. Intrigas uzkurināšanai autori no vienas puses apgalvo, ka viņu stāstītais esot patiesība (D. Brauns, daļēji E. Mārtuža), no otras – ar dažādu vēstījuma stratēģiju palīdzību norobežojas no stāstītā (visi pētījumā analizētie kriptovēstures romāni), lasītāju aizraujot, izklaidējot, varbūt liekot aizdomāties par daiļliteratūrā minētiem faktiem, un izdarīt pašiem savus minējumus. Šo iemeslu dēļ kriptovēstures romāns, būdams galvenokārt izklaidei

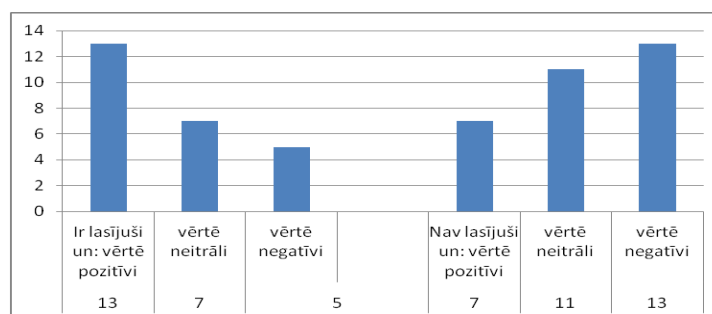
---

<sup>119</sup> Vīks, Ivars; Rozīte, Rasma, u. c.

paredzēts literārs sacerējums, tātad autora izdomāta fikcija, sabiedrībā jūtamus strāvojumus gan atspoguļo, gan arī ietekmē, par ko liecina Preiļu novadā 2010. gada 26. –30. jūlijā veiktā pētījuma „Literatūra un sabiedrība: lasīšanas ieradumi Latvijas reģionos” iegūtie dati par iedzīvotāju lasīšanas paradumiem, tostarp par romāna „Da Vinči kods” atpazīstamību un uztveri. Pētījums notika piecus gadus pēc D. Brauna romāna „Da Vinči kods” iznākšanas Latvijā un sabiedriskajā telpā notikušajām diskusijām par romāna tēmu, māksliniecisko kvalitāti un iespējamo apdraudējumu Romas Katoļu baznīcas pamatiem. Aptaujā piedalījās 136 respondenti. Viens no jautājumiem (brīvā formā) bija „Vai esat dzirdējuši par Dena Brauna romānu „Da Vinči kods”, vai esat to lasījuši? Kāds ir jūsu viedoklis?” Respektējot Preiļu rajona katoliskās tradīcijas, bija gaidāms, ka daļa respondentu jautājumu uztvers negatīvi, tāpēc to iekļāva aptaujas anketas beigās. Viedoklis par romānu „Da Vinči kods” bija 41% jeb 56 respondentiem, no tiem

vērtējumu par D. Brauna romānu „Da Vinči kods” izteikuši un to		
vērtē pozitīvi	23	41%
vērtē neitrāli	15	27%
vērtē negatīvi	18	32%

Protams, respondentu skaits un izmantotā metodika nepavisam nav pietiekama, lai izdarītu visaptverošus un kategoriskus secinājumus par Latvijas sabiedrības domām jautājumā par Svētā Grāla tēmas iespējamo ietekmi uz katoļu ticību. Sīkāk analizējot datus par romānu lasījušajiem un nelasījušajiem respondentiem, tomēr iezīmējas domāšanas tendences arī šajā ierobežotajā izlases grupā (skat. 2. attēlu).



2. attēls. Romānu „Da Vinči kods” lasījušo un nelasījušo respondentu viedoklis

Iegūtie dati apstiprina izteikuma „Lasījis neesmu, bet ir viedoklis” patiesumu. Kopumā romānu nelasījušo respondentu skaits ir lielāks, nekā lasījušo (31 pret 25). Mazāk kā puse romānu lasījušie respondenti to vērtē pozitīvi (13 no 25), lielākā daļa – mākslinieciskās kvalitātes vai personīgo interešu, bet ne kristīgajai alternatīvās tematikas dēļ. Lasījušo respondentu izteikumu piemēri: „Satura dēļ neuzrunāja, nav augstākās raudzes literatūra, valoda plūstoša” (siev., 25–34); „Sators nenopietns” (siev., 55-); „Sākumā interesanti, bet lasot kļuva garlaicīgi” (siev., 18–24); „Dens Brauns - otrreiz nelasītu „Da Vinči kodu”, arī citus darbus nelasītu, paņem visu pasauli uz izbrīnu, izklaides pasākums, bet ne vērtība” (siev., 45–55). Nelasījušo respondentu izteikumi: „Neinteresē tāda veida literatūra”, jo tur „esot iekšā ticība un psiholoģija, kāda nepatīk” (siev., 55-); „Nevēlos lasīt, nepatīk tādas mistikas.” (siev., 45–55). Daži komentētāji izsakās saistībā ar kristīgo tematiku, piemēram: „Nepatika kā par Jaunavu Mariju lietas saistībā ar reliģiju. Nepatika, bet varēja arī gūt jaunus skaidrojumus lietām” (siev., 18–24). Ir kategoriskāki vērtējumi: „Dzirdēts. Nav pieņemams. Negribu bojāt sev nervus” (siev., 55-); „Ienīstu un negribu dzirdēt!” (siev., 55-). Pozitīvie izteikumi saistīti ar interesi par žanru: „Zinu, saturs zināms. Laba iztēle. Interesanta fantastiskā literatūra. Filma redzēta” (vīr., 25–34); „Piedzīvojumu pilna” (siev., 45–55); „Filma - patika, piedzīvojumi pēc Dena Brauna „Da Vinči koda”, tieši piedzīvojumu ietekme”, (siev., krieviete, 35–44). „Ja jau tā grāmata tik populāra, kaut kas tur ir” (siev., 55-); „Veikli inscenēti vēsturiski fakti... Romas Katoļu baznīca; daudz noslēpumu... grāmata uz minējumiem, baznīca nav spējīga atklāt daudzus noslēpumus, tādēļ arī šī grāmata kā tāda ir neticama” (vīr., 18–24). Jāsecina, ka lasītāju viedokli par kriptovēstures romāniem un, konkrēti, D. Brauna „Da Vinči kodu” ietekmē gan personīgā gaume, gan no apkārtējiem vai presē dzirdētie viedokļi par darba saturu, tematiku un ieteicamo attieksmi. Tie, kas grāmatu lasījuši, visticamāk to izvēlējušies vairāk kā izklaidi sološu žanra, nevis kristīgā konteksta dēļ, savukārt kategoriski noskaņotie darbu nelasa principā, jo sevi identificē kā ticīgus katoļus.

Pakļaujoties Apgaismības metavēstījumam, cilvēki vairumā sevi kvalificē kā racionāli domājošas būtnes un apzinās literāro vēstījumu fiktīvo raksturu. Sabiedrības reakcija un viedokļi par „Da Vinči kodu”, presē plaši izplatītie, bet zinātniski nepamatotie raksti par vēstures noslēpumiem un ar ezoteriku saistītiem tematiem raksturo relatīvi plašas sabiedrības daļas noskaņojumu. Pastāvot situācijai, kur sabiedrībai kļūst izdevīga devianta jeb līdzšinējam metavēstījumam neatbilstoša izturēšanās, ap attiecīgo viedokli, vēstījumu un tā leģitimēto



praksi var sākt pulcēties piekritēji, tā radot priekšnoteikumus metavēstījuma izmaiņām, turklāt neatkarīgi no tā, vai vēstījums pamatots atbilstoši zinātniskas vai mitoloģiskas domāšanas principiem. Pie deviantas izturēšanās metavēstījuma un vēstījumu kontekstā pieskaitāma arī neomitoloģijas praktizēšana. Tā var nozīmēt attiecīgo objektu apmeklējumus, lai veiktu kādus rituālus vai gūtu noteiktas izjūtas. Vēlāk par gūtajām izjūtām tiek stāstīts citiem, tās cenšas skaidrot ar faktiem vai viedokļiem, vēstījumu sistēmā izplatās interpretācijas. „Devianta izturēšanās” šeit nav jāsaprot kā kādu oficiālu noteikumu pārkāpumi vai izturēšanās dīvainības, salīdzinot ar „normālu” izturēšanos. Devianta izturēšanās kā pretstats metavēstījuma leģitimētai praksei ir difūza, tas ir, katrai no atsevišķām praksēm un viedokļiem parastos apstākļos nav tik daudz piekritēju, lai grupa saliedētos nopietnā protestā pret metavēstījumu.

U. Eko „Fuko svārstā” tēlus rāda kā tādus, kas tīši provocē neomitoloģijas praktizētājus, pēc nejaušības principa likdami kopā visdažādākos ar ezoteriku, mistiku, slepenajām organizācijām un jebkādiem noslēpumiem saistītus simbolus, faktus un artefaktus. „Fuko svārsta” ironiskā attieksme pret principiem „līdzīgas parādības noteikti ir saistītas” un „nekas nav nejaušs” rāda skaidru dalījumu: „mēs”, racionāli domājošie varam pajokoties, kamēr mitoloģiski domājošie „viņi” spēli uztver nopietni. Apkopojot sacīto, mitoloģiskās domāšanas postulātus kriptovēstures romānos iespējams apkopot divās atslēgfrāzēs. Pirmā: „līdzīgas parādības noteikti ir saistītas”, tāpēc fakti tiek apvienoti uz to ārējās līdzības pamata. Otrā atslēgfrāze izriet no pirmās: „nekas nav nejaušs”. Tradicionāli opozīcijā liktais zinātniskais domāšanas veids tāpat var apvienot faktus uz to līdzības pamata, taču tādā gadījumā analizē cēloņsakarības, pārbauda apgalvojumu patiesumu un neizsaka pārsteidzīgus un kategoriskus secinājumus. Mitoloģiskās un zinātniskās domāšanas savstarpējās pretrunas spēcīgi izpaužas kā sabiedrības attieksmē pret “citādo”, tā arī attiecīgo tēlu un viņu vēstījumu tēlojumā literatūrā.

### 3. KRIPTOVĒSTURES STĀSTĪTĀJS KOLEKTĪVĀ VĒSTĪJUMĀ

#### 3.1. IDENTITĀTES KONCEPTS UN PAŠRAKSTA PAZĪMES LITERĀRĀ VĒSTĪJUMĀ

*“Kultūra ir kolektīva prāta programmēšana, kas liek vienas grupas vai kategorijas cilvēkus atšķirt no citiem” (Gērts Hofstede)*

Kriptovēstures romānu kopīgs motīvs ir kādas grupas – etniskas, reliģiskas vai citas – diskriminācija vai vismaz to priekšrocību atņemšana, kādas šai grupai būtu varējušas būt, ja metavēstījums būtu izveidojies citādi. Restaurējot idealizēto „stāvokli pirms”, kā tas notiek dekonstrukcijas gaitā, svarīgi saprast, kā attiecīgā grupa salīdzina sevi ar citām grupām, sevišķi ar to, kas metavēstījuma veidošanās gaitā guvusi pārsvaru. Metavēstījums, veidodams sabiedrības un politikas priekšrakstus, rāda, kādai vajadzētu būt attiecīgās grupas ideālajai praksei, piemēram, ko nozīmē būt „labam kristietim”, „īstenam latvietim”, „uzticamam pētniekam”. Individuāls vēstījums daiļliteratūrā savukārt uzrāda konfliktus starp praktisko un ideālo rīcību, pauž šaubas par lietu pastāvošo kārtību. Tā kā metavēstījuma veidotāji un apšaubītāji paši ir sistēmas dalībnieki, ko pārstāv stāstītāji un kā viedoklis izpaužas ar fokalizācijas palīdzību, vēstījumā svarīgi atklāt stāstītāja nostāju un autora pozīciju.

Vēstījuma analīze noskaidro, kā autors caur attēlotajiem notikumiem parāda fokalizētāja un stāstītāja attieksmi pret metavēstījumu. Šī attieksme atklāj aktantu izvietojumu metavēstījuma sistēmas ietvaros, ko raksturo distances starp stāstītāju, fokalizētāju, ietverto autoru, autora pozīciju un metavēstījuma regulēto vēstījumā iekļauto notikumu. Stāstītājs identificējas ar grupu un pozicionē sevi attiecībā pret citām grupām. Visos vēstījuma sistēmas līmeņos notiek pašnovērošana un sevis aprakstīšana jeb pašraksts, tāpēc stāstītājs stāstīšanas gaitā vairāk pavēsta par sevi nekā „īstenību” vai „patiesību”, jeb, kā formulē V. Segliņš, Āfrikas mitoloģijas kontekstā raksturodams seno ēģiptiešu tekstu interpretācijas: „Vēl joprojām lielākajā daļā Āfrikas cilšu jebkura zīme, simbols, apzīmējums un tā skaidrojums raksturo pašu skaidrotāju, nevis lietas un zīmes būtību” (Segliņš, 2011: 18). Mūsdienu rietumu kultūrā Apgaismības racionālisma ietekmē par vēstījumu kā stāstītāja raksturotāju nevis

patiesības klāstītāju līdz postmodernismam bija nedaudz piemirsts. Jautājumus aktualizē semiotika un vēstījumu teorijas.

Grupas pašreferenci un turpmākai sociālajai praksei ir svarīgi, kā veikti pašnovērojumi, cik tie uzticami, kā izpaužas pašraksts, tostarp literārā tekstā, kas „ir pašraksta nozīmīgs elements,”<sup>120</sup> kurš kuru novēro un vērtē. Vērtē personas identitātes izpausmi praktiskā rīcībā – darbībās un paradumos, tāpat izteikumos par savām un citu darbībām. Tas nozīmē: vispirms noskaidrojams, pēc kādiem vēstījuma elementiem iespējams spriest par fokalizētāja un stāstītāja identitāti. Ieskatoties identitātes jēdzienā un identitātes un literatūras attiecībās, tālāk šī iemesla dēļ uzmanība pievērsta dažādiem iespējamajiem fokalizētāja, stāstītāja un tēlu identitāti raksturojošajiem elementiem jeb reprezentantiem.

**Identitātes koncepts.** Uzmanību identitātes problemātikai mēdz pievērst galvenokārt tad, kad radušies konflikti. Identitātes koncepta raksturošanai tāpēc vispirms jāraugās uz to konfliktu raksturu, kas izpaužas literārā tekstā, jeb, kā teiktu M. Fuko, būtu jāuzdod jautājumi, kāpēc tieši tādi un ne savādāki identitātes reprezentanti parādījušies literatūrā šajā vēstures brīdī un kā tie saistīti ar varas dalījumu sabiedrībā. Identitātes jautājumus Latvijā pēta sociologi, vēsturnieki, literatūrpētnieki, antropologi, filozofi<sup>121</sup>. Literatūrzinātnē daļa pētījumu skata problemātiku, kas saistīta ar sievietes identitātes izpaudumu vēstījumos par vēsturiskiem notikumiem, sevišķi karu, trimdu, Atmodu, lielākoties pašu sieviešu rakstītajā. Plaši skatītas latviešu nacionālās un etniskās identitātes izpausmes latviešu literatūrā, galvenokārt literāros tēlos vai autoru uzskatos, sākot ar veclatviešu rakstiem un beidzot ar jaunāko literatūru (Lāms, 2012). Neskatoties uz to, ka stāstītājs vienmēr ir arī novērotājs, stāstītāja identitāte kā literāra vēstījuma stratēģijas daļa pēta maz, galvenokārt analizējot neuzticamus stāstītājus.

D. Kelners izšķir trīs identitātes koncepta veidošanās pakāpes – pirmsmoderno, moderno un postmoderno identitāti. Pirmsmodernā identitāte ir sociāla, stabila, to uztur mīti un lomu sistēma cilts radniecības kopsakaros, tāpēc indivīdam nav vajadzības apšaubīt savu vietu

---

<sup>120</sup> Dagmāras Beitneres e-pasts Renātei Kārkliņai 17.04.2012; autores elektroniskais arhīvs.

<sup>121</sup> Valsts pētījumu programma „Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” aizsākta 2010. gada jūnijā ar Izglītības un zinātnes ministrijas 2010. g. 3. jūnija rīkojumu Nr. 313 „Par Izglītības un zinātnes ministrijas apakšprogrammas 05.12.00 „Valsts pētījumu programmas” noteiktās apropriācijas pārdali valsts pētījumu programmu īstenošanai 2010. gadā”. Programmas ietvaros LU Filozofijas un socioloģijas institūts realizē 3. projektu „Nacionālā un eiropēiskā identitāte”, kam ir divas apakšsadaļas: ‘Nacionālā identitāte Latvijā un eiropēiskā identitāte’ un ‘Individuālās un kolektīvās identitātes dzīvesstāstos’. Iesaistīti vairāk kā 20 institūciju pētnieki.

pasaulē un nav jāuztraucas identitāti (Kellner, 1992: 141–177). Gribētos iebilst: nav gluži tā, ka par savu identitāti pirmsmodernajā sabiedrībā indivīds nesatraucas nemaz. Drīzāk – citāds kā mūsdienās ir šāda satraukuma raksturs. Kā rāda mīti un folklorā, brīži, kad indivīds uzdod sev jautājumu „Kas es esmu?”, saistāmi ar pāreju no viena sociālā statusa citā, piemēram, ar bērna ienākšanu pasaulē, ar kāzām, sevišķi, ja tās saistītas ar sievietes pāriešanu vīra dzimtā, ar nāvi. Vecuma pārejas posmi skar katru sabiedrības locekli, tāpēc ar statusa un līdz ar to arī identitātes maiņu saistīto grūtību atvieglošanai bija izveidojusies visai stabila tradīciju un rituālu sistēma, kurā katram paredzēta noteikta vieta un pienākumi. Tātad, no identitātes koncepta veidošanās pirmsmodernā perioda līdz mūsdienām nonākuši tie personīgās identitātes aspekti, kas saistīti ar vietu ģimenē, dzimtā, klanā, arī tie, kas saistīti ar vecumposmu sociālajām lomām un to statusu. Kas attiecas uz dažādu objektu sakralitāti, savus reliģiskos uzskatus pirmsmodernajā sabiedrībā bērni pārmanto no vecākiem. Ideja par to, ko uzskatīt par sakrālu objektu, var nedaudz mainīties, bet nepastāv iespējas izvēlēties pavisam citu ticību bez draudiem tapt izstumtam no dzimtas.

Par moderno identitāti, kā uzskata D. Kelners, var sākt runāt ar Apgaismību, kad vērojama pirmā identitātes krīze. Identitāte balstās vairs ne tikai uz cilts attiecībām kā pirmsmodernajā periodā. To papildina zinātnes un kultūras radītās, arvien lielākās iespējas indivīdam izvēlēties sociālās lomas un ar tām saistīto identitāti pašam, nevis dzīvot ar to, ar ko nācies piedzimt (Kellner, 1992: 141–177). Modernās sabiedrības parādība – indivīdam ir pietiekams zināšanu un resursu daudzums, lai nodrošinātu sev dzīvi bez klana palīdzības, līdz ar to palaikam kļūst neizdevīgi nepārtraukti balstīt mazāk veiksmīgus radnieciskus. Tas nozīmē lielāku atbildību pašam par savu dzīvi, kas vienlaikus ienes lielākas iespējas dažādu identitātes aspektu sadursmēm, bet identitāte iepretim agrākajai kolektīvajai patībai kļūst individuāla. Iekšējo konfliktu novēršanā kolektīvās paražas un tradīcijas vairs nav tik efektīvas kā iepriekš, tāpēc diskomforta likvidēšanai nākas meklēt citus līdzekļus. Tas ne vienmēr ir vienkārši. Viens pirmsmodernās un modernās identitātes konflikta piemērs ir 16.–17. gadsimta literatūrā uzplaukusī dzimtas goda tematika, kur galvenais konflikts rodas starp dzimtas godu un savstarpēji karojošu dzimtu jauniešu jūtām (piem., Lopes de Vegas u. c. darbi). Žurnālists un populārzinātnisku grāmatu autors Malkoms Gladvels (*Malcolm Gladwell*), pētīdams kultūru atšķirības un to ietekmi uz savstarpējo saziņu, atzīmē, ka

„Goda kultūra veidojusies noslēgtos kalnu reģionos ar sliktām lauksaimniecības iespējām, kur iedzīvotājiem nākas nodarboties ar lopkopību un, tā kā nozagt lopus ir salīdzinoši vienkārši, gani ražošanas līdzekļu un īpašuma aizstāvībai spiesti veidot klanus. Tajos liela nozīme ir ģimenes saitēm, tradīcijām, „savējiem”, mirt par ģimeni ir goda lieta.” (Gladvels, 2008: 153–166)

Līdzīgi goda kultūru Vidusjūras reģionā skata norvēģu teoloģijas doktors Halvors Moxnes (*Halvor Moxnes*), rakstīdams, ka tajās „līnijai starp personīgo identitāti un ģimenes identitāti bija tendence izzust”<sup>122</sup> (Moxnes, 1996: 21), t.i., „izzust”, skatoties no modernās identitātes viedokļa. Gods nozīmēja publisku atzinību, to daļēji mantoja no ģimenes, daļēji – ieguva ar varonīgu darbību (Moxnes, 1996: 20), tāpēc ģimene, klans un cilts ir sabiedrības locekļa identitātes galvenais noteicējs un lielākais atbalsts indivīda krīzes situācijās. Dzimta, mafija vai cita ģimenei pielīdzināma grupa palīdz indivīdam, savukārt indivīda neapstrīdams pienākums ir palīdzēt citiem attiecīgās grupas biedriem, kad tiem nepieciešama palīdzība.

Analizējot kriptovēstures romānus, konflikts starp pirmsmoderno un moderno identitāti skaidro fokalizētāja un stāstītāja attieksmi pret tādiem tēliem kā Sīla D. Brauna „Da Vinči kodā”. Sava neparastā izskata, izturēšanās un komunikācijas iemaņu trūkuma dēļ Sīla kļuvis par izstumto. Disfunkcionālā ģimene nespēj viņam palīdzēt, tāpēc tās funkcijas pārņem „Opus Dei” – romānā specifiska sekta ar izteikti radikāliem uzskatiem. „Opus Dei” prakse atšķiras no konservatīvās, tomēr sabiedrībā akceptētās Romas Katoļu baznīcas prakses, bet, kas identitātes kontekstā būtiskākais, funkcionāli tā ir klanam līdzīga grupa, kur valda stingra hierarhija un likumi, kas pagērē bezierunu lojalitāti. Lojāliem biedriem stingrā hierarhija palīdz, tos pasargājot no „Cita”, šajā gadījumā „normālās” sabiedrības (tostarp stāstītāja) nicinājuma. Pēc sabiedrības pamatmasai piederošā stāstītāja attieksmes secināms, ka mūsdienās šādi pirmsmodernās identitātes reprezentanti atvirzījušies dibenplānā un raksturo dažas marginālas sabiedrības grupas. Pretējā gadījumā par varoni traktētu Sīlas tēlu, kas iet bojā, pašai ziedzīgi pildīdams vadītāja norādījumus. Sīlam aktuālāka pirmsmodernā, kolektīva aizstāvētā, nevis modernā, paša sasniegtā identitāte. Modernajā sabiedrībā modernie tēli uzvar pirmsmoderno varoni.

Pētot postmodernā stāvokļa radītos izaicinājumus indivīdam, kā apkopojumā norāda Dž. Kalers, Frederiks Džeimsons (*Frederick Jameson*), Ž. Bodrijārs, Gijs Debors (*Guy Debord*) u. c. norāda uz identitātes krīzes saistību ar mārketinga un masu patēriņa ietekmi uz sabiedrību.

---

<sup>122</sup> „The line between personal identity and family identity tended to disappear.” (Moxnes, 1996: 21)

Ž. Lakāns un M. Fuko uzskata, „ka stabila, vienota patība vienmēr bijusi ilūzija” (Kalers, 2007: 120), tomēr tieši postmodernajos apstākļos šo ilūziju apzina, akceptē un pat veicina. Notiek fragmentācija, nišas meklējumi, pieaug sociālo lomu skaits, līdz ar to identitātes izvēles iespēju kļūst vēl vairāk un patēriņa tirgus apstākļos daļu no tās iespējams burtiski nopirkt, sekojot masu medijos tīražētiem paraugiem. Nacionālo identitāti brīvi var saistīt ar valsti, uz kuru dzīvot pārvācies indivīds, etniskās identitātes robežas ir stingrākas, tomēr arī tām izaicinājumus rada jauktās ģimenes un migrācija, tāpat reliģisko identitāti lielākā daļa pieaugušu personu var mainīt pēc saviem ieskatiem, nereti dzīves laikā nomainot pat vairākas konfesijas.

Atbilstoši postmodernās identitātes koncepcijai notiek sabiedrības dezintegrācija un fragmentācija. Apkopojot patēriņa kultūras ietekmes pētījumos sacīto par identitātes izmaiņām, Dž. Kalers norāda uz tādiem faktoriem kā tēla producēšanas intensifikācija, kultūras starpnieku vairošanās un bohēmisko tradīciju ietekme. Vispirms iespaidu atstāj urbānisms ar drukātajiem medijiem – avīzēm un žurnāliem, vēlāk radio un televīziju. Visuresošajos mārketiņgā vēstījumos arvien uzsvērta attiecīgā produkta (lai vai kas tas būtu – jahta, brokastu pārslas, filmas, mūzika vai grāmatas) individualitāte, neatkārtojamība un unikalitāte, kas tā lietotājam liek pacelties pāri „parastajai” cilvēku masai. Vienlaikus šie vēstījumi raída ziņu: „Pērc, jo šo produktu iegādājas visi!” – ekspluatējot konfliktu starp individualitāti un it kā abstrakto „masu”, starp unikālo „es” un unificēto „viņi”. Mūsdienās identitātes veidošanos vēl vairāk ietekmē un apdraud moderno elektronikas un saziņas līdzekļu saplaukums. Parādās virtuālās kopienas. Informācijas laikmeta izmaiņas identitātes formēšanā nav pilnībā vēl iespējams izvērtēt, var tikai teikt, ka veidojas jaunas individuālās identitātes formas. Dzimst jauna subjektivitāte, literatūrā ienāk kibercilvēku un virtuālās telpas tematika, izplūst robežas starp cilvēku un tehnoloģijām, paveras iespējas izlikties par jebkuru citu. Identitāti un tās izpausmes ietekmē fakts, ka „publiskā identitāte neizsaka to, kā dziļi savā būtībā jūtaties” (Kalers, 2007: 136). Dzīves centrā ienāk „tēla menedžments”. Filozofs Herberts Markuze (*Herbert Marcuse*) savukārt masu informācijas līdzekļu vairošanos tēlus attiecina uz „viltīgu totalitārisma veidu, kas, radot „nepatiesas vajadzības”, cenšas iekļūt pašā apziņā, neitralizēt visas pretim runājošās balsis un tad pārvērst mūs visus nomaināmās kapitālisma mašīnas detaļās” (Kalers, 2007: 150). Galu galā, vieni uzskata, ka cilvēka identitāti veido rinda sociālu faktoru „un arī nosaka sociālais”, otri – ka pastāv „zināma izvēle,

kā sevi pasniegt” (Kalers, 2007: 136), tātad, neatkarība identitātes izvēlē, tomēr tikai pastāvošās sistēmas ietvaros un pārvarot pārējās sabiedrības spiedienu gadījumos, kad individualitāte pārāk krasi atšķiras no vispārpieņemtām normām.

D. Kelnera identitātes koncepciju dalījums pirmsmodernā, modernā un postmodernā identitātē dod ieskatu identitātes konfliktu raksturā dažādos laikmetos atkarībā no varas sadalījuma sabiedrībā, tomēr pēc viņa dalījuma nekļūst skaidrs, kur šajā sistēmā ietilpst tādas bieži izmantotas kategorijas kā nacionālā un etniskā, reliģiskā, dzimumu, profesionālā u. tml. grupu identitāte. Pētot mūsdienās sarakstītus romānus, var konstatēt, ka katrā no tiem viens identitātes aspekts parasti uzsvērts vairāk kā citi atkarībā no autoram aktuāliem jautājumiem. Jādomā, identitātes konflikta gadījumā mūsdienu sabiedrībā pārsvaru gūst tas identitātes aspekts, kam vairāk elementu attiecināmi uz moderno, nevis pirmsmoderno identitāti. Tāds pieņēmums vēl pārbaudāms. Pirms sīkāk analizēt dažādu autoru darbos izmantotos identitātes reprezentantus, daži vārdi veltāmi literatūrai kā pašraksta veidam, par piemēru izmantojot etniskās un nacionālās identitātes izpausmes literārā vēstījumā.

**Pašraksts un tā recepcija: etniskās un nacionālās identitātes piemērs.** Ekonomists Entonij D. Smits (*Anthony D. Smith*), strādādams Londonas Ekonomikas skolā, pievērsies nacionālisma pētījumiem kā starpdisciplināram jautājumam un piedāvā šādas nacionālās identitātes pamatpazīmes: 1) vēsturiskā teritorija jeb tēvzeme; 2) kopīgi mīti un ar vēsturi saistītas atmiņas; 3) vienota tautas kultūra; 4) visiem sabiedrības locekļiem vienādas likumīgas tiesības un pienākumi; 5) kopīga ekonomika ar iespēju sabiedrības locekļiem pārvietoties savas teritorijas robežās (Smits, 1997: 22). Etnisko identitāti E. D. Smits definē tā:

„Etniskā grupa ir tāda kultūr-tipa kopība, kura akcentē to, cik nozīmīgi ir tās izcelsmes mīti un ar vēsturi saistītās atmiņas, un kuru pazīst pēc vienas vai vairākām kultūras īpatnībām, tādām kā ticība, ieražas, valoda, vai pēc tās sabiedriskajiem institūtiem.” (Smits, 1997: 29–30)

Par etniskās kopienas galvenajām pazīmēm E. D. Smits uzskata: 1) kopienas nosaukumu; 2) mītu par kopīgiem senčiem; 3) kopīgas ar vēsturi saistītas atmiņas; 4) vienu vai vairākus savdabīgas kultūras elementus; 5) saistību ar īpašu „tēvzemi”; 6) vienotības apziņu, kas aptver nozīmīgus konkrētās populācijas sektoros (Smits, 1997: 30). Tātad, E. D. Smitsa izpratne par etnisko un nacionālo identitāti daļēji iekļauj tās pirmsmoderno sākotni, jo būtiska ir ne tikai valsts un etniskās grupas aizņemtā teritorija, ekonomika un likumi, bet arī kopīgi vēstījumi. Autors savu nācīgas definīciju uzskata par darba variantu, bet, tā kā formulējums pietiekami

precīzi ietver būtiskākos grupu raksturojošos elementus, to iespējams izmantot arī šim pētījumam. Tiesa, ņemot vērā Latvijas apstākļus, papildus varētu diskutēt par valodu kā nacionālās identitātes elementu, ko E. D. Smits iekļāvis tikai etniskās identitātes sfērā, bet nav sīkāk aplūkojis saistībā ar nacionālo identitāti.

Amerikāņu folklorists Alans Dandess (*Alan Dundes*), meklējot tautas definīciju, savukārt raksta:

„Jēdziens „tauta” var attiekties uz jebkuru cilvēku grupu, kuras locekļiem ir vismaz viena kopīga pazīme. Nav svarīgi, kāda ir vienojošā pazīme – tā varētu būt kopīga nodarbošanās, valoda vai reliģija. Bet ir svarīgi, ka šai grupai, lai kāda iemesla dēļ tā arī būtu radīta, piederētu tradīcijas, ko tā sauc par savām. [...] Grupas loceklis var arī nepazīt pārējos tai piederīgos, bet viņš, iespējams, zinās kopīgo tradīciju kodolu – tradīcijas, kas palīdz grupai apjaust tās identitāti.”<sup>123</sup> (Dundes, 1980: 5–6)

Nesaistot ar kādu no identitātes tipiem, A. Dandess par identitātes centrālo elementu izvirza tradīcijas, kas caurvij visas dzīves sfēras un jomas – valodu, reliģiju, nodarbošanos, attiecības ģimenē un plašākā sabiedrībā. E. D. Smits, pretēji A. Dandesam, nav pievērsis tik lielu uzmanību reliģijai kā nacionālās identitātes sastāvdaļai. Tiesa, reliģija daļēji ietilpst izcelsmes mītu un vienojošu kultūras elementu sfērā, kas Svētā Grāla mīta kontekstā ir būtiski, bet par to nedaudz vēlāk. Jebkura veida identitātes izpratnei tikmēr svarīgi saprast, ka grupai, lai tā pati sevi uztvertu kā kopumu, atšķirīgu no citiem kopumiem, nepieciešams atsaukties uz tradīcijām kā regulāri atkārtotu un no paaudzes paaudzē caur stāstiem un rīcības paraugiem nododamu praksi.

Mijiedarbība starp sabiedrību un literatūru tradīciju stiprināšanā un, attiecīgi, identitātes veidošanā notiek abpusēji. Autori attēlo, tātad stiprina, sabiedrībā pastāvošo un pauž uzskatus par ideālo praksi (ne vienmēr apzināti), ko tie vēlētos redzēt nākotnē kā tā brīža nepilnīgās sabiedrības uzlabojumu, jeb, kā saka folkloriste Dace Bula, „mēs literāru darbu izmantojam, lai simbolizētu un visbeidzot pavairotu paši sevi” (Bula, 2000: 38). Piemēram, indivīds, kas sevi uzskata par latvieti, cenšas ievērot latviešiem raksturīgās tradīcijas – svin Jāņus, vai, kā stāstītāja E. Mārtužas „Pētera zvērestā”, arvien meklē latviskos ornamentus, ievieto mūsdienu

---

<sup>123</sup> „The term ‘folk’ can refer to *any group of people whatsoever* who share at least one common factor. It does not matter what the linking factor is – it could be a common occupation, language or religion – but what is important is that a group formed for whatever reason will have some traditions which it calls its own. [...] A member of the group may not know all the members, but he will probably know the common core of traditions belonging to the group, traditions which help the group have a sense of group identity.” (Dundes, 1980: 6–7)



tēlus romantizētā lauku vidē, Svēto Grālu apbrīno Latvijai raksturīgā smilšakmeņu alā, par identitātes reprezentantu padarot arī lauku ainavu, utt. Darbības papildina pašapliecinoši komentāri: „mēs, latvieši esam vienīgie, kas svin Jāņus” (pat ja tas neatbilst patiesībai), „mums, latviešiem ir unikāli ornamentī”, ar tam sekojošu līdzīgu ornamentu uzskaitījumu citās kultūrās, „mēs esam dziedātāju tauta”, ignorējot faktu, ka dziesmu svētki notiek ne tikai Latvijā un ka saviesīgos pasākumos dzīvo mūziku bieži aizvieto ieraksti. Skatot ar Svētā Grāla tematiku saistītos kriptovēstures romānus, pirmajiem pieskaitāmi tādi darbi, kur vērojama sabiedrības neapmierinātība ar dažām epizodēm Romas Katoļu baznīcas darbībā (D. Brauns, „Da Vinči kods”, F. Vandenbergš „Sazvērestība Siksta kapelā”, arī T. Nokss „Kaina zīmes”) vai ar kādreizējo Eiropas koloniālo politiku un tās sekām (M. Forens „Madonnas saraksts”, T. Nokss „Kaina zīmes”). Izmantojot populāra žanra formu un sekojot lasītāju pieprasījumam, šie autori faktiski raksturo esošo stāvokli, lai gan tas nav gluži viņu rakstīšanas mērķis.

Ideālu paudējiem pieskaitāmi nacionālā romantisma pārstāvji un to mūsdienu sekotāji. E. Mārtužas „Pētera zvērests”, ko pati autore kvalificē par vēsturisku romānu, ir viens šāds ideālās etniskās identitātes prakses attēlojuma piemērs. Tā nolūks ir popularizēt latvisko dzīvesziņu, ar to saprotot modernizētu dzīvi laukos, tautisko rakstu lietojumu lietišķajā mākslā un ikdienā izmantojamā dizainā, atsevišķu vēstures un folkloras tēmu aktualizāciju, arī „savas” grupas krasu pretstatījumu „Citam”, šajā gadījumā – mitoloģizētam Krievijas impērijas tēlam. Katoliskās tradīcijās balstītais A. Beināres romāns „Kaupo un svētais Grāls” savukārt uzskatāms par mēģinājumu samierināt kādreizējo Romas Katoļu baznīcas ienākšanu Baltijā ar latviešu nacionālā romantisma pārstāvjiem, kas piešķīra Kaupo tautas nodevēja ”godu”.

Piemēri apstiprina marksisma pētnieka Ērika Hobsbavna (*Eric Hobsbawn*) sacīto: „Nevis nācija rada nacionālismu un valsti, bet gan otrādi”<sup>124</sup> (Hobsbawn, 1994: 10). Valsts un tās ideoloģija konsolidē nāciju, piedāvājot un daļēji pat uzspiežot identitātes praktizēšanas paraugu, bet literatūra ir viens no medijiem, kas izmantojams tikpat lielā mērā tradīciju iesakņošanai, kā to apšaubīšanai. Valsts politika un atbalsts noteikta veida darbu radīšanai ideoloģijas izplatīšanās var veicināt tikai daļēji. Neskaitot ekstrēmus totalitārisma piemērus, ideoloģijas izplatīšanās notiek pēc grupas pārstāvju, nacionālās identitātes gadījumā – pēc

---

<sup>124</sup> „It is the state which makes the nation and not the nation the state.” (Hobsbawn, 1994: 10)

valsts pilsoņu brīvas gribas, apzinot savas identitātes pazīmes un turpmāk tās izmantojot pašrakstā. Pašraksts var kļūt par instrumentu, kas „Cītam” attiecīgo grupu palīdz uztvert vēlamajā gaismā. Tiesa, uztveri ietekmē arī citi apstākļi, kā pozitīvi, tā negatīvi. Pēc noklusējuma gaida, lai šis „Cīts”, balstoties uz aprakstu, izsacītu atzinību. Rakstītāja pārstāvētajai grupai apstiprinājums ļauj pārliecināt pašai sevi par apraksta patiesīgumu, tātad, ideāla atbilstību reālajai praksei. Lūk, viena tāda ar literatūru ārpusē iznesta un literatūrā no ārienes atpakaļ pārtverta tautas pašraksta piemērs:

„Tagad, kad esmu kaut nedaudz iepazinies ar seno baltu cilšu vēsturi un kultūru, kā arī ar šo tautu dzīvi mūsdienu Padomju Latvijā un Padomju Lietuvā, mans iespaids par baltiem kā senu indoeiropiešu atzarojumu ir šāds: tie ir jauki, krietni, cēli un ļoti kulturāli cilvēki, kas labprāt nododas mierīgai zemkopju dzīvei, mīl dziesmas, dejas, mūziku un ziedus, kas ir vienkārši un nemāksloti savā reliģijā. (..) Viņi nav bijuši kareivīgi un nekādā ziņā netiecas nomākt citas tautas un valdīt pār tām. Bet viņi ir bijuši ļoti drošsirdīgi un bezbailīgi, cīnoties par savu brīvību un savam tiesībām. (..) ..pat cīņā uz dzīvību vai nāvi pret vācu iebrucējiem – saglabāja seno indoeiropiešu principu “dzīvot pašiem un ļaut dzīvot citiem”, kas izpaudās iecietībā un pat labvēlībā un kas augsti attīstīts indiešiem un senajiem grieķiem. (..) Baltus noteikti spēcīnāja viņu senču indoeiropiešu reliģija, un gadsimtiem ilgi viņi labāk izvēlējās sāpes, ciešanas un mokas ticības dēļ, nekā pieņēma tā saukto Kristus reliģiju no vācu iebrucējiem un apspiedējiem.” (Čaterdži, 1990: 37–38)

Suniti Kumars Čaterdži (*Suniti Kumar Chatterjee*), kas ir Gunta Dišlera tulkotā citāta autors, ir indiešu valodnieks, indoeiropiešu, tostarp latviešu un lietuviešu valodu pētnieks, ko konsultēja Mirdza Ķempe, Kārlis Egle un Jāzeps Rudzītis, u. c. latviešu literāti un kultūras darbinieki (Chatterjee, 1968: 17–21). Savas 1968. gadā publicētās monogrāfijas ievadā viņš uzskaita literāros darbus un rakstniekus, ar ko sadarbojies Baltijā (Chatterjee, 1968: 17–21). Pateicoties no viņiem saņemtai literatūrai (Raiņa darbi, lietuviešu dainas u. c.) un atsaucībai, veidojies pētnieka priekšstats par lietuviešu un latviešu „tautas raksturu.” Par antropoloģiju un valodniecību 20. gs. sešdesmitajos gados S. K. Čarterdži raksta atbilstoši tā laika izpratnei, tāpēc mūsdienās, kad „tautas raksturu” nopietnos zinātniskos rakstos vairs neapspriež, izteikumi par to ir vērtīgi tādā ziņā, ka ļauj palūkoties uz kolektīvās identitātes konstruēšanas mēģinājumiem, uz pašreferenci un pašrakstu dažos mūsdienu, t.i., 21. gs. sākuma tekstos.

Neskatoties uz ideju novecošanos no zinātniskā viedokļa, ārpusniekam sniegtais un caur ārpusnieku atpakaļ aizgūtais redzējums dažos gadījumos joprojām lietots ideoloģiskiem mērķiem, arī daiļliteratūrā. Socioloģe Dagmāra Beitnere šajā sakarā raksta tā:

„Kolīdz kādā sabiedrībā notiek komunikācija, kuras tēma ir pati sabiedrība, tā notiek divas lietas: sabiedrība apraksta sevi, jo viņa komunicē par sevi, un vienlaikus sabiedrība sevi atražo, jo notiek komunikācija. Savukārt, pašaprakstīšana iekļauj iespēju pašnovērojumam, bet tā ir iespēja atkal komunicēt par komunikācijām. Tā nav tautoloģija, bet gan mēģinājums ieviest jaunas analīzes paradigmu socioloģijā..” (Beitnere, 2012: 3)

Piemēram, dievturi (Saprovskā, 2013) G. Dišlera tulkoto S. K. Čaterdži tekstu izmanto, lai uzsvērtu latviešu īpašo vietu pasaulē, savukārt citur tajā pašā avotā rakstīto noklusē. Viens no noklusēto S. K. Čaterdži izteikumu piemēriem ir šāds: „Būdama viena no mentāli visattīstītākajām un disciplinētākajām tautām (..), veiksmīgi apvieno komunistisko internacionālismu un baltu nacionālo patstāvību. (..) ..saglabā savu nacionālo identitāti un individualitāti uz komunistiskās vispārcilvēcības fona” (Čaterdži, 1990: 90), utt. Bez īpašām iebildēm pret 20. gadsimta 60. gadu nogalē rakstīto, bez komentāriem, bez pilna konteksta, autori – tautas tēla veidotāji – nodod izteikumus tālāk lasītājiem. Tā dara arī E. Mārtuža, kas Annas Katrīnas tēlu „Pētera zvērestā” raksturo kā „krāšņās drānās” tērptu, atbilstošu visnotaļ kulturālas tautu meitas ideālam (Mārtuža, 2008: 68–69). Tāpat latviešu tautas raksturojums augstskolu tikko beigušā maģistra Ronalda Prūša referātā un uzskatos romānā gandrīz precīzi atkārtoti S. K. Čaterdži vārdus par baltu tautu miermīlīgumu (Mārtuža, 2008: 36, 52, 62 u. c.). Līdzīgus uzskatus savās interneta vietnēs reproducē prūšu pēcteči (Kukurs, 2006) un latgalieši (Zeile, 2007).

„Pētera zvēresta” piemērā etnisko un nacionālo elementu uzsvēršanu var skaidrot ar nesen atgūto un pašu latviešu apziņā joprojām nepietiekami nostiprināto valstiskumu, tas pats attiecas uz latgaļu vēsturiski salīdzinoši nesen izveidojušos etnisko identitāti un prūšu pēcteču nepatīkamo izjūtu, ko izraisījusi etniskās grupas izžušana. Literatūras kritiķis Ramans Seldens (*Raman Selden*) līdzīgus gadījumus skaidro ar to, ka lasītājs, izlasījis tekstu, to apstrādā atbilstoši sev aktuālākajai identitātes tēmai: „Mēs pārstrādājam darbu, atklājot paši sev raksturīgās stratēģijas, kuras palīdz tikt galā ar dziļākajām bailēm un vēlmēm, kas veido mūsu fizisko dzīvi. Jānomierina lasītājā iebūvētie aizsardzības mehānismi, tad var piekļūt

tekstam”<sup>125</sup> (Selden, 1989: 129). Secināms, ka pieprasījums pēc „tautas rakstura” aprakstiem, neskatoties uz zinātniskām neprecizitātēm un pat klajām aplamībām tajos, ir pietiekami liels gan internetā, gan iespēstajā literatūrā. Šādu parādību varētu skaidrot ar indivīda apdraudētības izjūtu etniskajai un/vai nacionālajai identitātei. Uzmanības pievēršana šī tipa identitātes pazīmēm un vēlme pēc identificēšanās ar stāstītāja grupu, kam palīdz pašraksta aprobācija no it kā neatkarīga novērotāja puses, stiprina stāstītāja grupai piederoša lasītāja pašapziņu un mazina spriedzi. Šī iemesla dēļ E. Mārtužas romānā Svētais Grāls izteic latviešu priekšteču zināšanas un varenība, nevis pauž kristīgās idejas kā Dena Brauna „Da Vinči kodā”. Par sakrālu „Pētera zvēresta” tēli uzskata Latvijas dabu, iedzīvotāju tikumu un tradicionālo kultūru, ko simbolizē augšāmcelusies senču bibliotēka. Tāds ir Svētais Grāls, pēc kā tiecas romāna tēli.

Tiktāl aplūkotie identitātes veidošanās un pašraksta piemēri saistīti ar indivīda etnisko un nacionālo piederību, bet literatūrā līdzīgi izpaužas jebkuras citas grupas pašreference un pašraksts. Rietumeiropas un Ziemeļamerikas autoru kriptovēstures romānos, pateicoties salīdzinoši ilgākam valstiskuma stiprināšanas procesam, etniskie un nacionālie jautājumi uzsvērti mazāk, toties aktuālākas ir pretrunas starp Romas Katoļu baznīcas konservatīvajām nostādnēm un patēriņa sabiedrības virzību uz to, ko mēdz pasniegt par progresu. Uz patērētāju vērsta, žanru literatūrā ietilpstošajā pašrakstā stāstītāju raksturo veiksmīga patēriņa sabiedrības pārstāvja atribūti. Tādu grupu pārstāvji, kas cenšas sevi pretstatīt „masai”, pašrakstā savukārt uzsver tās identitātes izpausmes, kas veido opozīciju pirmajiem, lai gan ne vienmēr tāda opozīcija ir krasa.

**Statusa zīmes.** Postmodernisma kontekstā par identitātes raksturu var spriest pēc tā, kādus tēlus kriptovēstures romānu fokalizētāji pasniedz kā veiksmīgus, konkrētāk, kā stāstītāju un tēlus raksturo zīmes, kam piedēvē augsta sabiedriskā stāvokļa nozīmi. Tradicionāli pastāv binārā opozīcija starp bagātiem, vareniem, ietekmīgiem, zinošiem un trūcīgiem, „parastiem” un nezinošiem. Biežāk izmanto materiālo stāvokli raksturojošus augsta statusa simbolus. To starpā ir zelta gredzeni ar dārgakmeņiem, dārgi pulksteņi, par prestižiem atzītu zīmolu apģērbs, aprīkojums, transportlīdzekļi, daudz līdzekļu prasoši brīvā laika

---

<sup>125</sup> „We recast the work to discover our own characteristic strategies for coping with the deep fears and wishes that shape our physic lives. The reader’s inbuilt defence mechanisms must be placated to allow access to the text.” (Selden, 1989: 129)

pavadīšanas veidi, augstas kvalitātes apkalpošanas līmenis viesnīcās, restorānos, transportā, u. tml. Tēli statusa zīmes rāda vai slēpj atkarībā no tā, vai situācija prasa izrādīt varu vai būt diskrētiem. Piemēram, kā raksta D. Brauns, Manuels Aringarosa, „Opus Dei” bīskaps bija

“uzvilcis savu tradicionālo melno sutanu. Parasti viņš apjozās ar purpurkrāsas jostu, taču to vakar bija jādodas ceļā, ļaudīs, un viņš nevēlējās pievērst uzmanību savam augstajam amatam. Tikai vēriņa acs pamanītu bīskapa četrpadsmit karātu zelta gredzenu ar purpursarkanu ametistu un prāviem dimantiem.” (Brauns, 2004: 37)

Dzīvē bez īpašām zināšanām apveltīts cilvēks diezin vai būtu informēts par sutanu veidiem, tāpat cilvēks bez pieredzes rotas lietās diez vai spētu novērtēt gredzena cenu, līdz ar to spriest par personas vietu sabiedrības hierarhijā. Šāds cilvēks – tāpat kā lasītājs – toties pamana, ka tekstā uzsvērta apģērba krāsa, faktūra, iespējams, viņš pievērs uzmanību gredzena izmēram. Tamlīdzīgas detaļas uzsver personas nozīmīgumu romāna vidē un raksturo rietumu pasaules patērētāju sabiedrības vērtības, ko stāstītājs izmanto gan tēlu un vides raksturošanai, gan vienlaikus veicina zīmes nozīmes turpmāku nostiprināšanos sabiedrībā.

E. Mārtužas “Pētera zvērestā” apģērbs un tā izskats kā valdnieka statusa simbols nav detalizēti aprakstīts. Tikai pāris skopās epizodēs ar Pēteri I un Martu Skavronsku garāmejojot pieminēts zelta gredzens un purpura mantija. Pēterim Martu satiekot pirmo reizi, viņai kājās ir pašadītas vilnas zeķes, „no ādas gabaliem sašūti zābaki, mugurā lapsādas kažoks” (Mārtuža, 2008: 9–10). Raksturojums ir ļoti pozitīvs – dzirkstošas acis, laba audzināšana, pašapziņa, „atgādina pasaku tēlu” (Mārtuža, 2008: 10). Tas par stāstītāju liecina, ka viņš Krievijas valdnieku varenības simbolus cenšas aizēnot ar baltu cilšu un to pēcteču lietišķās mākslas paraugu aprakstiem, tā piešķirot augstu statusu latviešu etniskajiem elementiem. Bižutērijas apraksti romānā lietoti ekonomiski, bet, kad tie ir izmantoti, lietas raksturo no vietējiem materiāliem darinātu tautas mākslu – rotas lietas no dzintara, segas rotātas ar tautiskiem ornamentiem, krāsu izvēli, kas atbilst Latvijas dabā sastopamiem toņiem. Atklātās alas sienas klāj Baltijas jūras dzintars (Mārtuža, 2008: 93) – brūns, dzeltens un zaļš, klonu veido violeta glūda. Latvisko tēlu apģērbu aprakstos uzsvērts raksturs un vienlaikus statuss: “Īsa, zaļi melna žakete, daudzos stāvos sakrokoti pieskaņotas krāsas mēļi zaļi brunči, arī zābaki. Meitenīte no brāļu Grimmu pasaku ilustrācijām. Kupli, gaiši mati apsedza plecus, gan slēpjot, gan izceļot slaido kakla līniju un piemīlīgo seju” (Mārtuža, 2008: 69–70). Viņa rādīta kā savas etniskās grupas pārstāve, kuras apģērba krāsas atbilst romāna tēlu atklātās alas interjerā lietotajām.

Anna Katrīna tādējādi rādīta kā mūsdienīga meitene, kas savu latvisko identitāti uztur ar tradicionālās Latvijas lauku mākslas krāsām un priekšmetiem. Ar šiem līdzekļiem autore panāk vienotas, harmoniskas pasaules atmosfēru, kur tikai palaikam ielaužas disharmonizējoši pretinieki.

Par sabiedrisko stāvokli liecina zīmes arhitektūrā, interjeros, ainavā, kas atrodamas kā “Da Vinči kodā”, tā “Pētera zvērestā. Daņecku lauku māju interjers stāv tālu no Tībinga „*vilette*” “Da Vinči kodā”, tāpat kā Nikolaja Daņeckas vienistabas dzīvokli Pēterburgā vai Gunāra Lejnika istabu koka mājā Rīgā nevar salīdzināt ar Sofijas „pieticīgo dzīvokli” Parīzē. Sera Tībinga savrupmāju pēc tās sociālā statusa, toties gluži labi iespējams pielīdzināt anonīmā krievu ģenerāļa rezidencei Maskavā. Skatot „sava” un „Cita” attiecības abu romānu tekstos, distance starp “Da Vinči koda” „savējiem” (Lengdonu, Sofiju) un „Citu” (Seru Tībingu) ir tuvāka, nekā attālums, kas no imperiālās Krievijas varas šķir Daņecku ģimeni un Lejniku. Tas attiecīgi liecina par fokalizētāju pozīcijām vēstījumos. Eiropas katedrāļu arhitektūras apraksti ietver tādas tradicionālas detaļas kā rozes logus, skulptūras, arkas, vitrāžas, u. tml. Eva Mārtuža svētvieta interjeram savā romānā piedod vietēju kolorītu, uzsvērdama latviešu senču māku. Autore kā latviskās identitātes zīmi šajā nolūkā izmanto dzintaru un ģeometrisku rakstu, bet vienlaikus velk paralēles ar Eiropas baznīcu gotisko stilu:

“Ejai beidzoties, viņi nokļuva fantasmagoriskā telpā. Zāle ar vertikālu griestu smaili. Tīra kā gotikas stilā veidota baznīca. (..) Apbrīnā pavērsuši baterijas staru kūļus uz augšu, viņi kā bērni vēroja telpu, kurā harmoniski apvienotas dabas krāsas ar kādu materiālu, kas stiprināja sienas. Jumis, krusta zīme, Saules zīme – tūkstošiem baltu rakstu zīmju.” (Mārtuža, 2008: 353)

Harmoniskais dizains pauž tēlu un stāstītāja apbrīnu par senajām zināšanām, kamēr “Da Vinči koda” baznīcu interjera apraksti drīzāk rada draudīgu iespaidu, piemēram, cīņas epizodē Tempļa baznīcā.

Stāstītāja etnisko identitāti (latviešu) „Pētera zvērestā” ne tikai pretstata citu etnosu identitātēm (krievu, vācu), Latvijas nacionālo identitāti ne tikai pretstata Krievijas nacionālajai identitātei, bet tās veido opozīciju arī pilsētnieka, patērētāja, varas pārstāvja identitātēm. Neviennozīmīgās binārās opozīcijas, tas ir, ja tās vispār iespējams raksturot kā bināras, apstiprina viedokli par postmodernās fragmentācijas un plurālisma pastāvēšanu mūsdienu sabiedrībā un, attiecīgi, arī mūsdienu romāna vēstījumā. „Pētera zvērestā” stāstītāja etniskā un

nacionālā identitāte (konkrētajā gadījumā tās gandrīz saplūst) vismaz daļēji veido opozīciju patēriņa sabiedrības veidotās augsta statusa grupas tēlam. Romāna „Da Vinči kods” stāstītājs, savukārt pārstāv patērētāju sabiedrību. Skatot identitātes reprezentantus mūsdienu literatūrā, stāstītāja kā sabiedrības daļas identitāti nosaka viņa „tēla menedžments” attiecīgajā vēstījumā. Fokalizētajam tajā atvēlēta „menedžera” loma.

**Valodu kā identitātes zīmi** Latvijā parasti saista ar etnisko identitāti. D. Brauna (un, kas svarīgi, amerikāņu autora) „Da Vinči kodā” valodas tēma skarta epizodēs, kur tās prasmes raksturo tēlus kā personības un kādas jomas speciālistus, savu valstu pilsoņus. Tiekoties ar citu zemju pārstāvjiem, viņi brīvi lieto franču, angļu, latīņu valodas un galvenās viņu rūpes saistītas ar valodas raitumu un stila izjūtu, jo šīs prasmes apliecina akadēmiskās zināšanas, veiksmīgu karjeru, augstu sabiedrisko stāvokli, mazāk – nacionālo vai etnisko piederību. Viņi nevienam nepārmet, ja kāds no sarunas biedriem lieto sev ērtāko valodu, biežāk izsaka atzinību par jebkādas svešvalodas zināšanām. Piemēram, kad franču policists Lengdonam izsaka komplimentu, ka profesora franču valoda esot daudz labāka, nekā viņš pats apgalvojis, R. Lengdons pie sevis nodomā: “Ar franču valodu iet kā pa celmiem” (Brauns, 2004: 27). Sofijas vectēvs Soņjērs (pēc uzvārda francūzis) valodu meitenei māca, lai viņu izaudzinātu par visgudrāko meiteni: “Vingrinies franču valodā, kad esi skolā. Vingrinies angļu valodā, kad esi mājās” (Brauns, 2004: 90). Audzināšanas rezultāts ir Tībinga uzslava Sofijai par viņas labo angļu valodu, minot, vai tikai Sofija neesot amerikāniete. Valoda kā mārketinga līdzeklis un varas zīme lietota Cīrihes bankas aprakstā, raksturojot to kā ļoti respektablu vietu, kur „divvalodīgā sasveicināšanās bija jaunākais Eiropas viesmīlības triks” (Brauns, 2004: 201). D. Brauna vēstījumā valoda tāpat kalpo kā viesmīlības, sapratnes, laipnības, augstas kultūras zīme.

“Da Vinči kodā” asu konfliktu starp dažādām etniskām grupām nav, kas liecina, ka stāstītājs uztver vidi kā daudznacionālu, kurā visas tautības jūtas vienlīdzīgas. Nacionālie jautājumi nav romāna notikumu centrā, vienīgais izņēmums ir zīme uz Sera Tībinga rezidences vārdiem “angļu valodā: PRIVĀTĪPAŠUMS. IEEJA AIZLIEGTA” (Brauns, 2004: 249). Šajā gadījumā valodas lietojums uzsvērts, jo tas ir pretrunā ar savrupmājas atrašanās vietu Francijā. Šeit tā uzskatāma par sabiedriskā stāvokļa, varas, arī tēla izcelsmes zīmi, jo sers Tībinga nāk no Lielbritānijas. Vietas un sera Tībinga raksturojuma fonu veido starp Franciju un Angliju valdošais sacensības gars: “It kā gribēdams uzsvērt sava īpašuma britu

piederību, Tībgins ne vien bija izvietojis uzrakstus angļu valodā, bet arī uzstādījis sakaru iekārtu pie vārtiem ceļa *labajā* pusē – tur, kur visās Eiropas valstīs, vienīgi Anglijā ne, automašīnā sēž pasažieris” (Brauns, 2004: 249). Šādas zīmes signalizē ne par etnisku, bet nacionālu konfliktu starp divām lielām valodu lietotāju grupām, politiski un ekonomiski līdzvērtīgiem konkurentiem.

D. Brauna tēli ar rietumniecisko (amerikāniski–eiropeisko) identitāti dažādu valodu vidē kā indivīdi jūtas ērti. E. Mārtužas stāstītājam turpretim šķiet, ka vācietim ir netipiski zināt salīdzinoši tik mazas tautas valodu kā latvieši. „Pētera zvēresta” stāstītājs, toties, uzsver politiķes Ineses Pārgaujas manevrus ar latviešu un krievu valodas lietojumu, tādējādi no jauna aktualizējot etnisko konfliktu. Daļēji arī „Pētera zvērestā” valoda signalizē par izglītību un kultūras vidi, kurā cilvēki bez labām jebkuras valodas zināšanām uzskatāmi par Citu, tomēr primārā ir tēlu nacionālā un etniskā identitāte. E. Mārtužas Ronalda akadēmiskā interese un līdz ar pētnieka karjeru iegūstamais sabiedriskais stāvoklis prasa valodu zināšanas, tomēr ar karjeru viņa prasmes var skaidrot tikai daļēji. Stāstītājs tās saista galvenokārt ar jaunieša interesi par savu baltvācu izcelsmi. Atbilstoši vēstījumam, nežēlīgie vēsturiskie notikumi veicinājuši izceļojušo vāciešu pēcnācēju vajadzību pārvarēt viņu senčiem radītās psiholoģiskās traumas:

“Tā laika starpvalstu līgumi nežēlīgi likvidēja viņu cerības saglabāt savu īpašo Baltijas vāciešu identitāti, kuras pamatā bija skolas, reliģija, tradīcijas, amatniecība un uzņēmējdarbība.” (Mārtuža, 2008: 55–56)

Neskatoties uz Ronalda intereses cēloņiem, šī vācu jaunieša latviešu valodas zināšanas “Pētera zvēresta” latviešu tēliem nešķiet tik pašsaprotamas kā „Da Vinči koda” amerikāņu izcelsmes tēlu franču valodas prasmes. „Da Vinči kodā” attēlotā kultūra uzskatāma par starptautisku, starpnacionālu, rietumniecisku, savukārt „Pētera zvēresta” stāstītāja perspektīva piedāvā nacionālu skatījumu uz kriptovēstures žanrā skarto tematiku. Jāsecina, ka D. Brauna stāstītājs valodu uzskata galvenokārt par saziņas līdzekli un komunikācijas prasmju apliecinājumu, mazāk – par nacionālās identitātes zīmi pretēji E. Mārtužai. Šādu attieksmi iespējams skaidrot ar autora izcelsmi – ASV iedzīvotāji pieraduši pie valodu un kultūru tā sauktā kausējamā katla vides, kur valodas lietojums ir tikai viena, bet ne vienmēr pati galvenā identitātes sastāvdaļa.



### 3.2. AKTANTU RELIĢISKĀ IDENTITĀTE SVĒTĀ GRĀLA MEKLĒJUMOS

Metavēstījums oficiāli pasaka, ka šī vieta, šis objekts ir svēts neatkarīgi no tā, vai arī katrs atsevišķais indivīds to uztver par tādu. Individuālais vēstījums savukārt ietver apgalvojumu: „Šī vieta un objekts ir svēts personīgi man.” Literārā vēstījumā tādu „personīgi man” attieksmi pauž fokalizētājs, stāstītāji un tēli, kas vienlaikus savu izpratni salīdzina ar Cita izpratni par svēto, vērtē savu un citu reliģisko praksi vai tās neesamību. Svētā Grāla mīta galvenais elements ir sakralizēts meklējama objekts, tāpēc analizējot fokalizētāja, stāstītāju un tēlu pozīcijas svarīgi noteikt, kādu objektu indivīds uzskata par svētu, kā indivīds izrāda savu attieksmi un kas uzklausā tā stāstu par sakrālo un atzīst to par leģitīmu. Tāpat kā citu identitātes pazīmju gadījumā, arī fokalizētāja un stāstītāja reliģiskās identitātes atklāšanai tekstā jāmeklē elementi, kas – autoram apzināti vai neapzināti – norāda uz savas vai Cita grupas identitātes praktisko apliecinājumu darbībā un attieksmi pret šādu darbību. Apakšnodaļa aplūko stāstītāja un tēlu attieksmi pret reliģiju vai tās noliegumu, ar to saistīto izturēšanos un paradumus, ikdienas rituālus, lietotās zīmes un simbolus, pēc kā tālāk iespējams spriest par stāstītāja reliģiskajiem uzskatiem un fokalizētāja attiecībām ar metavēstījumu.

**Simboli.** Simbols ir grupas pieņemta zīme, pēc kā tās biedri atpazīst cits citu un pēc kā grupu atpazīst tai nepiederošie. Britu sociālanthropologs Entonijs Koens (*Anthony Cohen*), pētot simbola lomu identitātes paušanā, raksta, ka „simboli ir kopīgi tiem, kas lieto [piemēram] vienu valodu, vai izturas tajā pašā simboliskajā veidā, ar ko izsaka un iezīmē visas šīs [identitātes] kategorijas”<sup>126</sup> (Cohen, 2008: 14), tomēr nepavisam nevar apgalvot, ka vienus un tos pašus simbolus cilvēki saprot vienādi (Cohen, 2008: 14), turklāt arī sabiedrības robežas iezīmējas caur un ar simboliem, tām ir simbolisks, nevis ģeogrāfisks raksturs (Cohen, 2008: 11–21, 115–118). Sabiedrības ikdienas praksē simbols ir ērts veids, kā ātri uztvert indivīda identitāti.

Literatūrā autori simbolus tēlu raksturojumos lieto, kad nepieciešams norādīt uz kriptovēstures romānam raksturīgā meklētāja vai tā pretinieka tēla piederību grupai, raksturot

<sup>126</sup> „...all are symbols shared by those who use the same language, or participate in the same symbolic behaviour through which these categories are expressed and marked.” (Cohen, 1985: 14)

indivīdu, iezīmēt attiecīgās grupas teritorijas robežas. Simbolu uztveri ietekmē sabiedrībā iesakņojušies stereotipi. No vienas puses tas ir līdzeklis, kā auditorija ātri un ar nelielu enerģijas patēriņu izlemj, kāda būs tās attieksme pret raksturoto tēlu vai grupu. No otras puses, autoriem pats stereotipu esamības fakts dod iespēju uzsvērt to pastāvēšanu sabiedrībā un ar savu vēstījumu piedāvāt alternatīvu, dekonsturējošu interpretāciju, kas savukārt palīdz izcelt romāna konfliktus. Tēlu pārstāvēto grupu raksturošanai kriptovēstures romānu autori visbiežāk izmanto dažādus krustus, piecstūrus, pīramīdas, labirintu attēlus, u. c. – simbolus, kas norāda uz attiecībām ar reliģiju un paver ceļu vēsturisku notikumu interpretācijām. Krusti biežāk reprezentē dažādas kristīgās konfesijas vai mūsdienās darbojošos pirmskristīgo kultu atjaunotājus. Ar slepenām biedrībām – brīvmūrniekiem, templiešiem, u. c. saistīta atribūtika ir daudzveidīgāka. Ar savu atšķirīgumu tās palīdz uzsvērt attiecīgās grupas īpašo vietu pasaulē, tomēr arī šādu tēlu raksturošanai autori var izmantot plaši sastopamus simbolus, piešķirot tiem skaidrojumus, atšķirīgus no metavēstījumam atbilstošām un vispārpieņemtām interpretācijām.

**Piecstūris un krusts** ir universāli, daudzās kultūrās lietoti simboli. Stāstīdams par piecstūru zvaigzni, „Da Vinči koda” Roberts Lengdons auditorijai saka: “Šis simbols daudzās kultūrās uzskatīts gan par dievišķu, gan maģisku” (Brauns, 2004: 111). Inspektors Fašs nozieguma vietā piecstūri pamana uzreiz un presē izplatītu stereotipu ietekmē saista ar sātānismu. Lengdons spiests Fašam skaidrot, kā Baznīca izkropļojusi sākotnējo simbola nozīmi:

“Tā ir Baznīcas vaina. Simboli ir ārkārtīgi noturīgi, bet agrīnā Romas Katoļu baznīca mainīja piecstūra nozīmi. Vatikāna uzsāktā kampaņa, lai izskaustu pagāniskās ticības un masveidā pievērstu neticīgos kristietībai, ietvēra arī pagānu dievu un dieviešu nomelnošanu, noraidot to dievišķos simbolus kā ļaunumu. (..) Jaunās varas mēdz pārņemt simbolus un soli pa solim mazināt to vērtību vai nomelnot pavisam, lai izdzēstu šo simbolu nozīmi.” (Brauns, 2004: 47–48)

“Da Vinči koda” stāstītājam piecstūris ir simbols, kas vienlaikus pieder daudzām kultūrām un kura nozīmi viduslaikos uzurpējusi Romas Katoļu baznīca, demonizēdama visas pārējās iespējamās nozīmes. Iezīmējas romāna galvenais konflikts, kas saistās ar cīņu par tiesībām piešķirt nozīmi plaši pazīstamiem simboliem, tā kā simbolu nozīme un sevišķi to skaidrojošie vēstījumi veido sabiedrības attieksmi un viedokli par attiecīgām grupām.

Vēstījumos izpaužas atšķirīga attieksme pret veidu, kādā metavēstījums guvis virsroku pār iepriekšējo metavēstījumu un alternatīviem vēstījumiem. Evas Mārtužas „Pētera zvērestā”

meklētāji apbrīno ar ģeometrisku rakstu izrakstītās segas, zeķes, cimdus, kuru vidū atrodams piecstūrainais lietuvēna krusts, kam balti piešķirušī maģisku nozīmi un izmantojuši ļaunuma atvairīšanai. Par simbolu izmantojot latviešu tautas rakstus, autore vēlas norādīt uz seno baltu cilšu hipotētisko kultūras pārkumu pār Citu kultūrām, konkrēti, Rietumeiropas un Krievijas. Šīs zināšanas, kā turklāt auditorijai liek domāt stāstītājs, vara ar represīvu metožu palīdzību īsā laikā aizliegusi. D. Brauns turpretim necenšas apgalvot, ka piecstūris būtu reiz zudušas tādas kultūras un zināšanu simbols, kas būtu pārākas par mūsdienu zināšanām. „Da Vinči koda” stāstītāja izpratnē piecstūra simbolā ietverta tagadējās kultūras pakāpeniski nomainīta iepriekšējā kultūra. „Da Vinči koda” vēstījums pauž, ka priekšteču zināšanas ir tikai noslāpētas, pārveidojušās, pielāgojušās, saglabājušās perifērijā, bet nav noliegtas pavisam. Krusts traktēts kā viens no simboliem, kam iepriekšējo nozīmi uzurpējusi Baznīca: “Atslēgas galā nebija vis tradicionālais kristiešu krusts ar garu vertikālo daļu, tas drīzāk bija kvadrātveida krusts – visi četri atzari vienāda garuma –, turklāt pusotra tūkstoša gadu vecāks par kristietību” (Brauns, 2004: 164), Lengdons skaidro Sofijai. “Šādus krustus, kam visi zari vienādi, uzskata par *miera* krustiem” (Brauns, 2004: 164) atšķirībā no “moku rīka” – latīņu krusta. Uzvērts, ka krusts kā simbols pēc tā nozīmes ir no moku rīka pārvērsts svētuma zīmē. Abos gadījumos stāstītājs cenšas aktualizēt varas mēģinājumus mainīt cilvēku attieksmi pret iepriekš valdījušo vēstījumu. Fokalizētājs iebilst pret tādu varas rīcību un tagadējā metavēstījuma hegemoniju.

Vienā no epizodēm, ko E. Mārtuža aizņēmusies no “Da Vinči koda”<sup>127</sup>, Ronalds Prūsis pievērs uzmanību lielam pareizticīgo krustam policista kaklā. Stāstītājs skaidro: “Lai varētu ar vienu krustu pagodināt gan Pestītāju, gan viņa aizbildni, Pestītāja krustam apakšā pielika slīpu koku” (Mārtuža, 2008: 64). Seko lekcija par simboliem kā “vienīgo veidu, kā neuzkrītoši uzsvērt savu identitāti” (Mārtuža, 2008: 64). Lengdons pamana kapteiņa kaklasaites sudraba piespraudi krucifiksa formā „ar iestrādātiem trīspadsmit melna oniksa gabaliņiem” (Brauns, 2004: 33), ko skaidro kā “Kristus un viņa divpadsmit apustuļu ideogrammu” (Brauns, 2004: 33), un brīnās, kā Francijas policijas virsnieks „tik klaji izrāda savu reliģisko pārliecību” (Brauns, 2004: 33). Tas nozīmē, ka 1) “viņš”, t.i., Lengdons izturētos citādi un savus reliģiskos uzskatus tik klaji neuzsvērtu, jo amerikāņi (“mēs”) šajā ziņā ir daudz diskrētāki

---

<sup>127</sup> Pārbaudīts, sastatot E. Mārtužas romāna „Pētera zvērests” (2008) un D. Brauna romāna „Da Vinči kods” (2004) tekstus.

nekā francūži; 2) profesors Lengdons ir nonācis svešā teritorijā. Vērojams, ka simboli liecina par pretinieku reliģiskajiem uzskatiem, turklāt konstatē ne tikai lietošanas faktu, bet arī vērtē pašu paradumu. Izteikumu emocionālā nokrāsa nozīmē, ka policista identitāte krasi atšķiras vienā gadījumā no Prūša, otrā – no Lengdona, abos – arī no stāstītāja identitātes: „mēs” tā nedarām, „mēs” darām savādāk jeb (pēc noklusētā uzstādījuma) labāk. „Da Vinči koda” epizode ar krustu liek nošķirt „savus” (Lengdona) visai liberālos uzskatus no konservatīvajiem Romas Katoļu baznīcas uzskatiem. „Pētera zvērestā” vienā pusē likti Prūša atklājumi par pirmskristietiskajiem baltu cilšu reliģiskajiem uzskatiem, otrā – Krievu pareizticība. Binārā opozīcija „Pētera zvērestā” ir šāda: pirmskristietiskais – baltu ciltis – latviskais pret kristietību – krievisko. Vienīgā atšķirība starp abiem – „Da Vinči koda” un „Pētera zvēresta” – vēstījumiem slēpjas krustu formā, bet simbola funkcija vēstījumā ir vienāda, tas ir, nošķirt „savu” grupu no Cita. U. Eko „Fuko svārstā”, kam vēstījuma pamatintonācija ir ironiska, stāstītājs krusta vietā turpretim ievieš pats savu svētuma simbolu – Fuko svārstu, vienīgo nekustīgo punktu visā universā (Eko, 2001: 9–16). Būdams itālis un piederīgs katoliskai kultūrai, stāstītājs to nesaista ar savu reliģisko identitāti, arī viņa pretinieks – pretēji ierastajiem kriptovēstures vēstījumiem – nav saistīts ar Romas Katoļu baznīcu, bet izplūdušu un vārdā nenosauktu meklētāju masu („Viņiem”), kuru reliģiskā identitāte saistīta ar eklektisku ezoterisku ticējumu un uzskatu kokteili. Tāpēc nav precizēti arī pretinieku izmantotie simboli – tie var būt individuāli, atkarībā no tā, ar kādu marginālu grupu pārstāvjiem nākas sastapties. Kopumā kriptovēstures romāniem raksturīgs, ka lasītājam simbolu ne tikai parāda, lai skaidri identificētu tēla piederību grupai, bet arī tāpēc, lai stāstītājam dotu iespēju sīki izskaidrot simbola „īsteno” (stāstītāja izpratnē) nozīmi. Tā kā kriptovēstures romānos nemēdz būt ironiskas attieksmes pret meklētājiem, meklēšanu vai kādas grupas paradumiem, secināms, ka fokalizētājs reliģisko simbolu interpretācijās ir vienisprātis ar stāstītāju.

**Piramīda un labirints: telpa un simbols.** Kriptovēsture reti spēj izvairīties no **piramīdas tēla**, kas kā semiotiska vienība ietver gan reālu telpu, arhitektonisku vienību, izmantojamu utilitāros nolūkos – lifta telpu, pazemes ieejas jumtu –, gan sakrālu telpu (Ēģiptes kapenes, mūsdienu neomitologu mēģinājumi „ķert strāvas”), tā uzņemoties pasaules ass vai koka mītiskās funkcijas, strukturējot visumu kā vienotu, sakārtotu sistēmu. Meklējumu sižets piramīdai piešķir sakrālas telpas nozīmi, tiklīdz atbilstoši mitoloģiskās domāšanas

veidam stāstītājs pasniedz tās tēlu kā vietu, kur meklējama slēpta nozīme. Tādā kārtā piramīda padarīta līdzvērtīga Svētā Grāla kausam, ezoterisko zināšanu simbolam. T. Noksa romānā „Kaina zīmes” par Turetas Svētās Marijas klosterī iebūvēto piramīdu, piemēram, teikts: „Piramīda. Arhīvs, kas paslēpts precīzā, baismā piramīdā, kura ievietota ēkas centrā. Labi saskatāms, tomēr slepens” (Nokss, 2010: 294). Piramīda T. Noksa stāstītājam nozīmē slepenas informācijas radītus draudus nezinošajam. Ezoterisko, it kā apslēpto zināšanu kontekstā stāstītāja dotā iespēja turpināt asociāciju ķēdīti ir paņēmiens, kas palīdz uzturēt un kāpināt spriedzi un kā Svēto Grālu traktēt, piemēram, „Da Vinči koda” Luvras apvērsto piramīdu vai „Pētera zvēresta” piramīdu ar akmeni alas virsotnē.

E. Mārtužas piramīda „Pētera zvērestā” veidota no dzintara un ievietota smilšakmens alā. Stāstītājs piramīdu – alu salīdzina ar baznīcas smaili (Mārtuža, 2008: 325), tātad ar svētvietu. D. Brauna piramīdas – apgrieztās piramīdas līdzinieks ir laukakmens „Dzintarkalnu pļavā”, kas novietots tieši virs piramīdas formas alas. „Pētera zvēresta” noslēgums tiešā veidā atgādina „Da Vinči koda” nobeigumu, kur Lengdons naktī stāv pie Rozlīnas sliekšņa (Brauns, 2004: 495), bet vēlāk cauri Luvras apvērstās piramīdas stiklotajam jumtam veras zvaigžņotajās debesīs:

“Pārņācis no pirts, Ronalds brīdi pastāvēja pie lieveņa, tad domīgi devās uz pļavu. Vietu, kur simtiem gadu nekustīgi gulēja akmens ar iecirsto zīmi.  
– Kur ganies nakts vidū? – aiz muguras atskanēja Benedikta balss.  
Prūsis nopūtās.  
– Ja uzkāpšu uz akmens, atradīšos dzintarkalna piramīdas virsotnē.” (Mārtuža, 2008: 35)

Atsaucoties uz Šartras katedrāli un citām Rietumeiropas kultūras ikonām, autore panāk Latvijas un Vakareiropas kultūru savstarpējo varas attiecību apvērsumu. Pēc stāstītāja domām franču skulptori savā mākslā iedvesmojušies no minētās alas Latvijā, uz ko tie esot braukuši mācīties kā uz senās pasaules zināšanu centru. Sasaistot sakrālo telpu ar dzintara un piramīdas tēlu, piešķirot īpašu nozīmi dzintaram kā attēlotās augstās kultūras simbolam, fokalizētājs paaugstina latviešu tradicionālās kultūras statusu iepretim „vecās” Rietumeiropas kultūrām, bet izpratni par sakrālo stāstītājs saista ar pirmskristīgiem reliģiskiem priekšstatiem.

Romānā „Fuko svārsts” U. Eko ironizē par neomitologu pieeju piramīdas simbola interpretācijai un cenšas atmaskot meklētāju mitoloģiskās domāšanas „loģiku”. Piemēram, epizode, kur Kasaubons stāsta, kā izdevēji par līdzstrādnieku uzaicinājuši kādu Aljē.

Minētajam kungam Belbo un Diotallevi grasās uzdot atlasīt publicējamus manuskriptus. Saņēmis pirmo no tiem, Aljē ieskatās satura rādītājā un no galvas atstāsta iepriekš neredzētā manuskripta saturu, paskaidrodams, ka tā autors atstāsta daudzkārt producētas numeroloģijas atsauces uz sakarībām starp Ēģiptes piramīdām un zemes apkārtmēru. Sakarības balstītas uz nejaušībām, tāpēc, lai pārliecinātu par sacīto, Aljē palūkojas ārā pa logu un iesaka:

„...es ierosinu aiziet un izmērīt šo kiosku. Jūs redzēsiet, ka letes garums ir 149 cm, proti, simtu miljardā daļa no attāluma starp Sauli un Zemi. Aizmugurējās sienas augstumu 176 cm izdalot ar loga platumu 56 cm, iegūsim 3,14. Priekšējās sienas augstums ir 19 decimetri, un tas atbilst gadu skaitam grieķu lunārajā ciklā...”  
(Eko, 2001: 366-367)

Piemēros vērojama skepse par līdzīgu parādību sasaistīšanu, bet faktu apvienojums uz līdzības pamata raksturīgs zinātniski domājošiem tēliem, kas kriptovēstures romānos parasti piekrīt frāzei „viss ir saistīts”. Domājot atbilstoši zinātniskajai loģikai, jebkura regulāra piramīda ir ievietojama jebkurā lodē, un otrādi, to diametru un perimetru garumu attiecības pielāgojot katram konkrētajam gadījumam. Lai to darītu, nebūt nav nepieciešamas brīvmūrnieku zināšanas ģeometrijā, kas par slepenām uzskatītas tāpēc, ka nodotas mutiski no meistara māceklim, bet pārējiem tā laika cilvēkiem grāmatu ierobežotās izplatības un lasītprasmi trūkuma dēļ nav bijušas pieejamas. Šis apstāklis „Fuko svārstu” nostāda opozīcijā ierastajiem kriptovēstures romānu kanoniem. U. Eko dekonstruē tieksmi saskaņot sakarību starp jebkuriem nejaušiem faktiem, ieskaitot ezoteriskas informācijas piedēvēšanu jebkurai piramīdveida būvei jebkādos apstākļos. Neskaitot „Fuko svārstu”, pārējie analizētie romāni noslēpumainības gaisotni uztur gan ar mītam raksturīgās laiktelpas attiecībām (sliedīgas situācija, pārejas rituāli, nenoteikts laiks un telpa), gan stāstītāja gluži tiešām norādēm uz noslēpumiem, slepenību, objekta nepieejamību nezinātājiem. Tāda pieeja vērojama arī darbos, kur vēstījumā izmantots labirinta simbols.

Līdzīgi piramīdas tēlam, labirints kriptovēstures romānos nozīmē gan telpu brīžos, kad meklētāji cenšas atrast ceļu fiziskajā pasaulē, gan simbolu, kas apzīmē ceļu uz zināšanām Svētā Grāla mīta kontekstā. Lai gan kriptovēstures romānos labirinta telpa un tēls sastopami ievērojami retāk par piramīdu, arī tie saistīti ar drūmu gaisotni, nenoteiktību un meklējumu nezināmo rezultātu, kuru kā meklējumu sižeta sastāvdaļu skaidro ar „simbolisku nāvi vai atgriešanos mātes klēpī, nolaišanos zemapziņā, citā laika dimensijā, instinktu pasaulē” (Simsone, 2010: 140). T. Nokss romānā „Kaina zīmes” ar labirintu metaforiski salīdzina

kalnus un mežu: „Viņš pagriezās un cauri drūmajam labirintam uzmanīgi meklēja lejupceļu” (Nokss, 2010: 91). Fiziskā ziņā grūti šķērsojamu vietu saukt par labirintu kļuvis gluži vai par klišeju. Citur, piemēram, K. Mosas romānā „Labirints”, tēls strādā gan kā zīme, ko meklētāja sastop visā savā ceļā, gan pats meklējamais objekts kā sakrāla telpa (ala kalnos, kur izpildīti cilvēku upurēšanas rituāli, labirinta attēls Šartras katedrālē un citās kristīgajās svētvietās). K. Mosas labirints iegūst meklējumu ceļa simbolisko nozīmi, norādot uz meklētājas dzimtas piederību Romas Katoļu baznīcas iznīcinātajai kataru ticībai, kurā cauri viduslaikiem glabātas no arābiem pārņemtas medicīnas, matemātikas un gramatikas zināšanas. Piramīda un labirints reliģiskās identitātes kontekstā, pretēji dažādu veidu krustu simboliem, liecina nevis par meklētāja vai pārējo tēlu stingri noformējušos reliģisko identitāti, bet gan garīgiem meklējumiem. Teikto apstiprina fakts, ka neviens no meklētājiem nav attēlots kā dziļi ticīga personība. Ja kāds no tēliem arī nēsā paaudzēs nodotu simbolu (ķēdītē iekārtu krustiņu, zīmi uz miesas, īpašu gredzenu u. tml.), līdz simbola patiesās nozīmes atklāšanai tas darīts ieraduma pēc. Svētā Grāla meklējumi līdz ar to daudzos no analizētajiem vēstījumiem vienlaikus ir arī individuālās izcelsmes meklējumi (piemēri: Sofija „Da Vinči koda”, Anna Katrīna „Pētera zvērestā”, Deivids „Kaina zīmēs”, Cīpriāns „Sātana Bībelē”, Alise „Labirintā” u. c.).

**Attieksme pret baznīcu un svētvietu** kā sakrālu telpu kalpo par vienu no tiešākajām norādēm uz tēlu reliģisko identitāti. Baznīcas un svētvietas nošķirums lietots tīši, jo, analizējot vēstījumu, paturams prātā, ka baznīca kā institucionalizēta reliģijas prakses vieta nozīmē gan pašu baznīcas telpu, kur atrodas relikvijas, arhitektūras un mākslas darbi, gan baznīcu kā lūgšanu vietu, gan tās pārstāvjus, draudzi. Savukārt indivīdam reliģisku bijību var izraisīt svētvietu, kas par tādu kļūst tikai viņa individuālajā izpratnē un par ko viņš stāsta tradicionālajiem alternatīvā vēstījumā.

Roberts Lengdons, kā to pasniedz „Da Vinči koda” stāstītājs, labi jūtas mākslas, zinātnes un tehnoloģiju pasaulē – pilsētā, lielas bankas VIP nodaļā, arī starp mākslas darbiem. Pat muzejs, kas naktī izraisa neomulīgas izjūtas, viņam kā vide ir pazīstama un viņš tajā jūtas droši. Baznīcas telpa, pārstāvēdama citu laikmetu, domāšanas veidu un arī pretiniekus kopumā, rada pavisam citu iespaidu:

“Ieejot apaļajā zālē, arī Lengdonam uzmetās zosāda. Viņa acis apsekoja bālganās sienas, kāri tverot akmenī cirstos nezvērus, dēmonu viepļus, sāpēs saviebtās cilvēku sejas, – tie visi raudzījās uz vidu.” (Brauns, 2004: 389)

Profesors Lengdons jūt tieši tādu apbrīnu un bijību pret sakrālo celtni, kādu ar arhitektonisku un māksliniecisku līdzekļu palīdzību paredzēts iedvest jebkuram viduslaiku baznīcā ienākušam cilvēkam. Par spīti profesora plašajām zināšanām par simboliem un baznīcas tradīcijām, tā ir Citam piederoša teritorija.

T. Noksa „Kaina zīmju” meklētāji apmeklē daudzas baznīcas. „Kaina zīmēs” baznīcas Spānijā, pagaidām svešajā un nesaprotamajā Basku reģionā raksturotas drīzāk kā drūmas, ļaunu vēstījošas celtnes, ne svētvietas: „Veca pelēka akmeņu celtnē, kas notupusies miglas pārpludinātas aizs malā. Logi bija drūmi, apkārtne – skarba” (Nokss, 2010: 59). Nomācošā gaisotne tekstā skaidrojama ar vēstījuma specifiku, kur kagotiem vietējā katoļu baznīcā speciāli ierīkotas otras, mazākas durvis, otra, necilāka kapsēta, izmantots otrs, vienkāršāks kristāmtrauks. Dominējošā basku kopiena raksturota kā „katoļi līdz matu galiņiem” (Nokss, 2010: 60), kas gadsimtiem ilgi izturējušies diskriminējoši pret savas ticības brāļiem kagotiem. To vienīgā atšķirība meklējama etniskajā izcelsmē. Meklētājus no kapsētas baznīcas aizmugurē aizdzen vecene ar uzsvētu kroplību. Stāstītājs baznīcu Basku reģionā neskata kā svētvietu, viņam tā ir kultūrvēsturiska liecība par kādas tautības diskrimināciju. Tāpat galvenais meklētājs Deivids apmeklē Turetas Svētās Marijas klosteri Francijā, piedalās tās rituālos. Galvenais mērķis tomēr ir atrast klosterā piramīdā noslēpto informāciju, nevis apbrīnot svētvietu vai arhitektūru. Klosters apraksts papildina jau iepriekšējo draudīgo gaisotni. Pati klosterā ēka skatīta vairāk kā arhitektūras šedevrs vai drīzāk dīvainība, kas liek zaudēt prātu tajā mītošiem mūkiem. Atmosfēra raksturo fokalizētāja attieksmi pret vides iemītniekiem un vēsturiskiem un vēstījuma laika notikumu apstākļiem, sevišķi reliģisko fanātismu. Visā vēstījumā stāstītājs tieši neizsakās par savu ticību un reliģisko praksi. Tas liek domāt, ka fokalizētājs ticību un reliģiju skata kā tradīcijas daļu, kuras apraksti palīdz raksturot tēlus, pamatot to rīcību, pieskaitīt konfesionālām vai etniskām grupām.

Jājautā, vai kriptovēstures romānos un tos parodējošā U. Eko „Fuko svārstā” baznīcas un muzeja sasaiste ir tikai vēstījuma noslēpumaino gaisotni veidojošs elements, vai tā nozīmē muzeju kā sakrālu telpu arī zinātniski domājošo tēlu apziņā. Stāstot par uzturēšanos muzejā–baznīcā–klosterī, stāstīšanas maniere kļūst nopietna, neraugoties uz citādi ironisko skatījumu.



„Fuko svārsta” stāstītājs un galvenais tēls Kasaubons romāna ieskaņā sēž par muzeju pārveidotajā *Saint-Martins-des-Champs* baznīcā Parīzē pie Fuko svārsta un apcer savu faktiski reliģisko pārdzīvojumu: „Un es baudīju šo pārpasaulīgo pieredzi, – es riņķoju kopā ar visu un visiem un tomēr varēju skatīt To, Nekustīgo, Klinti, Apliecinājumu, starojošo miglu, To, kas nav ķermenisks, kam nepiemīt robežas (..)” (Eko, 2001: 12). Jūtama stāstītāja attieksme pret zinātņi kā reliģiju, muzeju kā tās templi un Fuko svārstu kā simbolu un pielūgsmes objektu. Iespējams, nedaudz eksaltēti tā raksturo arī fokalizētāja pozīciju – pats būdams zinātniski domājošs, viņš lasītājam ilustrē nepieciešamību neaizmirst par jebkura indivīda vajadzību pēc pasaules skaidrojuma līdzekļiem tur, kur beidzas fakti un pierādījumi, bet pāri paliek cilvēciskas emocijas nezināmā priekšā.

**Tēlu rīcība, tēlu un stāstītāja izteikumi par reliģiju un ticību.** Pēc performances teorijas tradīcijas ir tās, kas indivīdam dod iespēju praktiskā darbībā apliecināt identitāti. Praksē ietilpst arī pati stāstīšana (metakomentāri) par savu stāstītāja lomu. Minētais attiecas arī uz reliģiskajām tradīcijām, ko indivīds var ievērot, ārēji pakļaujoties sabiedrības normām un nedomādams par rituālu, paradumu un simbolu dziļāko jēgu, bet var arī sekot stingriem priekšrakstiem un kanoniem, pieprasīdams to pašu no citiem. Stāstītājs un tēli ar praktisko rīcību parāda attieksmi pret reliģisko piederību, ticību un tās praksi, savukārt autori tās attēlojumus izmanto tēlu rīcības un vides raksturošanā un konfliktu pamatošanā. Kriptovēstures vēstījuma stratēģijās izvēloties starp rādīšanu un stāstīšanu, autori visai bieži par reliģisko identitāti stāstītājam liek vēstīt tiešos vārdos. Izteikumi ielikti trešās personas stāstītāja mutē, kad tas īsi apkopo tēla uzskatus, vai liek pašam tēlam atbildēt uz sarunas biedra izteikumiem. Izteikumi par ticību, reliģiju un tās praksi reti iztiek bez emocionālas nokrāsas, kas tostarp liecina arī par fokalizētāja pozīciju. Kriptovēstures stāstītāja emocijas vedina noraidīt tradicionālās simbolu, rituālu, artefaktu u. c. interpretācijas, tos aizvietojo ar alternatīviem skaidrojumiem.

Viens no emociju kāpināšanas līdzekļiem vēstījumā ir par meklētāju pretiniekiem iztēloties fanātiskus savas ticības vai idejas aizstāvjus, šādi turpinot folkloras tradīcijas, kur pārvaramie šķēršļi saistās ar pūķu, milžu, raganu, čūsku un citu briesmoņu kaušanu. Vēstījumi mītiskajos briesmoņos atstāj tik maz cilvēciskā, ka auditorija nespēj ar tiem identificēties. Mūsdienu kriptovēsturē, trilleros, arī detektīvos un zinātniskajā fantastikā briesmoņi pamazām transformējušies sadistos, reliģiskos fanātiķos, slepenu biedrību pārstāvjos. Galveno

pretinieku pārstāvju, izpildītāju (viņi pārņēmuši sliekšņa sargu funkcijas) darba metožu aprakstos izsakās autoru fantāzija, ko spēj ierobežot tikai lasītā, redzēto filmu materiālu daudzveidība un tematika. „Da Vinči kodā”, piemēram, Sīla attēlots kā fanātisks katoļu draudzes „Opus Dei” sekotājs. Par to liecina viņa bezierunu paklausība līderim, sevis šautīšana papildus reglamentā paredzētajai, albīna izskats un tamlīdzīgas detaļas. Līdzīgi „Pētera zvēresta” Pjotrs Bērziņš, stāstītāja vārdiem runājot, netic “ne Dievam, ne velnam, ne miesas, ne gara augšāmcelšanās pasakām” (Mārtuža, 2008: 47) un aizvieto reliģiju ar fanātisku ticību Lielkrievijas idejai. E. Mārtuža citā vietā pati ir atzinusi, ka tēla izveidē iedvesmojusies no D. Brauna Sīlas (Babrāne, 2008). Abi ir fanātiski harizmātisku līderu idejas turpinātāji. Cits pretinieka piemērs ir Basku līderis Migels T. Noksa „Sātana zīmēs”. Viņš ir fanātisks katolis, sadists, seksuāls maniaks, iespējams, ar kanibāla tieksmēm, kam pēc dzimumakta uznāk patoloģisks miegs. Dž. Keisa „Ģenēzes kods” (2006) par pretiniekiem izvirza „Umbra Domini”; stāstītājs apšaubā organizācijas oficiālajos materiālos rakstīto un rāda tās dažus pārstāvjus kā aukstasinīgus slepkavas ar izgrieztām mēlēm. S. Berijs romānā „Tempļa ordeņa mantojums” pretinieku raksturo pieticīgāk: „De Rokfors bija maza auguma, drukns vīrs ar neizteiksmīgu seju un tādu raksturu, kas senešlam allaž lika būt piesardzīgam” (Berijs, 2007b: 509). Viņa izpildītāji darbojas ar parastajām spiegu un algoto slepkavu metodēm līdzīgi kā viduslaiku mūki R. Dībella romānā „Sātana Bībele” (2008) vai mūsdienu mūki H. Navarro romānā „Svētā liķauta brālība” (2007). Pretinieki pasniegti vai nu kā dēmonisko spēku koncentrāts, vai kā tādi, kuru izturēšanās raisa šaubas par ticīgajam piedienīgu rīcību. Gadījumos, kad izmantots pirmais variants, tas ir dēmonisko spēku koncentrāts, kas sevi uzskata par patiesi ticīgu, lai kādas konfesijas baznīcas vai ideoloģijas piekritējs viņš nebūtu. Visbiežāk pretinieks ir Romas Katoļu baznīcas marginālas vai ultrakonservatīvas konfesijas pārstāvis (izmantojuma piemēri: D. Brauns „Da Vinči kods”, S. Berijs „Tempļa ordeņa mantojums”, H. Navarro „Svētā liķauta brālība” u. c.), spēcīgas politiskās varas pārstāvis (E. Mārtuža „Pētera zvērests”), Romas Katoļu baznīcas viduslaikos apspiestas reliģiskās grupas pārstāvis (K. Mosa „Labirints”, 2005), zinātniskas idejas aizstāvis (Dž. Keiss „Ģenēzes kods”, T. Nokss „Kaina zīmes”). Reliģisks vai ideoloģisks fanātisms ir tipisks kriptovēstures romāna Cīta, svešā raksturotājs.

Neskaitot iepriekš aplūkoto, visai ekstrēmo Sīlas gadījumu, atšķirīgas kristīgās konfesijas romānos uzskatītas par vienas Baznīcas sastāvdaļām. „Da Vinči kodā” bīskaps uz

„Opus Dei” izvirzītajām apsūdzībām smadzeņu skalošanā atbild šādi: “Esam katoļu draudze, kura par savu galveno mērķi izvēlējusies sekot katolismam tik stingri, cik vien tas iespējams mūsu ikdienas dzīvē” (Brauns, 2004: 38). Tālāk tekstā stāstītājs vaino medijus „Opus Dei” demonizācijā: „Taču ne jau visi sekoja saprāta balsij. Plašsaziņas līdzekļi tiecās pēc skandāliem, bet „Opus Dei”, kā jau daudzās lielās organizācijās, gadījās dažas noklīdušas dvēseles, kas meta ēnu uz visiem” (Brauns, 2004: 38). Šajā gadījumā par “mums” uzskatīti saprātīgi cilvēki, parastie ticīgie, kas pretstatīti skandālus meklējošiem plašsaziņas līdzekļiem.

Atbilstoši „Da Vinči koda” vēstījumam, Romas Katoļu baznīcas doktrīnas pārņēmušas ēģiptiešu, grieķu, romiešu un citus reliģiju elementus, īpaši tos, kas saistāmi ar sievišķību. D. Brauna radītais stāstītājs tos nesaista ar noteiktas etniskas grupas senču kultūru kā “Pētera zvērestā”, kur pirmskristīgie reliģiskie uzskati traktēti kā baltu cilšu, līdz ar to mūsdienu latviešu prerogatīva. Piemēram, Anna Katrīna sarunās spēlējas ar Melnās Madonnas tēlu, krustnešu atvestu no Svētās Zemes: “Jā, esmu pagānu dieviete. Karaliene! – Anna Katrīna smējās” (Mārtuža, 2008: 107). Jaunieši pamatoti norāda, ka Melnās Jaunavas kults spēja aizvietot druīdu kultu. Tiktāl vēstījums nesniedz mājienus par baltu cilšu lomu druīdu reliģijā un rituālos, taču tonis mainās, kad sastatīti tādi tēli kā akas Šartras katedrālē un “Dzintarkalnos”, Stonhendža (Lielbritānija), Koraļļu pils Floridā (ASV)<sup>128</sup> un Eiropas katedrāļu celtnieku iemaņas, utt. Baltiešu Zelta laikmeta ideju romānā balsta fakti par latviešu tautas dziesmām: “Mums ir ap 1 200 000 tautas dziesmu tekstu un vairāk kā 29 000 tautas dziesmu melodiju. To visu ir radījusi latviešu tauta” (Mārtuža, 2008: 276). Autore turpina tautiskā romantisma tradīciju, etnisko identitāti meklējot folklorā, kuras tekstu korpusu ietver pirmskristīgo reliģisko priekšstatu fragmentus un pārpalikumus.

Feminisma tematikas, konkrēti, svētās sievišķības ienākšanu kriptovēsturē saistībā ar reliģisko identitāti noteica divi apstākļi. Sabiedrību provocējošākais ir M. Beidženta, R. Lī un H. Linkolna „Svētās asinis un Svētais Grāls” (1983). Atbilstoši zinātniski-publicistiskā garā iecerētai darba idejai, Jēzum bijuši pēcnācēji; labi maskēti un slēpti pierādījumi par to it kā saglabājušies Langvedokas reģionā Francijā, reģionā, kur iznīcināja katarus un (it kā) Tempļa ordeņa atliekas. Rezonansi grāmata sabiedrībā guvusi saistībā ar tiesas procesu pret plaģiātā apsūdzēto D. Braunu, ko tiesa attaisno sakarā ar „Da Vinči koda” rakstīšanas atšķirīgiem

---

<sup>128</sup> Koraļļu pili Kalifornijā cēlis latvietis Edvards Liedskalniņš. Skat. Stavro, Andris. *Koraļļu pils*. Rīga: Lauku Avīze, 2005.

nolūkiem: „Da Vinči kods” klasificēts kā daiļliteratūra, kamēr par publicistisko „Svētās asinis un Svētais Grāls” tās autori apgalvo, ka rakstījuši patiesību. Uzskatīt šo faktu par tēmas popularitātes cēloni būtu pārāk virspusēji. Par rezonanses izraisīšanai paredzētās provokācijas galveno iemeslu tā vietā, lai lieta paliktu nemanīta, uzskatāma gadsimtiem ilgā patriarhāta hegemonija Romas Katoļu baznīcā. Par spīti daudzo mūķeņu darbībai, kanonizētām svētajām un Dievmātes institūcijai, sievietei Baznīca atvēlējusi pakļautu lomu. Tā kā komerciāli veiksmīgas literatūras izdošanai ir nepieciešama rezonanse sabiedrībā, feminisma konfrontācija ar Baznīcu izdevējiem šķiet gluži piemērots līdzeklis tās izraisīšanai. Rezultātā sievietes balss ieskanas gan tajos vīriešu autoru rakstītajos romānos, kas balstās uz „svēto asiņu” teoriju, gan pašu sieviešu radītajos darbos. Piemēram, E. Čadvikas (*Elizabeth Chadwick*) vēsturiskajā romānā „Grāla meitas” (1983) un K. Mosas kriptovēstures romānā „Labirints” (2005) sievišķības tēma reliģijā savijas ar Romas Katoļu baznīcas iznīcināto un kataru no ēģiptiešiem aizgūtā garīgā mantojuma meklējumiem Langvedokā Francijas dienvidos. Arī romānā „Labirints” galvenā pretiniece ir sieviete, ko fanātisms gan mērķa sasniegšanā, gan tam vajadzīgo reliģisko rituālu izpildē, ieskaitot rituālas slepkavības, raksturo tikpat lielā mērā kā iepriekš apskatītos pretiniekus – vīriešus.

Tēli, ko kriptovēstures autori attiecina uz zinātnieku nometni, dažreiz raksturoti kā ticīgi, tostarp aktīvi praktizējoši ticīgie, tomēr viņu ticība neaizēno pētnieka spriestspēju. D. Brauna romānā “Zudušais simbols” (2009), kur turpina darboties Roberts Lengdons, norādīts uz profesora reliģiskajiem uzskatiem un praksi. Lengdons apgalvo, ka regulāri apmeklē mesu (Brauns, 2004: 42), bet stāstītājs uzsver, ka reliģiskie uzskati ir zinātnieka privāta lieta un uz tiem atsaucas tikai, lai auditorijai atraktīvi paskaidrotu viena vai otra simbola nozīmi. „Pētera zvēresta” personāžu reliģiskā piederība nav tieši norādīta. Tā vietā darba sākumā uzsvērts, ka Annai Katrīnai nav intereses par vēsturi, tostarp baltu cilšu reliģiskajiem priekšstatiem. Līdzīgi stāstītāja Kasaubona reliģisko identitāti tiešos vārdos nemin „Fuko svārstā”, kamēr vēstījumā vērojamā apbrīnā pret zinātnes sasniegumiem norāda uz personību, kas norobežojas no Baznīcas kā institūcijas un identificē sevi ar zinātni. Alise K. Mosas romānā „Labirints” neizrāda nekādu interesi par kataru ticību līdz brīdim, kad arheoloģiskos izrakumos nejauši atklāj svētvietu un viņa sāk redzēt vīzijas par 13. gadsimta dzīvi. Kopumā meklētāju apziņā ticības jautājumi un personīgā reliģiskā identitāte ienāk tikai tad, kad viņus tiešā viedā konfrontē ar pretinieku.

Lasot kriptovēstures rodas iespaids, ka autori apzinās, ka Eiropas vai ASV lasītājs, pats būdams ticīgs, nevēlēsies sevi identificēt ar reliģisko praksi tās ekstrēmās izpausmēs, un Cits jeb fanātiskie briesmoņi, to pārstāvētās grupas tiek norobežotas no hipotētiskajiem „mums” – lasītājiem, kas vai nu nepraktizē reliģiju, vai praktizē to vispārpieņemto normu robežās. Autori pretinieku nesaista ar draudžu ikdienas dzīvi. Secināms, ka fokalizētājs respektē Romas Katoļu baznīcu kā reālajā pasaulē ietekmīgu institūciju, kam sabiedrība gan pārmet pagātnes kļūdas, tomēr respektē ticīgos un nekādā ziņā tos neidentificē ar fanātiskiem briesmoņiem. Akcenti dalījumos starp “mūsu” (stāstītāja) grupām un Citu (pretinieku) katrā no kriptovēstures romāniem nedaudz atšķiras. Vērojams, ka vecās Rietumeiropas kultūra vēstījumu neveido ap nacionāliem jautājumiem, kā tas darīts E. Mārtužas romānā „Pētera zvērests”. To skaidro apstākļi, ka reliģiskajai piederībai identitātes struktūrā Rietumeiropā, ciktāl tas vērojams kriptovēstures romānos, piešķirta daudz lielāka uzmanība nekā pēcpadomju Latvijā, kur piecdesmit okupācijas gadus reliģija bija apspiesta, kamēr migrācijas politikas, kolektīvās saimniekošanas un mājokļu trūkuma rezultātā mākslīgi uzkurināti etniskie jautājumi. Kriptovēsturē etniskās identitātes dažādās proporcijās savijas ar reliģiskās identitātes, dzimšu problemātikas un individuālās izcelsmes jautājumiem (sev. „Kaina zīmes”, „Labirints”, „Grāla meitas”, „Ģenēzes kods” u. c.).

Analizējot fokalizētāju pozīcijas, iespējams izdalīt kriptovēstures romānos sastopamās, Romas Katoļu baznīcas metavēstījumam pretstatītās grupas. Galvenās no tām ir: 1) Rietumeiropas nacionālo valstu teritorijās mītošas (vai mitušas) reliģiskās minoritātes, kas veidojušās pēc etniskām pazīmēm ar reliģiju kā vienu no galvenajiem to identitātes reprezentantiem (katari, kagoti); 2) no Romas Katoļu baznīcas atdalījušās konfesijas vai grupas, rādītas kā kristietības asimilētu vai demonizētu senāku kultūru un mītisko reliktu glabātājas (tās, kas nav vienādojamas ar pretinieka tēlu). Personāži – sievietes pārstāv abus iepriekšējos grupējumus. Sakralizētais meklējumu objekts reliģiskās identitātes kontekstā ir informācija par personīgo izcelsmi, ko slēpj paaudzēs nodota īpaša zīme (piramīda, labirints, ģeometrisks raksts, netradicionāli interpretēts krusts vai piecstūris u. tml.), kamēr tradicionāli interpretētie reliģiskie simboli biežāk piedēvēti pretiniekam. Fokalizētāja attieksme pret Romas Katoļu baznīcas metavēstījumu liecina, ka kriptovēsturē izmantotie alternatīvie vēstījumi īpašā veidā aktualizē minoritāšu – etnisko, reliģisko, sieviešu – tiesības uz sava vēstījuma leģitimitāti.

### 3.3. TERITORIJA UN MEKLĒTĀJU PĀRVIETOŠANĀS ĢEOGRĀFIJA KĀ IDENTITĀTES REPREZENTANTS

Aplūkojot telpas kategoriju identitātes kontekstā, pirmās asociācijas saistītas ar personīgās dzīves un darbības telpu, tad ģimenes, grupas un tautas aizņemto teritoriju. E. D. Smits teritoriju saista ar nacionālo identitāti un definē kā nacionālās (bet ne obligāti etniskās) identitātes sastāvdaļu (Smits, 1997: 29–30), ar to domājot nācijas vēsturisko teritoriju galvenokārt ģeogrāfiskā izpratnē un „tēvzemi” kā garīgu un pat sakrālu kategoriju, kas ne vienmēr sakrīt ar nacionālas valsts robežām. Tādu – idealizētu – teritorijas izpratni rāda kriptovēsturē sastopamie fokalizētāji, stāstītāji, meklētāju tēli, rādot kā katrs no meklētājiem Svēto Grālu cer atrast sev svarīgā teritorijā. Teritoriju literārā vēstījumā drīzāk iezīmē nevis fiziskās robežas, bet gan tajā paustās attiecības starp centru un perifēriju, visbiežāk – starp metropoli un nomali, pilsētu un laukiem, galvaspilsētu un pierobežu, tāpat varu un tai pakļautajiem. Spriest par stāstītāja identitāti tāpēc iespējams arī pēc pazīmēm, kas norāda uz attieksmi pret dažādiem ar garīgo un fizisko teritoriju un telpu saistītiem atribūtiem, veidu, kā stāstītājs un fokalizētājs raksturo telpu, pēc simpātijām un antipātijām pret varu un tai alternatīviem izteikumiem, personāžu izcelsmi, nodarbošanos, uzskatiem u. tml. Pētot telpas kategoriju saistībā ar Svētā Grāla mītu tāpat svarīgi noskaidrot, kādu telpu kriptovēstures tēli uztver kā sakrālu.

Rakstīdama par varoņa ceļu fantāzijas žanrā, B. Simsone min varoņa ceļu, kas vienmēr „notiek virzienā „centrs – mala – centrs” (Simsone, 2010: 80), kur centrā ir varoņa ikdienas pasaule, sava teritorija, māja „sagrāla tāpēc, ka ir organizēta” (Simsone, 2010: 82), kamēr nezināmā telpa, citējot M. Eliadi, „plešas aiz [zināmās] pasaules robežām, nav kosmizēta, tāpēc, ka tā nav iesvētīta” (Simsone, 2010: 82). Kriptovēstures romānos iezīmējas divi meklētāju pārvietošanās varianti. Pirmajā variantā Grāla objektu jau no paša darbības sākuma meklē turpat centrā (piemēram, D. Brauna „Da Vinči kodā”). Romānā “Da Vinči kods” profesors Lengdons, uzaicināts lasīt lekcijas par simboliem, ierodas Parīzē, kur sižets sākas un beidzas. Centra un perifērijas jēdzieni ģeogrāfiskā ziņā nav skaidri nošķirti. Hārvarda Universitātē ASV strādājošā profesora Roberta Lengdona interešu loks aptver rietumu kultūru,

ko ietekmējusi Tuvajos Austrumos radusies kristīgā reliģija. Šķiet loģiski, ka Svēto Grālu Lengdons meklē nevis savā mītnes zemē Amerikā, bet tur, kur simbolu un kristīgās kultūras pazinējam būtu loģiski to meklēt – Rietumeiropā. Notikumu gaitā meklētāji ceļo pa Franciju un Lielbritāniju, līdz Rozlīnas kapelā Skotijā atklāj patiesību par Jēzus gēniem un visbeidzot atklāj arī pašu Grāla objektu, līdz ar to nonākot atpakaļ izejas punktā – Parīzē zem apvērstās stikla piramīdas pie Luvras muzeja. Lengdons konstatē, ka šajā vietā guļ Marija Magdalēna, Jēzus pēcnācēja māte.

Ar stāstu par Jēzus Kristus laulībām ar Mariju Magdalēnu D. Brauna stāstītājs cenšas apvērst Romas Katoļu baznīcas metavēstījumu. Šajos centienos D. Brauns seko žurnālistu Baidžena, Lī un Linkolna (Baigent, Leigh, Lincoln, 1983) domu gaitai. Autoru nolūks bijis zinātniskās žurnālistikas manierē pierādīt negaidītu apstākļu patiesīgumu. Fundamentālas loģikas un faktu kļūdu dēļ viņiem tas neizdodas, tomēr pati Jēzus gēnu ideja kļūst par vielu literatūrā. Tās starpā minams D. Brauna „Da Vinči kods” (2003), Dž. Keisa „Ģenēzes kods” (2006), u. c. „Da Vinči kods” gan cenšas apstrīdēt metavēstījumu, tomēr stāstītāja un fokalizētāja attieksme pret svēto ģimeni kā dievišķu parādību nav zudusi. Noslēguma epizodē R. Lengdons it kā dzird Marijas Magdalēnas balsi: “..ausīs atbalsojās sen aizmirsti vārdi. *Svētā Grāla meklējumi ir vēlēšanās nomesties ceļos Marijas Magdalēnas mirstīgo atlieku priekšā. Ceļojums, lai palūgtos pie izstumtās kājām*” (Brauns, 2004: 502-503). Romāna vēstījums ir alternatīva oficiālajam Baznīcas vēstījumam un izaicina metavēstījumu, tomēr paliek kristīgās reliģijas ietvaros un nenoraida to pavisam.

Fokalizētāja pozīcija Eiropas teritoriju redz kā rietumu kultūras šūpuli, atzīst Vatikānu par kristīgās pasaules centru. Amerika, no kuras ieradies Lengdons, pārstāv modernās zināšanas un tehnoloģijas, tāpēc var teikt, ka „Da Vinči koda” vēstījumā pastāv divi centri, turklāt fokalizētājs jūtas tuvāks Amerikai. Par to liecina fakts, ka zināšanas, kas nākušas no Eiropas un Tuvajiem Austrumiem, profesors nākamai paaudzei māca Amerikā. Perifēriju savukārt raksturo zināšanu, tehnoloģiju un turības trūkums, tomēr romāna vēstījumā šis pretstats nav speciāli uzsvērts – pretinieki ir līdzvērtīgi un nepievērš uzmanību pārējai pasaulei.

Otrā meklētāju pārvietošanās variantā meklētājs un (vai) tā palīgi līdz Svētajam Grālam nokļūst, pārvietojoties no vienas „atslēgas” uz otru, trešo virzienā no centra uz perifēriju un, ieguvuši zināšanas par Svēto Grālu, atgriežas centrā. Šim variantam ir divi paveidi: A un B.

Seram Tībingam kā meklētāju pretiniekam „Da Vinči kodā” un meklētājiem T. Noksa „Kaina zīmēs” centrs sakrīt ar metavēstījuma pārstāvēto oficiālās varas centru; sauksim to par variantu 2A. Jāatzīmē, „Kaina zīmju” meklētāji tieši neapgalvo, ka viņi meklē Svēto Grālu un arī nepiemin sarunās, tomēr meklējamam objektam piemīt Grāla objekta pazīmes – jaunatklātajām zināšanām ir sakrāls raksturs un to patiesuma apstiprināšanās varētu sabiedrībā izmainīt varas attiecības. Sers Tībings par savu teritoriju uzskata Angliju un, Francijā būdams, to cenšas uzsvērt, lietojot angļu valodu. Raugoties no šī tēla skatpunkta, viņa meklējumu ceļš ved no centra (Anglijas) uz perifēriju (Franciju), tad atpakaļ uz centru Anglijā. Atgriežoties Sers Tībings domā: *“Mans kalpošanas laiks Francijā beidzies. Atgriežos Anglijā ar uzvaru. Slēgakmens atrasts. Protams, vēl bija jānoskaidro, kurp vedīs slēgakmens. Uz kādu vietu Apvienotajā Karalistē”* (Brauns, 2004: 368). Sers Tībings par centru uzskata Angliju un nacionālo identitāti pauž, par bināro opozīciju izvēlēdamies Franciju un visu francisko.

Angļu rakstnieka T. Noksa romānā „Kaina zīmes” (2010) meklējumu objekts ir Romas Katoļu baznīcas noslēpta informācija par kara laikā veiktiem ģenētiskajiem pētījumiem, kas izskaidro Baznīcas klusēšanu holokausta sakarā un, kā to pasniedz stāstītājs, pierāda, ka pastāv atšķirības starp cilvēku pasugām. Noslēptā informācija, kā tas raksturīgi kriptovēsturei, pauž viedokli, kas ir pretrunā ar oficiāli pieņemto nostāju, šai gadījumā – mūsdienu demokrātiju. Galvenie tēli ir divi: ārštata žurnālists Saimons Kvinns un jurists Deivids Martiness, kas tikko saņēmis lielu mantojumu un pametis darbu, lai noskaidrotu dzimtas noslēpumu. Abi dzīvo Londonā, gandrīz visa sižeta gaitā viņu darbība noris paralēli. Saimons līdz ar izmeklētājiem ieinteresējies par nežēlīgu slepkavību sēriju, bet Deivids, atbilstoši vectēva atstātajiem norādījumiem un kartei ar tajā atzīmētām baznīcām, ieradies basku zemē Spānijā. No labi pazīstamas vides Deivids dodas nezināmā teritorijā, kas reizē atrodas gan it kā visai drošās Eiropas vidū, gan nomalē, Francijas un Spānijas pierobežā. Pirmā iepazīšanās ar basku teritoriju ir skarba – teritoriju ielenkuši policisti, paši viņi bīstamības dēļ pat nevēlas doties tajā iekšā. Deividu piekauj basku krogā. Viņš par pavadoni iegūst ebreju izcelsmes ienācēju, vietējās augstskolas pasniedzēju, kas turklāt bijusi galvenā pretinieka draudzene. Palēnām atklājas, ka ne tikai baski atrodas „Cita” lomā attiecībā pret spāņiem, bet arī ka basku teritorijā dzīvojusi un gandrīz jau izmirusi vēl viena tautība – kagoti. Arī „Kaina zīmju” tematika saistīta ar ģenētiku, šoreiz gan ne Jēzus gēniem, lai gan Baznīcai arī šajā vēstījumā ierādīta liela loma. Deividam jānoskaidro, vai viņš cēlies no dumpīgajiem, tomēr veselīgajiem



baskiem, vai „sūdu cilvēkiem” kagotiem, kam baznīcā pat atvēlēta atsevišķa ieeja, kapsēta un kristāmtrauks. Saimona uzdevums savukārt ir panākt iekšēju samierināšanos ar savas ģimenes kaunu – brāli šizofrēniķi, kas gandrīz nogalinājis paša māti un tagad mitinās psihiatriskajā klīnikā.

Stāstītājs atklāti simpatizē demokrātijai, tomēr dažbrīd izpaužas fokalizētāja atšķirīgā un, jādomā, neapzinātā attieksme pret vienu vai otru tautību vai grupu. Piemēram, žurnālists Saimons romānā sadarbojas ar policistiem, viens no tiem uzvārdā Tomaskis. Pēc tam, kad Saimons atklājis saistību starp mežonīgajām slepkavībām un no Romas Katoļu baznīcas atšķēlušās un pēc šizmas novēršanas tajā atpakaļ uzņemtā reliģisku grupu, Tomaskis cenšas Saimonu nogalināt, bet „labais” policists Sandersons viņu izglābj. Atklājas Tomaska dalība ekstrēmajā sektā, īpaši uzsvērot Tomaska poļu izcelsmi. Varētu pieņemt, ka Tomaska nonākšana pretinieka lomā būtu skaidrojama ar viņa ultrakatoļiskajiem uzskatiem, tomēr par to, ka viss nav tik vienkārši, liek domāt aina, kad meklētāji nonāk Čehijas teritorijā. Lūk, kā stāstītājs raksturo Čehiju: braucējiem tuvojoties robežai, redzami no bijušā dzelzs priekškara pāri palikuši „nevajadzīgi, sarūsējuši sargtorņi un mētājās veci dzeloņstieple rituļi” (Nokss, 2010: 376), ceļmalā stāv prostitūtas. Viens no meklētājiem, ģenētikas pētnieks Enguss Nērns, kas iepriekš bijis konferencē Prāgā un nedaudz pārzina vietējos apstākļus, stāsta:

„Šīs ir strādnieku meičas... Klienti ierodas no Vācijas. Smago automašīnu šoferi un uzņēmēji. Piedevām šeit pārdod rūķus. (..) Kaut kāda nodokļu likuma dēļ šeit rūķi ir lētāki, un tādēļ vācieši brauc šurp. Lai dabūtu ielenes un rūķus!” (Nokss, 2010: 376)

Ar šādām un līdzīgām detaļām stāstītājs panāk iespaidu, ka meklētāji Austrumeiropā ieradušies no centra, tas ir, Lielbritānijas un Francijas. Austrumeiropai piederošās Čehija un Polija tām ieprētīm pasniegtas kā perifērija, kur valda tikpat dīvaini paradumi kā basku separātistu apsēstajā Spānijas pierobežā ar Franciju vai Arizonas tuksnesī, kurā pavisam parasta veco ļaužu pansionāta paliatīvās aprūpes palātā no vecuma mirst Deivida vectēvs, vai mazā un nomaļā Fūlas salā jūrā pie Lielbritānijas krasta, kur noslepkavots viens no upuriem. Līdzīgu nomales iespaidu rada atmosfēra Āfrikā, Namībijā, kur vācu arhitektūra un alus raksturo koloniālisma paliekas un vēstījuma atmosfēru paspilgtina tuksneši un auksts vējš. Meklētāji nonāk pētnieku nometnē nomaļā vietā. Tās tuvumā dzīvo pētāmās vietējās ciltis, kuru skatpunkts vēstījumā neparādās pat pēc kāda tās locekļa geja sadistiskas slepkavības. Perifērijas raksturojumā punktu uz i pieliek vientuļš dimantu raktuvju cietoksnis haizivju

apsēsta okeāna krastā, pēc kā meklētāju ceļš cauri Čehijai ved atpakaļ uz centru - Vakareiropu. Var secināt, ka „Kaina zīmju” stāstītāja izpratnē centru raksturo „Vecā” Eiropa, urbānā vide, jebkādas izcelsmes baltajiem piešķirta Lielbritānijas pilsonība, vidusšķirai pieskaitāmi speciālisti, garīgi un fiziski veseli, reproduktīvā vecumā. Perifērija kā centra pretstats saistīta ar „vecās” Eiropas laukiem vai nomalēm, garīga un fiziska rakstura ģenētiskiem traucējumiem, Austrumeiropu, Āfriku, tuksnesi, slēgtiem klosteriem, baznīcām, fanātismu reliģijā.

Variantā 2B kā centrs uztverta fokalizētāja „dzīves telpa”, kas no metavēstījuma viedokļa var atrasties perifērijā iepretim oficiālās varas centram. Svētā Grāla meklēšanas vieta tātad atkarīga no vēstītāja piederības grupai, kuras identitātes izjūtu veidojusi izcelsme, nodarbošanās, stāvoklis sabiedrībā, reliģiskie un pasaules uzskati, dzīves veids. Šajā gadījumā atbilstoši mitoloģiskajai domāšanai meklētājs pielāgo faktus atbilstoši savai izpratnei par to, ko attiecīgās grupas dzīvē uzskatīta par galveno. Piemēram, “Pētera zvēresta” stāstītājs aizved uz Alūksni, pašu Latvijas–Igaunijas pierobežu. Šajā versijā Svētā Grāla lomu pilda senas, ģimenes īpašumā esošā alā apslēptas zināšanas. Fokalizētājs skaidri norāda uz Rietumeiropu kā kristīgās reliģijas centru, kamēr Latvijas laukus traktē kā agrāra dzīvesveida un no folkloras aizgūtu ideālu centru, ar pirmskristietiskiem reliģiskiem uzskatiem pretstatītu Romai. Romāna darbība gan sākas, gan beidzas attēlotās dzimtas īpašumā, ceļojums notiek virzienā centrs-perifērija-centrs, tikai attiecības starp centru un perifēriju apvērstas otrādi, jo Igaunijas pierobeža par nomali uzskatāma tikai tādā gadījumā, ja raugās no oficiālās varas centra galvaspilsētā.

**Telpa, vide.** „Da Vinči koda” vidi veido galvenokārt pilsētas dzīve un tehnoloģijas. Telefonu zvani, automašīnas, elektronika un tās radītās saziņas un izziņas iespējas, novērošanas ierīces, lifti un lidmašīnas mūsdienu tēlos var radīt pat nedaudz klaustrofobisku un paranoisku sajūtu. Romāna sākumā redzama aina, kur policists profesoram Lengdonam piedāvā izmantot liftu. Lengdonam lifts liek atcerēties epizodi bērnībā, kad viņš iekritis akā un gandrīz noslīcis (Brauns, 2004: 32). Citviet Lengdons un Sofija sastopami lidojumā no Francijas uz Angliju. Kā sliktā sapnī viņiem nākas pielietot dažādus trikus, lai policijas nepamanītiem no automašīnas vispirms iekļūtu angārā esošā lidmašīnā, tad lai ielavītos limuzīnā no tās, kad lidmašīna atkal iebraukusi angārā. Tēli pārvietojas no vienas slēgtas

telpas citā neizejot svaigā gaisā, tāpēc situāciju var salīdzināt ar iniciācijas rituāliem raksturīgo sliekšņa telpu vai labirintu, no kā izkļūt iespējams tikai izturot pārbaudījumus.

Tehnoloģiju pilnā „Da Vinči koda” pasaule dod drošības sajūtu tiem, kas tehnoloģijas izmanto kā instrumentus cīņās pret „Citu”. Piemēram, Cīrihes Depozītbankas ēka raksturota kā “taisnstūra celtnē, kam neredzēja nevienu logu, izgatavota no vienlaidu pelēka tērauda plāksnēm. Atgādinot milzīgu metāla kluci, celtnē stāvēja nedaudz nost no ielas, uz tās fasādes kvēloja prāvs neona krusts” (Brauns, 2004: 199). Aprakstītā ēka simbolizē oficiālo varu un sniegto drošību tai paklausīgajiem. Vēl viens telpas piemērs ir sera Tībinga privātmāja laukos. Tā lasītājam pasniegta kā drošības sala citādi draudīgā atmosfērā blakus mežam, kas pats par sevi signalizē par arhetipiski bīstamu vietu. Naidīguma atmosfēru uztur aina, kad Francijas policija, dzīdamās pakaļ Lengdonam un Sofijai, nonāk pie īpašuma vārtiem: “Leitnants Kolē stāvēja pie Lī Tībinga īpašuma vārtiem, vērodams lielo ēku. *Nomaļa. Neapgaismota. Laba piekļūšana*” (Brauns, 2004: 305). Drošības sajūta izzūd, līdzko leitnants Kolē sāk prātot, ka “piemērotāku vietu pārsteiguma triecienam nemaz nevarēja iedomāties” (Brauns, 2004: 305). Noslēgtās, drošās telpas tēls kļūst divdomīgs, jo drošības vai naidīguma sajūta atkarīga no tēla skatpunkta. Galu galā izrādās, ka villa droša šķiet tikai seram Tībingam pašam, kamēr Lengdons un Sofija tajā ir viesi, kam jāpakļaujas mājastēva noteikumiem, līdz ar to drošā, slēgtā telpa strauji pārvēršas cietuma kamerā. Policija, kas raugās uz īpašumu no ārpuses, situāciju apvērš otrādi un lasītājam nav jājūtas pārsteigtam, kad tuvāk romāna beigām atklājas sera Tībinga patiesā daba. Izrādās, viņš meklētājus gluži vienkārši izmantojis kā instrumentu, lai pats atrastu Svētā Grāla objektu.

Slēgta telpa „Da Vinči koda” vēstījumā liecina par fokalizētāju kā pārliecinātu pilsētnieku. Vēstījumā redzam, ka meklētājs, viņa pretinieki un arī epizodiskie tēli cik vien iespējams izvairās no darbības atklātā laukā. Viņi gan reizēm nonāk parkos un dārzos, tomēr tajos daba ir apcirpta un mehāniski apstrādāta atbilstoši cilvēku ieskatiem par kārtību. Par to liecina gan Sentdžeimsa parka, gan Tilerī parka, gan Roslinas klostera sienu ietvertā dārza apraksti. Pretstatīti dabas pasaulei, tēli turpina slēgtas telpas motīvu pilsētas robežās. Mežs šķiet bīstamāks par viduslaiku baznīcu vai pazemes labirintu. Lengdons, piemēram, sēdēdams automašīnas salona relatīvajā drošībā jūt, kā no ārpuses skrāpējas zari. Draudīgo atmosfēru pastiprina tumsa:

“*Te jau neko nevar redzēt*, Lengdons domāja, piepūlēdam redzi, lai saskatītu kaut vai apkārtējo koku apveidus. Visapkārt pletās piķa melna tumsa. Mašīnas kreiso sānu sāka skrāpēt zari. (..) Pablāva dzeltenīga gaisma klājās uz takas mašīnas priekšā, abās tās pusēs varēja redzēt biezu krūmāju. *Miglas lukturi*, Lengdons nodomāja. Gaismas pietika, lai nenobrauktu no takas, un viņi bija tik dziļi mežā, ka vāja gaisma nevarēja viņus nodot..” (Brauns, 2004: 319)

Meža un tumsas tēliem piemīt ambivalents raksturs. No vienas puses vēstījumā tie palīdz uzturēt trillerim raksturīgu draudu un nedrošības atmosfēru, neziņu par meklējumu nezināmo rezultātu. No otras puses, mežs tāpat kā alas, labirinti un pagrabi uzskatāms par meklējumu sižetam raksturīgā iniciācijas rituāla norises telpu, no kā ārā jāizklūst gudrākam. Līdzīgi mežs ir pretinieka teritorija arī T. Noksa „Kaina zīmēs”, kur ainavu papildina kalni, alas, pagrabi. Pretinieks kā arhetipiska figūra saistāms ar htonisko, dēmonisko pasauli, savukārt varonis, šajā gadījumā meklētājs, bez iekļūšanas tajā un izklūšanas ārā nevar iegūt jauno statusu. Profesoram Lengdonam kā rietumu kultūras pārstāvim gluži labi noder mašīnas vai lidmašīnas slēgtās telpas radītā drošības izjūta laikā, kad nav zināms, kas sagaidāms no ārpasaules. Sers Tībings, būdams pretinieks, savu drošo, noslēgto telpu savukārt izveidojis pie meža, kurā nemaz negrasās ieiet, tātad viņš nevēlas neko sevī mainīt, izvairās no pārbaudījumiem, bet Svētā Grāla meklēšanai izmanto citus. Loģiski, iznākumā sers Tībings Grāla objektu neiegūst. Lengdons turpretī veic visus pārbaudījumus, ar Sofijas palīdzību atrisina mīklas un meklējumu beigās savā ceļā spēj pamanīt gan ziedošu ābeli, gan zvaigžņotas debesis. Mānīgā, kultūras sniegtā drošība tomēr nav pārvarēta pat noslēguma ainās, jo ābele zied sienu ieslēgtā klostera dārzā, savukārt zvaigžņotās debesis redzamas pilsētā virs Parīzes centra un Lengdons raugās uz tām caur Apvērstās piramīdas stikla jumtu.

Kopumā “Da Vinči koda” darbība risinās slēgtās telpās. Tas liecina, ka Lengdons un Sofija, tāpat kā stāstītājs un fokalizētājs, ir urbānā tehnoloģiju laikmeta produkti. Viņi identificējas ar augstās mākslas, kultūras, specifisku zināšanu, tehnoloģiju pasauli, ko raksturo mehāniskas skaņas un mākslīgas gaismas. E. Mārtužas “Pētera zvēresta” tēlus arī saista augsta kultūra un zināšanas, tomēr tām piemīt nedaudz atšķirīgs raksturs. Salīdzinot slēgto “Da Vinči koda” telpu ar tēlu un viņu dzīves telpas attiecībām “Pētera zvērestā”, secināms, ka IT speciāliste Anna Katrīna līdzinās Lengdonam un Sofijai, ja par šos tēlus skata kā tehnoloģiju laikmeta produktu, bet atšķiras meitenes attieksme pret telpu. Vēstījumā redzams, ka Anna Katrīna labi jūtas ģimenes īpašumā laukos. Pretēji sera Tībinga rezidencei, “Dzintarkalnu”

teritorija neveido slēgtu telpu. Cilvēki var brīvi nākt un iet, un to viņi arī dara. Pretinieki pie nama durvīm uzrodas pēkšņi, tie visai netraucēti pārvietojas pa visu teritoriju – mežu, pļavām, laukiem, iekļūst slepenajā alā. Zināšanu sargātāji cīnās tajā ar pretiniekiem, piemēram, ainā tuvu romāna beigām, kad Pjotrs Bērziņš kaujas ar Valdemāru Daņecku. Vēlāk Nikolajs Daņeckis, atriebdamies par padomju koncentrācijas nometnē pieredzēto, uz šaura lauku ceļa idilliskas koku alejas paēnā ar dzelkšņainiem zariem spīdzina Pjotru, vienlaikus gari stāstīdams vēstures notikumu personīgo interpretāciju (Mārtuža, 2008: 357–364). Līdz brīdim, kad uzbrūk Vācijas slepenā dienesta aģents Ervīns Bongs, tobrīd mājās esošajai saimniecei Everitai prātā nevar ienākt, kādi notikumi risinās tiešā tuvumā. Bongs izrādās vīrietis, kas Everitu izvarojis vēl padomju laikā, kad viņa nesen atgriezies no dzemdībām ar mazo Annu Katrīnu. Stāstītājs nedod ne mājienu, ka ģimene būtu izdarījusi secinājumus par drošības pasākumu nepieciešamību. Saime turpina dzīvot mājā meža vidū, vada uzņēmumu, bet vēl pirms gadu tūkstoša mijas īpašumā nav ierīkota ne signalizācija, ne drošības sistēma. Zināma nevēriba pret drošību nomaļās Latvijas vietās to iedzīvotājiem ir visai raksturīga pretēji kriptovēstures romānu tēliem, kas apzinās, ka viņiem seko. Šajā ziņā romāns veido drīzāk reālistisku kā fiktīvu ainu, kas liecina arī par „Pētera zvēresta” fokalizētāja izjūtām. Laukus un mežu uztver kā drošu vidi, kur fiziskais apdraudējums ir iespējams tikai teorētiski, nevis reāli.

Interesanta pretinieku raksturojoša iezīme atklājas, ja salīdzina parka tēlojumu “Pētera zvērestā” ar jau minēto apcirpto Sentdžeimsa parku D. Brauna romānā. E. Mārtuža:

„Viesturdārzs ir koša dabas sala. Publisks, mazliet nostāk no Rīgas centra, pārdēvēts par Dziesmu svētku parku. Tas vienā malā pietuvojies Daugavas krastam. No ūdens to šķir iela un ostas noliktavas. Parka vidū liepa, ko pilsētai uzdāvinājis un savām rokām stādījis cars Pēteris Pirmais. (..) Plivinājās baloži, ķērca kaijas.” (Mārtuža, 2008: 411)

Dens Brauns:

„Sentdžeimsa parks ir zaļa sala pašā Londonas vidū, publisks parks, kas robežojas ar Vestminsteras, Bakingemas un Sentdžeimsa pili. (..) Pelikānus Skolotājs tobrīd neredzēja. Toties brāzmainais vējš no okeāna bija attriecis kaijas. Zāliens bija ar tām kā nosēts – simtiem baltu putnu raudzījās vienā virzienā, pacietīgi gaidot laika maiņu. Par spīti rīta migļiņai, no parka varēja lieliski saskatīt Parlamenta ēku un Bigbenu.” (Brauns, 2004: 429)

Plaši neizvēršot diskusiju par tekstu tehnisko līdzību, uzmanība pievēršama tam, ka vienā gadījumā tikšanos sarunājuši Inese Pārgauja ar Pjotru Bērziņu, otrā – Skolotājs ar seru

Tībingu. Abu romānu pretinieki parku izvēlas kā vietu, kur viņiem nav jābaidās no noklausīšanās. Arī tas liecina, ka tēli apzinās tehnoloģiju iespējas.

Var secināt, ka “Pētera zvēresta” telpa kopumā ir atklātāka nekā “Da Vinči kodā”, tā kā latviešu autores fokalizētājs, stāstītājs un tēli dabai uzticas vairāk nekā D. Brauna industrializētās pasaules pārstāvji. Psihoanalīzes teorētiķi teiktu, ka “Pētera zvēresta” personāži tiecas vairāk paļauties uz zemapziņu un intuīciju. Vēl viens secinājums: paļaušanās uz zemapziņu „Pētera zvēresta” tēlus neattur no iekļūšanas nepatīkšanās tieši tāpat kā “Da Vinči koda” personāžus no iekļūšanas nepatīkšanās nepaglābj paļaušanās uz tehnoloģijām. Tiesa, bez grūtību pārvarēšanas nevarētu izdoties iniciācija jaunā statusā, līdz ar to trūktu pamata kriptovēstures meklējumu sižetam un spriedzei.

### 3.4. PERSONĪGĀ IZCELSME KĀ SVĒTĀ GRĀLA OBJEKTS

Ar Svētā Grāla tēmu saistītos mūsdienu romānos spēcīgi izpaužas individuālās identitātes jautājumi. Daļā vēstījumu (piem., D. Brauna „Da Vinči kods”, M. Forena „Madonnas saraksts”, E. Mārtužas „Pētera zvērests”, T. Noksa „Kaina zīmes”, K. Mosas „Labirints”, E. Čadvikas „Grāla meitas”) savas patiesās identitātes meklējumi kļūst par personāžu darbības galveno virzītājspēku. Meklētāja (vai tā grupai piederoša personāža) identitāte atklājas romāna gaitā reizē ar informāciju par Svētā Grāla nozīmi. Grāla objekts vēstījumos simbolizē dzimtas, reliģiskās un etniskās tradīcijas. Kriptovēstures romāni iezīmē šādus meklētāja identitātes variantus:

1) personāža izcelsme saistīta ar Jēzu Kristu un tā hipotētiskajiem pēcnācējiem („svēto asiņu” teorija), un/vai

2) personāžs pieder Svētā Grāla objekta vai no citiem slēptu īpašu zināšanu sargātāju dzimtai vai grupai.

Vēsturiskos romānos (piem., „Madonnas saraksts”, „Grāla meitas”, daļēji „Sātana Bībele”), kur visa (vai lielākā daļa) darbības norisinās pagātnē un galvenais akcents likts nevis uz meklējumiem, bet vēsturisko apstākļu un notikumu skaidrojumiem uz attiecīgā laikmeta un vides fona, individuālās izcelsmes tēmu retāk atklāj Svētā Grāla sargāšana un iekšējais konflikts, ko atrisina jaunā piederība īpašai grupai. Biežāk galvenā meklētāja iekšējo konfliktu

raisa apstākļus, ka viņš vai viņa ir dzimis ārļaulībā vai vecāki pametuši agrā bērnībā, tāpēc statusa paaugstināšanai sabiedrībā nepieciešams noskaidrot īstos vecākus vai viņu bojāejas apstākļus. Piemēram, Cipriāns Riharda Dībella romānā „Sātana Bībele” vēlas noskaidrot apstākļus, kuros pats bijis klāt, bet nav sapratis notikušā nozīmi, jo bijis pārāk mazs. No Svētā Grāla mīta vēstījumā palikuši tikai daži tā elementi. Pats Svētais Grāls kā meklējamais objekts nav minēts, bet par tipoloģiski līdzīgu kriptovēstures romānam šo vēsturisko romānu padara sakrālas nozīmes meklējamais objekts (Sātana Bībele), Romas Katoļu baznīcas metavēstījumam alternatīvs vēstījums, kā arī meklējumu ceļš uz Romas Katoļu baznīcas un luterānisma konflikta fona. Līdzīgi M. Forena romāna „Madonnas saraksts” darbība koncentrējas ap vēsturiskiem notikumiem, kuros Svētā Grāla tēlam ir pastarpināta nozīme – vēstījumā tas ieaužas tikai mīta elementu veidā. Galvenā personāža pretinieks Bernārs Birūss kāro iegūt varu Baznīcā, tāpēc cenšas atšifrēt senu dokumentu, savukārt Martins Gojete, pret savu gribu iesaistīts 1838. gadā notikušā Lejaskanādas dumpī pret britiem, spiests šifrēt viņa rokās nonākušas Dievmātes tēla nozīmi, lai saprastu pats savu vietu un lomu pasaulē. Tāpat kā iepriekšējā piemērā, personīgās izcelsmes jautājums izvirzās par galveno tēmu. E. Čadvikas romāns „Grāla meitas” turpretim veido starpposmu starp tīri vēsturisku un kriptovēstures romānu. Romāna darbība norisinās 13. gadsimtā, tā galvenā tēma saistīta ar krusta karu pret katarjiem, tomēr te autore izmanto svēto asiņu teoriju. Darbība koncentrēta ap sieviešu romāniem raksturīgo ģimenes un attiecību tematiku, tomēr attēlotās Bridžetas konfliktu ar tuviniekiem izraisa fakts, ka viņa pa dzimtas sieviešu līniju no Marijas Magdalēnas mantojusi īpašas zināšanas. Personīgās izcelsmes tēmu aktualizē Bridžetas iekšējais konflikts – lai turpinātu dzimtu un nodotu tālāk Svētā Grāla sargātāju, kataru zināšanas, viņai nākas precēties ar katoli.

Kriptovēstures romānos kāds no meklētāja dzimtas, visbiežāk vecāki (piem., Sofijai „Da Vinči kodā”, Deividam „Kaina zīmēs”, arī Cipriānam „Sātana Bībelē”, u. c.) gājuši bojā neskaidros apstākļos, meklētāju audzinājuši viens vai abi vecvecāki vai aizbildņi. E. Mārtužas „Pētera zvērestā” vecāku bojāejas motīvs mīkstināts – Annas Katrīnas tēvs nav miris, tikai aizgājis no ģimenes un, ja tā var izteikties, dzimta viņu atzinusi par nederīgu. Nenoskaidrotos apstākļos miris vectēva brālis Nikolajs Daņeckis, bet Annai Katrīnai jau esot pieauguši. Dž. Keisa romāns „Ģenēzes kods” atšķiras ar to, ka patiesā identitāte būtu noskaidrojama bērnam, kas vēl nav izaudzis līdz apzinīgam vecumam, tāpēc meklētāja lomā atrodas vīrietis

(bruņinieka tēla transformācija), kas spēj aizstāvēt sievieti ar mazu bērnu, kamēr tā vēl nenojauš patiesību par apaugļošanas klīnikā viņai iedēstīto gēnu izcelsmi. Deivids Martiness T. Noksa romānā „Kaina zīmes” no abiem iepriekš aplūkotajiem sieviešu tēliem atšķiras ar to, ka vectēvs viņam soli pa solim nevis iemāca vajadzīgo, bet atstāj pavedienu ar norādi uz vietu, kur meklējama informācija par vecāku bojāeju un tās cēloņiem, un neierobežotus naudas līdzekļus, kas Deividam ļauj brīvi ceļot. Grāla objekta vietu ieņem nacistu labā strādājušā ģenētiķa noskaidrotā informācija un kultūrvēsturiskas ziņas par basku un kagotu attiecībām. Abos – vēsturiskajā un kriptovēstures romānā – lietas apstākļi noskaidrojami meklētājam pašam, līdz novērsts informācijas trūkums un precizēta personīgā piederība dzimtai un tās pārstāvētajai grupai. Kopumā katram no kriptovēstures personāžiem nākas negaidīti sastapties ar informācijas trūkumu jautājumā par paša vai, retāk, citas personas izcelsmi un dzimtu.

Personīgās izcelsmes jautājumus kriptovēstures romānā iespējams izvērst arī nedaudz savādāk. Piemēram, Filipa Vandenbergas romānā „Sazvērestība Siksta kapelā” (2006) nav zināma stāstītāja-ietvertā autora personīgā identitāte. Klostersa dārzā nejauši satikts mūks ratiņkrēslā viņam uzdod jautājumu: „Kā tu mani atradi?” Ietvertais autors atzīst, ka nav mūku meklējis. Sākas brāļa Jeremijas stāsts par Mikelandželo gleznojuma ietvertu īsto nozīmi, un tikai izskaņā autors atkārtoti izpaužas norādē lasītājam, ka mūku ratiņkrēslā vairāk nav saticis. Mūka identitāte paliek otrā plānā un finālā paliek tā arī noskaidrota. Izmantotā vēstījuma stratēģija – stāsts stāstā – ļauj izklāstīt artefakta interpretāciju un leģitimēt vēstījumu. Iemesls, kādēļ pretspēki mūku slēpj klosterī, un viņa nepieciešamība pazust pēc stāsta beigām saistāma ar *status quo* atjaunošanu reālajā pasaulē, kur nav svarīgi, vai brālis Jeremija ir vai nav bijis atmiņu zaudējis islāmiešu asains. Abos – vēsturiskajā un kriptovēstures romānā – lietas apstākļi noskaidrojami meklētājam pašam, līdz novērsts informācijas trūkums un precizēta personīgā piederība dzimtai un tās pārstāvētajai grupai.

D. Brauna „Da Vinči kodu” var aplūkot kā svēto asiņu teorijas lietojuma piemēru. Vectēva audzinātā kriptogrāfe Sofija, atbilstoši romāna vēstījumam, ir Jēzus Kristus mazmazmaz... meita un asinslīnijas turpinātāja. Agrā bērnībā meitene zaudējusi visu ģimeni, Luvras muzeja direktors Žaks Sonjērs, viņas vectēvs, bijis vienīgais atlikušais ģimenes loceklis. Sofijai stāstīts, ka ģimene cietusi autoavārijā. Laiku pa laikam autors atklāj Sofijas atmiņas par vectēvu – kā viņš mazo Sofiju soli pa solim ievēd zīmju, simbolu un mīklu pasaulē, kā māca pazīt mākslas darbus. Rinda mīklu, ko Sofijai nācies risināt bērnībā, ir tikai



mazāka to mīklu kopija, ar kurām viņai un Lengdonam jātiek galā meklējumu gaitā. Nespēdama izprast patieso notikumu nozīmi kā bērns, Sofija visnozīmīgākās epizodes atceras vēlāk un pārvērtē jau kā pieaugusi sieviete, vienlaikus izmantojot atmiņas kā informāciju, kas palīdz atrisināt mīklu. Bērnībā Sofijas atalgojums ir dzimšanas dienas dāvana, meklējumu gaitā – patiesība par viņas dzimšanu, ģimenes likteni un dzimtas izcelsmi. Romāna finālā noskaidrojas, ka vecāmāte un jaunākais brālis ir dzīvi, bet drošības dēļ slēpušies. Sofijas Svētā Grāla meklējumi kļūst par savas patiesās identitātes meklējumiem, Svētais Grāls simbolizē viņas identitāti kā tiešā, tā pārnestā nozīmē.

Sofijas identitātes centrā ir viņas dzimta. Latviešu meitenes Annas Katrīnas identitāte kā meklējumu objekts „Pētera zvērestā” vairāk saistīta ne tik daudz ar zināšanu un faktu esamību, kā ar to raksturu. Anna Katrīna ģimeni mazotnē nav zaudējusi, toties līdzīgi Sofijai ir vecāteva brāļa skolniece. Kā bērnu Annu Katrīnu tēvocis ir vedis uz slepeno alu, licis meitenei atkārtot un atcerēties noteiktas vietas, lietas, vārdus, faktus, katru gadu no jauna zīmēt veco ozolu, zem kura paslēpta alas ieeja. Tēvocis astoņus gadus vecajai meitenei, piemēram, stāsta, kā pāvests savulaik iznīcinājis Templiešu ordeni un uzstāj, ka „...sodīja Žaku jeb Jēkabu Molē. Atceries – sodīja Jēkabu.” – „Bet varbūt Žaku?” (..) „Nē, bērns, sodīja Jēkabu”” (Mārtuža, 2008: 114). Vēlāk, jau meklējumu gaitā, Anna Katrīna vajadzīgo detaļu atceras, tiklīdz puīši sāk sarunu par attiecīgo tēmu. Bērnības pieredze palīdz ceļā uz patiesību tieši tāpat kā Sofijai.

Abi sieviešu tēli ir ļoti līdzīgi ne tikai audzināšanas ziņā, bet arī pēc viņu fiziskajām pazīmēm (funkcionāli) un profesionālajām interesēm. Sofijas “olīvzaļās acis raudzījās pretī asi un skaidri” (Brauns, 2004: 63). Annas Katrīnas “zaļās acis runāja nepārprotami” (Mārtuža, 2008: 65). Sofijai ir rudi mati (Brauns, 2004: 62), kas citviet stāstītājam viņu liek salīdzināt ar rudmataino Nāriņu Disneja multiplikācijas filmā, tā skarot demonizētās sievišķības tēmu. Ar to arī kārtējo reizi lasītājam netieši norāda uz iespējamu slepeno organizāciju darbību, kuras dalībnieku sarakstā 95. nodaļā līdzās citiem Lengdons un Sofija ievieto arī Voltu Disneju. Sofijas etniskā izcelsme nav tieši norādīta, tomēr stāstītājam šķiet skaidrs, ka, ja reiz viņa esot Kristus mazmazmeita, rudie mati signalizējot par ebreju izcelsmi. Sofijas izcelsmes reliģiskajam aspektam romānā tomēr piešķirta lielāka loma kā etniskajai identitātei. Anna Katrīna, turpretim, skaidri rādīta kā latviešu meitenes ideāls. Ervīns Bongs, viens no pretiniekiem, Annu Katrīnu raksturo šādi:

„Jauna, trausla, pat skaista. Ziemeļzemes staltums, baltietes asinis. Pelēkbaldzelteni mati, debeszilās acu zilītes, tīra, gaiša āda. Viņš necieta acis, kurās grūti skatīties. Zilās, viņaprāt, bija enerģētiski visspēcīgākās. Visbriesmīgākās. To pastāvēšana apdraudēja visas citas acu krāsas un nokrāsas.” (Mārtuža, 2008: 68–69)

Ārpusnieka Ervīna Bonga skatījumā aprakstītais Annas Katrīnas izskats raksturo no stāstītāja viedokļa perfektu baltieti. Aprakstu papildina latviešu tautastērpiem raksturīgās krāsas. Citā epizodē pievienotas arī ziņas par baltiešu sievietes skaistumu un garu. Ja lasītājs ticētu vēstījumam, Livonijas ordeņa vīri ziemeļzemes sieviešu dēļ esot pametuši paši savas rudmatainās sievas, bet Ēģiptiešu faraoni maksājuši veselu bagātību, lai tiktu pie meitenes no Baltijas jūras krastiem (Mārtuža, 2008: 68–69). Piepaceltais „Pētera zvēresta” patoss pilda romānā tādu pašu funkciju, kā precīzais D. Brauna stils: abi savos romānos runā par savas grupas sieviešu vērtību iepretim „Citu” sievietēm un visiem vīriešiem (kā “saviem”, tā „Citu”). Ironiski, ka atšķirīgie „savējās” identitātes centri vēstījumos abas sievietes ievieto binārās opozīcijas Baltija / Rietumeiropa pretējās pusēs. Kopumā katram no kriptovēstures tēliem nākas negaidīti sastapties ar informācijas trūkumu jautājumā par paša vai, retāk, meklētāju grupai piederošas citas personas izcelsmi un dzimtu.

**Pretinieka tēls** kriptovēstures romānā kalpo par metavēstījuma leģitimētās varas instrumentu. E. Mārtužas „Pētera zvēresta” galvenā pretinieka Pjotra Bērziņa dēmoniskais raksturojums pieminēts jau iepriekš, šeit aplūkots tikai informācija par būtiskākajām īpatnībām, kas ļauj salīdzināt Pjotra un „Da Vinči kodā” Sīlas tēlu skaidroto izcelsmi. Pjotru Bērziņu viņa māte bērnībā pametusi, vēstījumā uzsvērtā mātes tautība – viņa bijusi krieviete. Tēvs latvietis nošauts. Stāstītājs notikumus rāda tā, ka var pieņemt, ka uzvārds, gaišā ādas un matu krāsa bērnībā Pjotram radījusi psiholoģisku traumu (Mārtuža, 2008: 77), kas puisī pārvērtusi fanātiskā šovinistiskās Lielkrievijas idejas atbalstītājā. Darbībā Pjotrs uzrāda sadista tieksmes. Atbilstoši stāstītājam, Pjotrs 2. Pasaules kara laikā spīdzinājis cilvēkus, vēlāk cītīgi kalpojās Padomju Savienībai. Laikā, kad romānā risinās jaunākie notikumi, tas ir, ap gadu tūkstoša miju, Pjotrs ap astoņdesmit gadu vecumu vēl spēj izvarot un slepkavot, cīnīties un skriet. Raksturojums liecina par stāstītāja vēlmi pretinieku attēlot par necilvēcīgu monsturu un slepkavu, kam piemīt teju pārdabiskas spējas, tā pretinieku paceļot mītiska briesmoņa statusā.

D. Brauna Sīlas raksturojums „Da Vinči kodā” jau pašā sākumā personāžu ievieto „Cita” kategorijā, skaidri norādot, ka viņš ir pretinieks: “Garš, platiem pleciem, liķa bālu seju

un plāniem baltiem matiem. Sārtas varavīksnes ar tumšsarkanām zīlītēm” (Brauns, 2004: 3). Sīlas fiziskā un psiholoģiskā tēlā atkārtoti uzsvērtā nedabiskā acu krāsa un albīna izskats. Sīla ir vardarbības upuris tāpat kā Pjotrs „Pētera zvērestā”: tēvs ir alkoholiķis, kas sit sievu un dēlu. Kādā reizē, kad tēvs māti sasit līdz nāvei, zēns aizbēg no mājām un traumatiskā pieredze spiež izdzēst no atmiņas visas notikušā detaļas. Kā raksta D. Brauns, “vecāku doto vārdu spoks neatcerējās” (Brauns, 2004: 69). Sīla jūtas caurspīdīgs:

“Cilvēki uz ielas sačukstējās viņam aiz muguras. *Spoks*, tie atkārtāja, bailēs pētīdami viņa balto ādu. *Spoks ar sātana acīm!*

Pretimnācēji šķita raugāmie viņam cauri.” (Brauns, 2004: 67)

Beidzot Sīlu adoptē „Opus Dei” – no Romas Katoļu baznīcas atdalījusies reliģiska organizācija. Personāža caurspīdīguma izjūta dod iespēju autoram spēlēties ar populāriem stereotipiem un izmantot Sīlu par atklāti darbojošos pretinieku, kamēr patiesais pretinieks paliek ēnā līdz pat sižeta kulminācijai. Vainīgais ir visai pieklājīgs baltais vīrietis labākajos gados, tiešs pretstats no sabiedrības izstumtajam Sīlam.

Abas pretinieku figūras katra cīnās par vietu savā pasaulē izskata dēļ, viņu ģimenes ir disfunkcionālas, tāpēc nespēj bērniem nodrošināt psiholoģiskos resursus. Binārā opozīcija normalitāte/nenormālība abos romānos darbojas vienādi. Neparastā izskata motīvu var skaidrot ar universālu lasītāja un autora sevis uztveri: „es” esmu cilvēks, ģimenes, dzimtas un sabiedrības loceklis. Konflikta rada indivīda ģenētiski noteiktais izskats un neatbilstība attiecīgajā kultūrā valdošiem vēstījumiem par normalitāti un nenormālību. Līdzīgi var vērtēt abnormālo reliģisko praksi abu romānu tekstos. Stāstītāja paustās bailes no atšķirīgas reliģiskās prakses (sektu tēma) raisa universālas bailes no nezināmā, bet riebumu pret sadismu un mazohismu – universālas bailes no nāves. Kā rāda stāstītāju skatupunkti analizētajos vēstījumos, baltajiem amerikāņiem, eiropiešiem un latviešiem izpratne par cilvēka „normālu” izskatu ir līdzīga, līdzīgi par „normālu” uzskata praksi, ko piekopj „tradicionālās” kristīgās konfesijas. Cilvēkam „normāli” ir pazīt bailes no nāves. Tāpat izriet, ka tēli, kam izveidojušās vai no jauna atklātas ģimeniskās saiknes, turpina tradīciju, kamēr zemas sociālās izcelsmes pretinieki ar vājām ģimenes un dzimtas saiknēm romānā lemti iznīcībai. Šī populārās literatūras divējādā iedaba nosaka ne tikai stereotipu lietojumu, bet arī palīdz tos saglabāt un vairot.

Personāžu individuālā izcelsme kriptovēstures vai vēsturiskos romānos svarīga, tomēr tas ir tikai viens no jautājumiem saistībā ar Svētā Grāla mīta elementu lietojumu daiļliteratūrā. U. Eko „Fuko svārstā”, S. Berija „Tempļa ordeņa mantojumā” vai A. Ešbaha „Jēzus video” personīgā izcelsme nav skarta. Romānos, kur alternatīvā veidā traktēti Vecās Derības stāsti, piemēram, par cilvēka un cilvēces izcelsmi vai grēku plūdiem, uzmanība pievērsta radīšanas mīta mūsdienīgām transformācijām (piem., T. Noksa „Senatnes vārti”).

### 3.5. STĀSTĪTĀJS UN TĀ ATTIECĪBAS AR METAVĒSTĪJUMU ASTRĪDAS BEINĀRES ROMĀNĀ „KAUPO UN SVĒTAIS GRĀLS”

A. Beināres romānā līdzīgi „Pētera zvērestam” ar Svētā Grāla mīta elementiem risināta tēma, kas aplūko baltu pīmskristietisko reliģisko uzskatu sacensību ar Romas Katoļu baznīcas metavēstījumu, tomēr no cita rakursa. Kaupo tēls latviešu literatūrā nozīmē konfliktu starp „savējiem” un „svešajiem”, bet stāstītāja skatpunkts uz konfliktu ļauj izsekot, kā dažādi stāstītāji pauž attiecības ar Garlība Merķeļa iedibināto ideju par Kaupo kā tautas nodevēju un kādas tendences iezīmējas pēc gadu tūkstoša mijas. Ne velti Eduards Vulfs, 1913. g. recenzējot Jāņa Akuratera lugas „Kaupo” iestudējumu Rīgas Latviešu teātrī, saka, ka „Imanta un Kaupo tēli ir teiksmainības miglā tīti; tādēļ viņu raksturus katrs rakstnieks var izveidot tā, kā viņš šo abu varoņu laikmetu saprot un uzskata” (Vulfs, 1913: 5).

Iepriekš Kaupo interpretācijas pētījusi Ilona Miežīte. 2007. gadā publicēts viņas raksts “Kaupo tēls latviešu literatūrā”, taču brīdī, kad autore to publicēja, vēl nebija iznācis ne Ārija Geikina romāns „Vēstījums par lībiešu kunigu Kaupo” (2005), ne A. Beināres „Kaupo un Svētais Grāls” (2006), ne Aivara Kļavja „Ceļojošā cirka gūstekņi” (2012). Promocijas darbā uzmanība tādēļ pievērsta šiem darbiem un arī G. Merķeļa „Vidzemes senatne” (sarakstīts 1799. gadā, latviski tulkojis un publicējis Matīss Kaudzīte 1906. gadā) un „Vanemts Imanta” (sarakstīts 1802.g., publicēta 1806. g., pirmpublicējums latviešu valodā 1906. g.), jo šis Kaupo tēla avots mīta kontekstā sīkāk nav iepriekš skatīts.

Sīžetā, kur iesaistīts Kaupo tēls, sacenšas divi metavēstījumi. Kā izsakās Jānis Stradiņš priekšvārdā A. Beināres romāna izdevumam, „Pagānisms mūsos izsenis sadzīvo ar kristietību,

– tāpat kā lībiešu pilskalni ar krustnešu pilsdrupām un muižas ar latviešu zemnieku sētām.” (Beināre, 2006: 5). Tātad, līdzīgi kā E. Mārtužas romānā „Pētera zvērests”, viens no metavēstījumiem sakņojas Romas Katoļu baznīcas virzītajā kristīgajā ticībā, otrs – baltu reliģiskajos uzskatos.

Tradīciju Kaupo interpretēt kā nodevēju aizsāk G. Merķelis. Savā tekstā viņš tomēr ir visai ironisks. Vēsturiskajā apcerējumā „Vidzemes senatne” (1906) G. Merķelis nodaļā ar nosaukumu „Atdabūto atgriešana. Joku luga” raksta:

„Alberts izlietoja šo mieru, lai pašu līvu starpā saceltu nevienprātību un izturējās pie tā savā ierastā viltīgā kārtā. Viņš pierunāja vienu no jaunatgrieztajiem, to Kaupo no Toraidas, kuru Dītrihs bij kādreiz izdziedinājis un kristījis, iet ar savu atgriezēju uz Romu. Tur viņš tika pāvestam stādīts priekšā par Vidzemes karali, un tas lepnais garīgais valdnieks, kas prasīja no ķeizariem kājas skūpstīšanu un izdāvināja karaļu valstis, nolaidās apkampt to ziemeļa mežoni un apbērt ar draudzības parādījumiem. Viņš esot iecēlis to muižnieku kārtā. Mazākais viņš atlaida to ļoti apdāvinātu. Šīs politikas panākumi iznāca samērā ar viņas nodomiem. Pilns dziļu iespaidu no tām priekš viņa svešām lietām, ko viņš bij redzējis, un piekukuļots no tiem dabūtiem goda pierādījumiem un dāvanām, Kaupo palika par savas zemes nodevēju un bīstamāko ieroci mūsu rokās. Caur viņu tie dabūja zināt visus viņa tautas brāļu nodomus un pats viņš palīdzēja tos iznīcināt.”<sup>129</sup> (Merķelis, 1906: 161-162)

Spilgtais citāts atklāj stāstītāju, kas sevi identificē ar vāciešiem. Viņš lieto frāzi „mūsu rokās”, uz Kaupo raugās kā uz „ziemeļa mežoni”.

G. Merķeļa tekstā Vidzemes senatnes apskats tverts no samērā vispārinātām pozīcijām. Daudz stāstīts par vāciešu darbību Livonijā, par pāvesta interesēm, aprakstīti vietējo iedzīvotāju un Romas Katoļu baznīcas reliģiskie uzskati un tautas paražas, iezīmētas līvu un latgaļu cilšu attiecības ar igauņiem un pareizticīgajiem krieviem. Kaupo figurē tikai kā viens no vietējo cilšu vadoņiem. Lai gan tekstā viņš ir personība, kas gana daudz ietekmē kristietības ieviešanu, stāstītājs attiecībā pret viņu sevi nostāda pārākuma pozīcijā. Kaupo nav nekas vairāk kā *quasi rex*, tāpēc nav ziņu ne par viņa ģimeni, ne nāves apstākļiem. Pieļaujams, ka Kaupo varēja nodzīvot līdz vecumam, bet šajā interpretācijā stāstītājam nav bijis svarīgi to minēt.

Vienīgais darbs, kur Kaupo ļauts relatīvi mierīgi nosirmot, ir Ā. Geikina romāns „Vēstījums par lībiešu kunigu Kaupo” (2005). Visās pārējās interpretācijās, sākot ar paša G. Merķeļa „Vanems Imanta” (1806), kur vairs nav tīri vāciskā skatpunkta, ievīti nodotā drauga

<sup>129</sup> Oriģināls 1906. gadā izdots vecajā drukā, šeit rakstība adaptēta atbilstoši mūsdienu transkripcijai, izmantotās literatūras sarakstā norāde dota atbilstoši ierakstam Latvijas Nacionālās bibliotēkas katalogā.

un ģimenes konfliktu motīvi, kas paspilgtina Kaupo iekšējo konfliktu. Lielākā daļa autoru apstākļus ievirza tā, ka Kaupo spiests pacelt zobenu pret bērnības draugu Imantu. Tādu risinājumu izmanto Ādolfa Alunāna „Mūsu senči” (1890), arī vācu tautības autora Augusta Lindes dzejojumā „Imanta un Kaupo” (1891). J. Akuratera lugā „Kaupo” (1912) līvu virsaitis novilcina laiku, lai izvairītos no došanās palīgā Imantam. Stāstītājs situāciju redz kā glēvulīgu Kaupo bezdarbību, turklāt greizsirdības un kaislību izraisītu. Ā. Geikins lugā „Leģenda par Kaupo” (1982) Kaupo liek divkaujā nogalināt dēlu. Pēc tās uzrakstītajā kinoscenārijā vainu mīkstina, kā to atzīmē arī I. Miezīte (2007: 72), jo dēlu Kaupo nogalina ne vairs tīšām, bet aizsargājoties. A. Beināres versijā Kaupo dzīvi beidz kaujās ar igauņiem, kur dodas pēc bīskapa pavēles. Bojāejas epizode sīkāk nav tēlota. Stāstītājs rāda no kaujas atgriežamies Kaupo zirgu, bet A. Kļavis piemin tikai gadskaitli un Kaupo nāves apstākļus.

Darbi, kas konfrontē Kaupo ar Imantu, par stāstītājiem svarīgu uzskata draudzības ideju: viņiem situācija ir traģiska neatkarīgi no tā, vai Imanta ar Kaupo pirms izšķirošās divkaujas apskaujas un izlīgst vai ne. Draudzību stāstītāji uzskata par vispārcilvēcisku vērtību, un var pieņemt, ka tādās pašās domās ir arī lasītājs vai skatītājs. Drauga nodevība kā dramatisks sižeta risinājums uz auditoriju atstāj emocionālu iespaidu vienmēr, tāpēc interpretācijās, kur draugu tiešās sadursmes autori nav izmantojuši, manāmas stāstītāju šaubas, vai Kaupo drīzāk nav politiskās situācijas ķīlnieks un sava rakstura upuris.

Veidā, kā stāstītāji rāda Kaupo attiecības ar sievietēm, vērojama lielāka uzskatu dažādība. J. Akuratera lugā uz mīlas trīsstūri starp Imantu, Kaupo un Aģitu būvēts viss sižets. Kaupo ticības maiņu nosaka viņa vēlme meklēt mierinājumu, ko pēc Aģitas atraidījuma iegūt izrādās neiespējami. Aģita Imantu izvēlas ne tik daudz senču ticības dēļ, cik tāpēc, ka Imanta vairāk atbilst heroiskā varoņa tēlam, kas spēj vadīt tautu un nešaubās. Sapņotājs Kaupo tāds nav. Kad Kaupo Aģitai atzīstas mīlestībā, viņa tam liek zvērēt pie tautas un dzimtenes (Akuraters, 1912: 81–82). Šajā gadījumā caur stāstītāju runā tautiskā romantisma ideāli. Domu pastiprina J. Akuraters, kas rakstīdams par 12.–13. gadsimta situāciju, runā par līviem, latviešiem un zemgaļiem, lai gan nevarētu apgalvot, ka aprakstītajā periodā tagadējās Latvijas teritorijā būtu varējusi darboties cilts ar nosaukumu „latvieši”. Stāstītājs tāpat simpatizē varonim ar skaidru ideoloģisku nostāju, ciktāl tas attiecas uz tautu, dzimteni un tās senču ticību. Tas ir latviešu nacionālā romantisma pārstāvis, kas sevi pretstata vāciešiem un viņu pārstāvētajai kristīgajai ticībai. Šāda traktējuma popularitāti 19./20. gs. mijā var skaidrot ar

latviešu nacionālās identitātes un pašapziņas veidošanos, kam nepieciešams skaidrs savējo–svešo nošķirums.

Attiecības cilts ietvaros ietver attiecības ar ģimeni, priesteriem, karavīriem un citiem cilts locekļiem. Arī šeit ideja, kas saistāma ar stāstītāja identitāti, ir: „savējie” jāatbalsta. Jautājums tikai, kas ir „savējie”. A. Beināres, Ā. Geikina un A. Kļavja stāstītāji nenosoda Kaupo par to, ka viņš pamet pirmo sievu, kad viņa slimo, kļūst nīgra, neizprot vīra jauno ticību. Atsvešināšanās pāra starpā ir psiholoģiski visnotaļ pamatota. Ā. Geikina Atiga nesaprot, kāpēc Kaupo pēc ceļa uz Romu nenāk tieši mājās, bet kavējas Rīgā. Opozīcija savējais-svešais paceļas pāri ģimenei un skar arī Kaupo attiecības ar pārējo cilti. Tas uzsvērts 1982. g. publicētajā Ā. Geikina lugā, kur atgriežoties Turaidā, Kaupo sagaida uzbrukums, ko atbalsta paša sieva (Geikins, 1982: 67). Romānā tēma mīkstināta, tomēr arī te kontrastu pastiprina tas, ka Atiga pamazām sāk ārstēt cilvēkus un, visbeidzot, pārvācas dzīvot burvja Trona alā. „Pārņēmusi veča amatu”, „ragana pareģoja, rieba un būra” (Geikins, 2005: 190), tātad, pārstāv spēkus, pret kuriem Kaupo iestājas kā kristietis. A. Kļavja (2012) versijā sieva skaidri nostājas pret bijušo vīru, aicinādama cilti viņu nogalināt. Stāstītājs Kaupo rīcību neattaisno, tomēr saprot un ir visnotaļ pragmatisks arī attēlojot Miki, Kaupo otro sievu. Viņa ir reāla būtne atšķirībā no A. Beināres izmantotā simboliskā vijolnieces tēla.

A. Beināres Margo ievēro kristīgos rituālus (Beināre, 2006: 163–164), bet redzams, sieviete vīram pakļaujas tikai ārēji. Sieva pamazām kļūst no „savējās” par „svešo” gan garīgi, gan fiziski, līdz atkāpjas mēmās vijoles spēlētājas priekšā. Tekstā norādīts, ka šī sieviete „viņa dzīves pagrieziena brīžos spēlēja vijoli” (Beināre, 2006: 138) un, visbeidzot, kad Kaupo iet bojā, izdara pašnāvību. Kaupo kādā vietā sev jautā arī to, kā Svētais Grāls nonācis viņas vijolē, tāpēc jāsaprot, ka vijolnieces tēls ietver Kristus ideju. Stāstītāja skatpunkts darbā veidots tā, lai lasītājs varētu sekot galvenokārt Kaupo garīgo uzskatu veidošanās gaitai un vēlmei pievērst savus ciltsbrāļus jaunajai ticībai. Cīņas starp baltu ciltīm un krustnešiem veido traģisku darbības fonu cilvēkam, kas vēlas panākt, lai viņa jaunos uzskatus izprastu savējie, kuri nu kļuvuši sveši.

Garīgā vara un izpildvara Turaidas līvu ciltī atbilstoši vēstījumam ir šķirta. Kaupo, karavadonim un pils valdniekam garīgās lietās jāpakļaujas vecājo spriedumam. Par to liecina epizode, kur Dītriham Ā. Geikina un Teodoriham A. Beināres versijā liktenis izšķiras, zirgam ar dzīvības kāju pārkāpjot šķērsli. A. Beināres stāstītājs jūt līdzīgi Teodoriham, uz ko norāda

veids, kādā epizode rādīta vispirms no Teorodiha viedokļa: „Un tad Teoderihs redzēja sapni, ka viņam palīdzēs Kristus un Svētais Grāls... Kā tas notiks, to viņš vēl nezināja” (Beināre, 2006: 16). Pēc tam tas pats no Kaupo puses: „Pirmo reizi mūžā Kaupo pamanīja viņu neviltoti ļauno prieku par svešinieka nāvi. Kurš te no visiem būtu tas labākais?” (Beināre, 2006: 49). Tātad, jau sākumā stāstītājs sevi pozicionē kā pretinieku krīviem, Kaupo līdzšinējās ticības sludinātājiem.

Līdzīgi vērojams arī Ā. Geikina romānā, tikai šeit nav tik izteiktu stāstītāja simpātiju kristietībai, nav vīziju un nojausmu veidā izteiktu mājienu uz augstākas varas klātbūtni. Tā vietā nosodīta cilts skaudība, kad cisterciem padodas labāka raža. Stāstītājs rāda Kaupo atzīstam: „Acīmredzot strādīgais vīrs mācēja labāk apkopt zemi” (Geikins, 2005: 21). Pretnostatījums savs/svešs izpaužas sliktās ražas un neveiksmju vaininieka meklēšanā ārpus cilts, kāpēc soda vieglāk pieejamo „svešo”. Stāstītājs par soda nepieciešamību šaubās. Tas jūtams Kaupo atvieglumā, kad likteņa zirga solis izrādās labvēlīgs mūkam. Tātad stāstītājs sevi pretstata cilts viedoklim, līdz ar to arī savas cilts reliģiskiem ticējumiem.

Stāstītāja skatījums uz eiropieško identitāti vislabāk izpaužas veidos, kā interpretēts Kaupo brauciens pie Pāvesta. Indriķa hronikā minēts tikai brauciena fakts un pāvesta Inocenta III apskāviens, kas nozīmē Kaupo uzņemšanu vasaļos. Literārās interpretācijās autori brīvi izvēlas, kam pieder brauciena ideja, cik sīki attēlo braucienu, kādu iespaidu tas atstājis uz Kaupo un kurš par to stāsta. G. Merķeļa „Vidzemes senatnē” ideja pieder bīskapam Albertam. Stāstītājs, kas pārstāv vāciešus, min tikai vispārīgus faktus un to, ka iespaidu apstulbots Kaupo nodod savējos. Arī darbā „Vanems Imanta” epizode pieminēta garāmejojot, lai arī gana spēcīga ir tēma par Kaupo kā jaunās ticības aizstāvi.

Andreja Pumpura eposā „Lāčplēsis” (1888) Kaupo uz Vāciju aizvilinājis sludinātājs. Stāstītājs rāda, ka tautieši Kaupo izvada ceļā, arī šeit uzsvērts, ka brauciens uz Kaupu atstājis spēcīgu iespaidu, pat tik tālu, ka viņš krustnešus sāk uzskatīt par labdariem. Kā norāda I. Miezīte, „nav īsti pasakāms, vai dzejnieks viņu uzskata par tautas nodevēju, vai tikai par viltnieku upuri” (Miezīte, 2007: 60). Tā kā stāstītājs šajā gadījumā tuvs autoram, secināms, ka stāstītāja skatpunktu veido galvenokārt latviskā identitāte, ko paspējušas ietekmēt kristietības idejas. Līdzīga epizode ir Raiņa „Ugunī un naktī” (1945. g., uzrakstīta 1905. g., pirmizdevums 1907. g.), kur ļaudis pavada kuģi (Rainis, 1945: 58-59). Rainis nemin, vai Kaupa pats vēlējies



braukt, tomēr refrēns „Vai, vai, mūsu mīļie!” (Rainis, 1945: 58) iezīmē situācijas vērtējumu. Stāstītājs simpatizē vietējām ciltīm.

J. Akuratera lugā darbība norisinās tikai Livonijā, ceļojums uz Romu nav pieminēts. Kristīgo ticību Kaupo priekšā pārstāv bīskaps Alberts, savukārt Pāvestu pārstāv sūtnis Baldvins. Kaupo klāt neesot, viņa sarunā ar bīskapu Albertu atklājas nesaskaņas starp vāciešiem. Alberts vēlas nodibināt savu varu, kamēr Baldvins jautā: „Ko, lielmestr, jokoties / Tev patīk laikam? / No Kaupo zemi ņem / Tas, kam viņš dod. / Kur meklē mieru tas / Vai ordenī? / Ne, Līvu zeme mums, – / Jums alga tik” (Akuraters, 1912: 56–57). Stāstītāja skatiens pārvietojas starp līviem un vāciešiem. Pēdējiem tas nav glaimojošs, viņi māna Kaupo.

Ā. Geikins lugā Kaupo braucienu izvērs plašāk, turklāt vienīgajā no versijām vizīte pie pāvesta ir paša Kaupo iniciatīva. Viņš neredz citu iespēju savas tautas izdzīvošanai starp ienācējiem vāciešiem, pareizticīgajiem krieviem, kam jau maksā nodevas, arī igauņiem un lietuviešiem, kas regulāri siro pa viņa zemi. Kaupo kristīšanās rādīta kā formāls akts, turklāt viņš par to arī atklāti paziņo Turaidā dzīvojošajam Dītriham:

„Kaupo: „Tev prasu apzvērēt es sekojošo: / No šodienas līdz pašai nāves stundai / Tu izpildīsi visu, ko tev likšu! /.. / Vīspīrms... Es lieku sevi nokristīt. / Tad gatavoties ceļam. Roma tālu.. / Tur mani vedīsi pie augstā vīra / Kā visu baltu tautu valdnieku.” (Geikins, 1982: 14–15)

Kaupo rādīts kā aktīvs situācijas risinātājs, kas ievērojami atšķiras, piemēram, no sapņotāja Kaupo J. Akuratera lugā vai no paļāvīgi, pat naivi ticīgā Kaupo A. Beināres romānā. Tomēr arī šeit brauciens uz Romu līvu valdnieku iespaido tik dziļi, ka pēc atgriešanās Kaupo kvēli vēlas pievērst ciltsbrāļus kristīgajai ticībai. Viņš nonāk tiktāl, ka ir ar mieru savu taisnību izcīnīt ar zobenu, lai gan iepriekš uzskatījis, ka tas darāms tikai ar miermīlīgu sludināšanu. Tas viņu noved pie iznīcības.

Romānā Ā. Geikins iniciatīvu vairs neatstāj tikai Kaupo ziņā, lai gan Kaupo ir tas, kas pats izšķiras par tādu soli: „Šo lietu pārdomādams, arī piekrita Teoderiham doties līdz uz Romu” (Geikins, 2005: 56). Pirms brauciena viņš vēl šaubās, pat uzklausu burvja Trona viedokli, tomēr nolemj doties ceļā. Tā kā stāstītājs šaubu paušanai izmantojis burvja pareģojumu, ar to jāsaprot, ka nav iespējams izvairīties no likteņa. Tālāk darbība norisinās jau Eiropā, kas uz Kaupo atstāj graužošu iespaidu. Viņa ceļa biedrs vēro: „Pagānu var nokaut arī ar zināšanām un redzes bildēm, nemaz nevajag zobenu vai arbaleta bultu” (Geikins, 2005: 75). Izmantots nedaudz ironiska, tomēr draudzīga stāstītāja skatpunkts. Atzīmēts, ka „lībiešu

valdinieku taču Romā vajadzēja nogādāt dzīvu un veselu, bet ne kroplu ar izmežģītām smadzenēm” (Geikins, 2005: 75). Tālāk Kaupo apdomā, kāpēc pie Baltijas jūras nav tādu celtņu kā Panteona vai Tita arkas, tātad izmantots pretnostatījums Līvzeme/Eiropa, kur Līvzeme nepieder pie Eiropas kultūras. Pašu vizīti pie pāvesta raksturo labvēlība no Inocenta III puses, iespaidu pasvītro varas zīmes, kontrastu rada uzruna „mans dēls” iepretim atziņai, ka varas atribūtikas priekšā „Pārgaujas lībiešu valdnieks jutās kā pēdējais vārģs” (Geikins, 2005: 107). Jāatzīst, ka Ā. Geikina interpretācijā Kaupo sarunā ar pāvestu ir ļoti atklāts domās par bīskapu Albertu, turpretim pāvests slēpj nodomu Kaupo „uzjundīt vēlēšanos būt pārākam par citiem vietējiem vadoņiem” (Geikins, 2005: 111). Arī šeit stāstītājs atzīst, ka Kaupo tiek izmantots, tikai ne tik tieši, kā G. Merķeļa tekstā.

Kaupo iespaidi ceļā uz Romu A. Beināres darbā stilistiski ir vistuvāk patiesam svētceļojumam, kas garīgā ziņā turpinās līdz pat romāna atrisinājumam. Kaupo uz Romu sūta bīskaps Alberts. Ceļojums ieskicēts shematiski, vairāk uzmanības stāstītājs pievērš iespaidiem, kas saistāmi ar Kaupo ticību Jēzum. Pirms tikšanās Kaupo šaubas saglabājas: „Ārēji Kaupo bija pieņēmis jauno ticību. Ar prātu viņš saprata, ka tie cilvēki, kas seko Kristus mācībai, dzīvo saimnieciski bagātāk, taču izraut no krūtīm mīlestību pret svētajiem ozoliem, tautas dziesmām un dejām viņš nespēja” (Beināre, 2006: 126). Virzību uz kristīgu pasaules uztveri pasvītro sapnis naktī pirms pāvesta apmeklējuma. Kaupo rādās „Dieva dēls ar ērkšķu kroni galvā” (Beināre, 2006: 127), viņš sniedz baltu liliju, aicina sekot. Sapņa apraksts teju nemanāmi pāriet vizītes tēlojumā. Stāstītāja traktējumā pāvests Kaupo saskata Jēzu Kristu: „viņu pārsteidza doma: – Līvu ķēniņ, cik līdzīgs tu esi Dieva dēlam Jēzum Kristum! Tevi gaida tava Kunga ceļš... Tev Dieva Dēls ir uzticējies visvērtīgāko – Svēto Grālu...” (Beināre, 2006: 129). Īstenībā pāvests neko tādu nebūtu varējis teikt, tāpēc jautājums, kāpēc epizodei izvēlēti šādi mākslinieciskie līdzekļi. Jāsecina, ka, lai arī atzīstot latvisko identitāti, stāstītāja pozīcija sakņojas kristīgā tradīcijā.

Apkopojot secinājumus jāsaprot, ka metavēstījumu pārvērtēšana notiek gadsimtu griežos, kad laika atskaites punkts liek pārdomāt, kas esam un uz kurieni ejam. Vispirms ir G. Merķeļa stāstītāji. Vāciskajā kultūrā sakņota, šī perspektīva 18. un 19. gs. mijā liek uz latviešiem raudzīties nedaudz no augšas, tomēr labvēlīgi. Lai gan Kaupo traktēts kā nodevējs, viņš ir apstākļu un sava rakstura upuris. 19. gs. beigu un 20. gs. sākuma latviešu autoru darbos Kaupo personības traģisms un nelietība iezīmējas daudz asāk un tas saprotams, ja atceras, ka šajā

laikā nākas nostiprināt latvisko pašapziņu un meklēt nācijas saknes, pretstatot tās „Citam”. Kad gadu tūkstoša mijā Kaupo tēla interpretācijas parādās atkal, stāstītāji tajās sevi apzinās jau kā kristīgās Eiropas piltiesīgu daļu un seno notikumu apstākļus aplūko daudz pragmatiskāk. Tas pamatojams ar to, ka palielinājusies distance no apspiestības gadsimtiem, līdz ar to latvietim iespējams racionālāk palūkoties uz kristīgās ticības ienākšanu Baltijā.

## NOBEIGUMS

Pildot pētījuma mērķu sasniegšanai izvirzītos uzdevumus un pētot Svētā Grāla mītu 20./21. gadsimta mijas prozā, radās teorētiska rakstura izaicinājumi, kas saistīti ar terminu trūkumu latviešu valodā un neprecizētām jēdzienu definīcijām. Rietumu literatūrzinātnē vēstījumu teorija (*narratology*) plaši apskata prozā iespējamās vēstījumu struktūras, tostarp meklējumu sižetu, skatpunktu izvēli un stāstītāju veidus, fokalizētāja, stāstītāju, ietvertā autora un ietvertā lasītāja iespējamās attiecības, kā arī stāstītāja tiešos vārdos sniegtās un no vēstījuma netieši nojaušamās informācijas apjomu. Latviešu literatūrzinātnē pētījumi šādā virzienā veikti minimāli (Tabūns, 1988; Hiršs, 1980, 1988; Valeinis, 1982, 1994, 2007), galveno uzmanību veltot poētikas jautājumiem. Meklējot risinājumu, izveidojās vēstījumu teorijas turpmākajai virzībai Latvijā nozīmīgs Latvijas literatūrzinātnieku piedāvāto definīciju, konceptu un modeļu kritisks izvērtējums sastatījumā ar anglofono un krieviski rakstošo teorētiku nostādnēm. Līdzīgi nācās konkretizēt termina „metavēstījums” lietojumu vēstījumu teorijā. Arī šo jēdzienu literatūras pētnieki un valodnieki līdzīgos kontekstos izmanto divās atšķirīgās nozīmēs. Tālākai virzībai pretim pētījuma mērķim tika iezīmēts mīta jēdziens un pētītas tā funkcijas sabiedrībā, kur mīts cirkulē individuālu vēstījumu, to interpretāciju un uz interpretācijām balstītu rīcību veidā. Pirmajā nodaļā precizētie termini veido pamatu tālāk izvērstajai mīta elementu lietojuma analīzei kriptovēsturē un individuālu vēstījumu un metavēstījuma attiecību precizēšanai.

Pētījuma struktūras izstrādi nedaudz sarežģīja neskaidrās attiecības starp metavēstījumu un mītu, par ko turklāt iespējams spriest tikai pēc to izpausmēm individuālos vēstījumos. Mīta un metavēstījuma izpausmju paraugs ir darbā analizētā kriptovēstures romānu aktantu attieksme pret Svētā Grāla mīta elementiem, ar ko apšaubā metavēstījumu. Virzoties uz risinājumu, konstatēts, ka mītam kā sakrālam vēstījumam piemīt metavēstījumam līdzīgas – leģitīmācijas un kolektīvās identitātes veidošanas – funkcijas; tas ir kolektīvs vēstījums. Metavēstījums ne vienmēr ir arī mīts, toties vienmēr – visaptverošs, transhistorisks, globāls vēstījuma paraugs tam, kā attiecīgajā sabiedrībā pieņemts veidot vēstījumus un leģitīmēt zināšanas.

Otrs aspekts, kas sākotnēji radīja grūtības, bija nepieciešamība nošķirt aktantu hierarhiju individuālā literārā vēstījumā un vēstījumu hierarhiju atklātā, dinamiskā vēstījumu komunikatīvajā sistēmā, ko, atbilstoši Niklsa Lūmana sistēmteorijai, regulē ieejoši un izejoši signāli. Analizētie kriptovēstures romāni ir individuālu vēstījumu paraugi. Sistēmas ieejošo un izejošo signālu lomā nonāk lasītāja iepriekšējā pieredze, viedokļi, citu personu reakcijas uz lasītāja izteiktiem viedokļiem un izlasītā rosinātām darbībām. Iegūstot individuāla vēstījuma un metavēstījuma nošķīrumā un savstarpējā dinamiskā ietekmē balstītu vēstījumu sistēmas komunikatīvā modeļa risinājumu, ir sasniegts pētījuma mērķis. Vēstījumu sistēmas hierarhijā augstākais līmenis piešķirams metavēstījumam, kamēr mīts var gan ieņemt metavēstījuma lomu, gan palikt individuāla vēstījuma statusā sistēmas perifērijā, pārstāvot tikai atsevišķu sabiedrības grupu, bet ne sabiedrības vairākumu. Prozas vēstījumā aktantu hierarhijas virsotnē atrodas fokalizētājs, kura loma („Kurš vērtē?”) lasītājam kā otrā līmeņa novērotājam liek apsvērt autora piedāvātās notikumu interpretācijas leģitimitāti.

Sekojošā Svētā Grāla mīta izmaiņām laika gaitā konstatējams, ka Svētā Grāla mīta galvenais elements ir meklējamais objekts. Katrs objekts prasa uz to iedarbojošos subjektu, tāpēc mīta nemainīgo kodolu meklējamais objekts veido trīsvienībā ar meklētāja tēlu un meklējumu sižetu. Svarīgi, ka meklējamam objektam stāstītājs piešķir sakrālu nozīmi, un te iespējamās variācijas atkarībā no katra stāstītāja un tā pārstāvētās grupas uzskatiem par svētumu. Kopš pirmajiem populārajiem literāri apstrādātajiem variantiem 11. gadsimtā Svētā Grāla mīts ieguvis metavēstījuma leģitimētu kristīgu nokrāsu. Atbilstoši mitoloģiskās domāšanas paņēmieniem un pielāgojoties metavēstījumam, Svētā Grāla objektu visbiežāk saista ar Jēzus asinīm un Svētā Vakarēdiena kausu. Latvijas autori Svēto Grālu saista ar nacionālajā romantismā sakņotiem motīviem – baltu cilšu izcelsmi, Latvijas vēstures notikumiem, folkloru, etnogrāfiskiem objektiem, lauku ainavu, u. c. Tas liecina par vēlmi „mūs” pielīdzināt Rietumeiropas kultūrai un vienlaikus par neapzinātu nacionālas mazvērtības izjūtu, kas liek rietumu kultūru rādīt kā hierarhiski augstāku Citu. Mūsdienu daiļliteratūrā ārpus kriptovēstures Svētā Grāla meklējumi parasti saistīti ar indivīda garīgās izaugsmes tēmu, kur atrastais objekts nozīmē pārējiem nepieejamas zināšanas un kultūrvaronim nodrošina īpašu statusu sabiedrībā. Svētā Grāla mīta elementu attēlojums gan kriptovēstures vēstījumos, gan presē liecina par sociāliem un ideoloģiskiem procesiem sabiedrībā – milzīgu nesakārtotas informācijas apjomu, laika trūkumu, patērētājsabiedrības spiedienu uz indivīdu,

ko izsaka ar “Ātrāk, ātrāk, vairāk, vairāk!” Indivīds nespēj racionāli pārstrādāt informāciju, tādēļ vēršas pie mitoloģiskās domāšanas, pieņemot, ka “līdzīgas parādības noteikti ir saistītas” un “nekas nenotiek nejauši”.

Kriptovēstures romānā, kam pamatā Svētā Grāla meklējumu tēma un kas pētījuma rezultātā klasificēts kā žanru hibrīds, garīgie meklējumi noris uz patērētājsabiedrības vērtību fona. Meklētājs tēls ir masu kultūras desakralizēts kultūrvaronis, „viena no mums” uzlabota versija, ideāls, kam izdevies pilnā mērā izmantot visu savu cilvēka potenciālu. Mīta elementu ārējais izskats transformējas, saglabājoties mīta funkcijām – leģitimēt stāstītāja pārstāvētās grupas tiesības uz vēstījumu, tātad varu, un skaidrot grupas izcelsmi. Tā kā Svētā Grāla mīts ir opozīcijā metavēstījumam, kriptovēstures vēstījums, atbilstoši postkoloniālam un/vai dzimtes pētījumu diskursam, aizstāv reiz kolonizētas grupas intereses. Kriptovēstures fokalizētāji Svētā Grāla mīta elementus izmanto, lai mainītu vēsturisku netaisnību tādas grupas labā, kas reiz nav ieguvusi potenciāli iegūstamu varu. Svētā Grāla meklējumu sižetā projicēti meklējumi pēc identitātes tieksmē uz pilnību attiecīgās sabiedrības vai tās atsevišķas grupas izpratnē.

Pirms šī pētījuma visai maz uzmanības veltīts mīta resakralizācijas potenciālam. Mitoloģijas teorijas līdz šim skaidrojušas mītisko personāžu lomas, meklējumu sižeta mītiskos aspektus, mītisko laiktelpu. Šajā pētījumā uzmanība pievērsta arī uz Svētā Grāla mīta elementu un fragmentu bāzes veidotiem individuāliem vēstījumiem, kas izpaužas praktiskā neomitoloģiskā darbībā un labvēlīgos apstākļos rada materiālu Svētā Grāla mīta jaunām transformācijām un jaunu vietējas nozīmes leģendu attīstībai. Pētījumā aplūkotas neomitoloģijas izpausmes Latvijas kultūras telpā un mīta elementu potenciālās resakralizācijas tēma paplašina pētījumu lauku un ieskicē vēstījumu analīzē izmantoto metožu iespējas tās pielāgot ne tikai literatūrzinātnes, bet arī antropoloģisku un socioloģisku pētījumu vajadzībām.

Visai lielu vietu pētījumā ieņem fokalizētāja, stāstītāja un romānu tēlu identitātes jautājumi. Iemesls ir stāstītāju centieni (atkal – ne vienmēr apzināti) mīta elementiem piemītošo resakralizācijas potenciālu izmantot grupas uzskatu izteikšanai un pozicionēšanai attiecībā pret Citu, veidojot metavēstījumam alternatīvus vēstījumus un savu grupu it kā paceļot pāri Citam vai vismaz nostādot tam līdzās. Pirmkārt, šādas izpausmes liecina par zināmu pārstāvētās grupas mazvērtības kompleksu, kas jo īpaši izpaužas analizētajos latviešu autoru romānos un joprojām signalizē par postkoloniālā diskursa aktualitāti Latvijā. Otrkārt,

Svētā Grāla meklētāja modernās identitātes pretstatījums pirmsmodernajai identitātei, ko pārstāv radikāli noskaņota pretinieka tēls, liecina par mīta maskētām bailēm sastapties ar savu ēnu, kā to apzīmētu psihoanalītiskajā pieejā. Realitāte, ko maskē un sagroza Svētā Grāla mīts, ir pakļautības stāvoklis un nāve. Vismaz literārā vēstījumā, ja ne dzīvē atrasts Svētā Grāla objekts un pievārēts pretinieks nozīmē nāves baiļu pārvarējumu un indivīda vietas atgūvi pasaulē. Iespējams, tas arī ir Svētā Grāla mīta popularitātes iemesls.

Hipotēze „20. un 21. gadsimta mijas prozā (kriptovēstures romānā) Svētā Grāla mīta elementi kalpo par references līdzekli, lai stāstītājs sev pašam un lasītājam-interpretētājam skaidrotu nostāju pret metavēstījumu, līdz ar to veidojot savu identitāti” kopumā apstiprinājusies. Pētījuma rezultāti rāda, ka Svētā Grāla mīta elementi mūsdienās ir vērtēšanas objekts, vērtētāji ir fokalizētājs un stāstītājs atsevišķa vēstījuma ietvaros, un autors un lasītājs vēstījumu sistēmas ietvaros. Šie vērtējumi ļauj paust nostāju pret metavēstījumu un veidot pārstāvētās grupas kopīgo, kā arī atsevišķa pārstāvja individuālo identitāti.

Līdz galam neatrisināti paliek daži vēstījumu komunikatīvā modeļa aspekti ārpus literāra vēstījuma robežām, uz ko norāda vēstījumu saskaņošanas pazīmes analizētajos kriptovēstures romānos, proti, autoru atsauces uz žanra konvencijām, ierobežojot savu atbildību par attēloto notikumu interpretāciju, un norādes uz daiļliteratūru kā poligonu ar metavēstījumu konfliktējošu ideju pārbaudei. Pagaidām vēl nepietiekami apzināts pats individuālo vēstījumu saskaņošanas process, kur būtu nepieciešami tālāki pētījumi tāpat kā jautājumos par metavēstījuma un ideoloģijas attiecībām. Vēl viens turpmāko pētījumu virziens iezīmējas D. Kelnera izvirzīto identitātes konceptu iespējamā sastatījumā ar E. Smita u. c. konstatētajām nacionālās, etniskās un citu identitāšu pazīmēm un reprezentantiem, kas ļautu prognozēt dažādu identitātes aspektu attiecības konfliktu gadījumos. Tāpat atklāts paliek jautājums par vēstījumu leģitimāciju, kas pārsniedz literatūrzinātnes robežas – vai sabiedrībā zināšanas leģitimē vēstījumu kvalitatīvs, vai kvantitatīvs vairākums.

## SECINĀJUMI

1. Vēstījums definējams kā ar cēloņsakarībām saistīts un laikā izkārtots notikumu attēlojums, ko stāstītājs nodod adresātam. Metavēstījums definējams kā transvēsturisks, globāls vai apkopojošs kultūras vēstījumu paraugs, kas veidojies sabiedrībā, neapzināti saskaņojoties notikumu izklāsta versijām un attieksmēm, dziļi ietiecas konkrētā kultūrā, pasūta un izskaidro sabiedrības zināšanas un pieredzi, veido ētikas un politikas priekšrakstus, leģitimē uz tām balstītās institūcijas, ievirza skatījumu uz jebkuru dzīves jomu, līdz ar to arī indivīda skatījumu uz sevi, savu darbību sabiedrībā, zināšanām un pašu sabiedrību.
2. Mīts ir kolektīvs vēstījums, kas ietver informāciju par kolektīva un tā tradīciju izcelsmi, veido tā locekļu identitāti, to nodod caur individuāliem vēstījumiem, tostarp literāriem. Līdzās metavēstījumam tas pilda sabiedrisko institūciju leģitimācijas funkciju, atbilstoši mitoloģiskās domāšanas principiem skaidro pasauli un indivīda vietu tajā.
3. Vēstījums hierarhiski pakļaujas metavēstījumam, un tam piemīt potenciāls mainīt metavēstījumu. Literatūras teorijā, izmantojot Niklasa Lūmana sistēmteoriju, literāri vēstījumi skatāmi kā lielākas, atvērtas vēstījumu sistēmas daļas. Aktantu lomas bieži ir izplūdušas un pārklājas, tie stāsta, rāda, vērtē un leģitimē, vēstījumu sistēmas hierarhijā pārstāv dažādas sabiedrības grupas un ļauj izšķirt novērojumu līmeņus. Mīts vēstījumu sistēmas hierarhijā vai nu ieņem metavēstījuma vietu, vai paliek vēstījumu sistēmas perifērijā. Ja vēstījums atbilst sabiedrības grupas vēstījumam, tas ir performatīvs un var raisīt izmaiņas sistēmā, potenciāli – metavēstījumā. Performativitāte, mudinājums „darīt lietas” (Dž. Ostina izpratnē) ir vēstījuma leģitimitātes kritērijs.
4. Vēstījumu leģitimācija skatāma divos līmeņos. Literārā tekstā individuālu vēstījumu saskaņo un leģitimē, atsaucoties uz žanra konvencijām, stāsta pasaules iekšējo loģiku un lasītāja no konkrētā žanra gaidīto, kas balstās iepriekšējā lasīšanas pieredzē un tradīcijās. Līmenī ārpus teksta individuālu vēstījumu leģitimē pēc noklusētas vienošanās par varas statusu un attiecībām reālajā pasaulē, ko nepārtraukti koordinē ar „ekspertu” un sabiedrības viedokļiem, mitoloģiskās domāšanas paņēmienus kombinējot ar no tiem izrietošām darbībām.



5. Svētā Grāla mīts vienmēr atradies neoficiālā opozīcijā kristīgajai garīgajai literatūrai. Apzinātā vēsturē tas nekad nav bijis metavēstījums, arī nonākšana metavēstījuma lomā ir mazticama. Svētā Grāla mīta elementi rada svētuma iespaidu un, atbilstoši mitoloģiskās domāšanas principiem, stāstītāji hipotētiski pieņem, ka mītiskos senlaikos tas bijis metavēstījums. Tā kā Svētā Grāla mīta elementiem piemīt resakralizācijas potenciāls, tas izraisa mēģinājumus atjaunot, faktiski – no jauna radīt sākotnēji it kā pastāvējušu mītu, meklējumos pēc sākotnēji neskaidrām kriptovēstures aktantu identitātēm mīta elementus lietot pārstāvētās grupas viedokļu izteikšanai attiecībā pret Citu.
6. Galvenais Svētā Grāla mīta nemainīgais elements ir sakralizētas nozīmes meklējamais objekts. Tā nozīme meklētājiem atklājas meklējumu sižeta gaitā kā būtiska identitātei. Kriptovēsturē Svētais Grāls skatāms kā simbols – tipoloģiski līdzīgu tēlu un atribūtu kopsumma, kas pamato pārstāvētās grupas kultūru, izcelsmi, garīgās vērtības, uzskatus, ideoloģiju un identitāti, pasniedz grupu kā īpašu, pretstatot varai. Divi pārējie nemainīgie Svētā Grāla mīta elementi ir meklējumu sižets un Svētā Grāla meklētājs. Meklējumu sižets kā viens no literatūras pamatsižetiem par nemainīgu Svētā Grāla mīta elementu uzskatāms tikai ciešā vienībā ar sakralizētas nozīmes meklējamo objektu.
7. Autora pozīcija nosakāma pēc emocionāli iekrāsotiem viedokļiem, uzskatiem, attieksmes pret Svētā Grāla objektu, metavēstījumu, meklējumiem, meklētāju un pretinieku tēliem, vēstījuma gaisotnes, laika, telpas, meklējumu virzienu raksturojumiem, dažādu grupu lietoto zīmju un simbolu skaidrojumiem, salīdzinot „es” ar Citu. Autors kriptovēsturē pretinieka tēlu pozicionē kā mītisku, arhetipisku ļaunumu, ko raksturo ar pārspīlētu reliģiozitāti, ideoloģisku fanātismu, senču, sakņu, etniskās un nacionālās identitātes noliegumu. Pretinieki pieskaitāmi pirmsmodernās identitātes sfērai, kas konfliktē ar moderno un postmoderno identitāti. Pēdējais apgalvojums pārbaudāms tālākos pētījumos. Kriptovēstures stāstītāju pasniedz kā tuvu protagonistam – Svētā Grāla meklētājam.
8. Kriptovēstures vēstījuma būtība apkopojama kā opozīcija nozīmīgu notikumu (piemēram, kristietības rašanās) oficiālajām interpretācijām detektīva, trillera vai vēsturiska romāna formā ar literāras fantāzijas iezīmēm. Kriptovēstures personāžu ikdienas dzīvē atklājas mītiska dimensija, Svētā Grāla meklējumi ir profanēta mītiska varoņa iniciācijas akta versija. Garīgie meklējumi veido dinamiskas darbības fonu, ko dažkārt palēnina stāstītāja

skaidrojumi, komentāri un alternatīvas versijas par vēstures notikumiem, artefaktiem un ievērojamu cilvēku darbību.

## IZMANTOTIE AVOTI UN LITERATŪRA

### Izmantotie avoti

1. Akuraters, Jānis. *Kaupo*. Rīga: Leta, 1912.
2. Beināre, Astrīda. *Kaupo un Svētais Grāls*. Rīga: Jaunā Daugava, 2006.
3. Berijs, Stīvs. *Aleksandrija sargs*. Rīga: Kontinents, 2007a.
4. Berijs, Stīvs. *Tempļa ordeņa mantojums*. Rīga: Kontinents, 2007b.
5. Brauns, Dens. *Da Vinči kods*. Rīga: Kontinents, 2004.
6. Brauns, Dens. *Zudušais simbols*. Rīga: Kontinents, 2009.
7. Brown, Dan. *The Da Vinci Code*. New York: Anchor Books, 2003.
8. Chadwick, Elizabeth. *Daughters of the Grail*. UK: Sphere, 2007.
9. Dībells, Rihards. *Sātana Bībele*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2008.
10. Eco, Umberto. *Foucault's Pendulum*. London: Vintage Books, 2001.
11. Eko, Umberto. *Bodolīno*. Rīga: Jānis Roze, 2002.
12. Eko, Umberto. *Fuko svārsts*. Rīga: Jānis Roze, 2001.
13. Ešbahs, Andreass. *Jēzus video*. Rīga: Dienas Grāmata, 2006.
14. Forens, Makss. *Madonnas saraksts*. Rīga: Dienas Grāmata, 2007.
15. Geikins, Ārijs. *Vēstījums par lībiešu kunigu Kaupo*. Rīga: Annele, 2000/2005
16. Keiss, Džons. *Ģenēzes kods*. Rīga: Kontinents, 2006.
17. Kļavis, Aivars. *Ceļojošā cirka gūstekņi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2012.
18. Mārtuža, Eva. *Pētera Zvērests*. Rīga: Apgāds Daugava, 2008.
19. Mauliņš, Jānis. *Aizvēstures traģēdija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2003.
20. Mauliņš, Jānis. *Garīgā pagrīde*. Rīga: Pētegailis, 1994.
21. Merķelis, Garlībs. *Vanems Imanta: senlatvju teika, sarakstīta 1802. gadā*. No: *Izlase*. Vaiverlija, Aijova: Latvju grāmata, 1971.
22. Merkel, Garlieb Helwig. *Widsemes senatne. Garidsnieezibas un bruņeneeku gara peemineklis*. Cesis: J. Osols, 1906
23. Mosse, Kate. *Labyrinth*. Great Britain: Orion Books, 2005.
24. Navarro, Hulijs. *Svētā liķauta brālība*. Rīga: Dienas Grāmata, 2007.
25. Nokss, Toms. *Kaina zīmes*. Rīga: Kontinents, 2010.
26. Nokss, Toms. *Senatnes vārti*. Rīga: Kontinents, 2009.

27. Pinkham, Mark Amaru. *Guardians of the Holy Grail: The Knights Templar, John the Baptist and the Water of Life*. UK: Adventures Unlimited Press, 2004.
28. Rainis. *Uguns un nakts*. Stokholma: Zelta Ābele, 1945.
29. Troyes, Chretien de. *Perceval or the Story of the Grail*. Athens: University of Georgia Press, 1983.
30. Vandenberg, Filips. *Sazvērestība Siksta kapelā*. Rīga: Jumava, 2006.
31. Vīks, Ivars. *Trejdeviņi Latvijas brīnumi. 2. daļa*. Rīga: Jumava, 2004.
32. Vulfs, Eduards. *J. Akuratera Kaupo*. Rīga: Rīgas Latviešu teātris, 1913.

### Izmantotā literatūra

1. Ālere, Eva. *Intervija ar kardinālu Jāni Pujatu raidījumā „Atver acis”*. Latvija: Latvijas Kristīgais radio, 29.03.2010. Pieejams: <http://zomobo.net/J%C4%81nis-Puj%C4%81ts> [skatīts 03.09.2012].
2. Ankrava, Sigma. *Lāčplēsis, karalis Artūrs un Svētais Grāls*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2006.
3. Baigent, Michael; Leigh, Richard; Lincoln, Henry. *The Holy Blood and the Holy Grail*. New York: Dell Publishing, 1983.
4. Bal, Mieke. *A Mieke Bal Reader*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
5. Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
6. Balibar, Etienne; Macherey, Pierre. *On Literature as an Ideological Form*. (pp. 223-228) No: Walder, Dennis (ed.). *Literature in the Modern World*. London: Oxford University Press, 2003.
7. Barbāne, Gunta. “Romāns tautas pašapziņai”. *Latvijas Avīze. Mājas Viesis*. 28.11.2008. Pieejams: [http://www2.la.lv/lat/majas\\_viesis/jaunakaja\\_numura/?doc=41876&ins\\_print AS](http://www2.la.lv/lat/majas_viesis/jaunakaja_numura/?doc=41876&ins_print AS) [katīts 03.09.2012].
8. Barts, Rolāns. *Mitoloģijas*. Rīga: „Omnia mea”, 2010.
9. Bascom, William. „The Forms of Folklore: Prose narratives”. *The Journal of American Folklore*. Vol. 78, No. 307, Jan. - Mar., 1965: 3-20. Pieejams: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/538099> [skatīts: 30.09.2013].

10. Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. No: Poster Mark (ed.) *Selected Writings*. Stanford: Stanford University, 1998. Pieejams: *Press*, [http://www.stanford.edu/dept/HPS/Baudrillard/Baudrillard\\_Simulacra.html](http://www.stanford.edu/dept/HPS/Baudrillard/Baudrillard_Simulacra.html) [skatīts 12.04.2012].
11. Beidžents, Maikls; Lī, Ričards; Linkolns, Henrijs. *Svētās asinis un Svētais Grāls*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009.
12. Beitnere, Dagmāra. *Sistēmt teorija: sabiedrības pašraksturojums un pašreferēnce*. Npublicēts manuskripts. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012.
13. Bellingham David. *An Introduction to Celtic Mythology*. London: Grange Books, 1996.
14. Bennett, Andrew; Royle, Nicholas. *Literature, Criticism and Theory*. Great Britain: Pearson, Longman, 2009.
15. Berelis, Guntis. *Neēd šo ābolu. Tas ir mākslas darbs*. Rīga: Atēna, 2001.
16. Bonheim, Helmut. *Shakespeare's narremes*. (pp.1-11). No: Holland, Peter (ed.) *Shakespeare Survey 53: Shakespeare and Narrative*. UK: Cambridge University Press, 2000. Pieejams: <http://assets.cambridge.org/052178/1140/sample/0521781140WS.pdf> [skatīts 30.09.2013].
17. Booker, Christopher. *The Seven Basic Plots*. New York: Continuum, 2010.
18. Booth, Wayne Clayson. *The Rhetoric of Fiction*. University of Chicago Press, 1961.
19. Bula, Dace. *Dziedātājtauta*. Rīga: Zinātne, 2000.
20. Campbell, Joseph. *Creative Mythology. The Masks of God*. NY: Penguin Group, 1968
21. Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
22. Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Anchor Books, 1991.
23. Cīrulis, Kārlis. *Naratīvā struktūra un literārā pašrefleksija Johanna Bobrovska prozā*. Promocijas darba kopsavilkums Filoloģijas doktora grāda iegūšanai. Rīga: Latvijas Universitāte, 2011.
24. Cohen, Anthony. *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Routledge, 2008.
25. Csapo, Eric. *Theories in Mythology*. USA: Blackwell Publishing, 2005.
26. Čarterdži, Suniti Kumars. *Balti un ārieši*. Rīga: Zinātne, 1990.

27. D'Arcy, Anne Marie. *Demystifying the Da Vinci Code*. UK: University of Leicester, 2006. Pieejams: <https://swww2.le.ac.uk/ebulletin/features/2000-2009/2006/04/nparticle-pms-m78-4md> [skatīts: 30.04.2009].
28. Deridā, Žaks. *La différence (saīsināts, 1969)* (221.-229. lpp.). No: Ivbulis, Viktors (I – III daļu aut. un antoloģijas sast.). *Uz kuriem, literatūras teorija?* Rīga: Latvijas Universitāte, 1995.
29. Duff, David (ed.). *Modern Genre Theory*. UK: Longman, 2000.
30. Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Indiana University Press, Bloomington and London, 1980.
31. Eagleton, Terry. "Marxist Criticism" (pp. 207-215). No: Walder, Dennis (ed.). *Literature in the Modern World*, Oxford University Press, 2003.
32. Eagleton, Terry. *Literary Theory. An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, Ltd., 1983.
33. Ebenīss, Ričards. *Patiesība par De Vinči kodu*. Rīga: Amnis, 2006.
34. Eliade, Mirča *Mīta aspekti*. Rīga: Minerva, 1999.
35. Freiberga, Elga. *Modernitātes paraloģiskā kritika* (162.-180. lpp.). No: Liotārs Žans Fransuā. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
36. Frye, Northrop. *Words With Power*. Canada: Viking, 1990.
37. Gaines, Elliot. "Semiotic Analysis of Myth: A Proposal for an Applied Methodology." USA: Wright State University, *The American Journal of Semiotics*, 17:2, May, 2002: pp. 311-327.
38. Genette, Gerard. *Narrative Discourse Revisited*. US: Cornell University Press, 1990.
39. Gledvels, Malkolms. *Talanta kods. Ceļš uz izcilību*. Rīga: Kontinents, 2008.
40. Graham, Allen. *Roland Barthes*. London: Routledge, 2003.
41. Hāgs, Maikls; Hāga, Veronika. *Da Viči kods. Viedoklis bez pretenzijām*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
42. Halbert, Martin. *Performativity, Cultural Capital, and the Internet*. 2010. Pieejams: <http://userwww.service.emory.edu/~mhalber/Research/Paper/pci-lyotard.html> – nodaļa "Lyotard: The Postmodern Condition" [skatīts 24.07.2013].

43. Halverson, Jeffrey; Goodall, Harold Lloyd; Corman, Steven. *Master Narratives of Islamist Extremism*. Palgrave/Macmillan, 2011.
44. Hanegraaf, Hank; Maier, Paul. *The Da Vinci Code. Fact or Fiction?* USA: Tyndale House Publishers, 2007.
45. Hauka, Evija. „Zilaiskalns. Vieta, kur uzrunā sestais prāts.” *Patiesā Dzīve*, speciālizlaidums *Spēka vietas Latvijā un pasaulē*. Rīga: SIA „Izdevniecība Rīgas Viļņi”, 29.06.2012., 20.-24. lpp.
46. Helviga, Anita. *Pārskats par latviešu literatūrzinātnes terminogrāfiju*. Referāts Liepājas Universitātes 18. starptautiskajā zinātniskajā konferencē „Aktuālas problēmas literatūras zinātnē”, 01.-02.03.2012.
47. Herman, David. *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*. US: University of Nebraska Press, 2002.
48. Herman, David; Jahn Manfred; Ryan, Marie-Laure (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Oxford: Routledge, 2005.
49. Herman, Luk; Vervaeck, Bart. *Handbook of Narrative Analysis*, US: University of Nebraska Press, 2005.
50. Hiršs, Harijs. *Autora pozīcija romānā*. Rīga: Zinātne, 1980.
51. Hiršs, Harijs. *Prozas poētika*. Rīga: Zinātne, 1989.
52. Hobsbawn, Eric. *The Age of Extremes*. New York: Vintage, 1994.
53. Hooker, Richard. *The European Enlightenment*. 1996. Pieejams: [http://home.online.no/~magne-dy/Del3\\_subj/linker\\_del3\\_subj/The%20European%20Enlightenment.htm](http://home.online.no/~magne-dy/Del3_subj/linker_del3_subj/The%20European%20Enlightenment.htm) [skatīts: 31.03.2012].
54. Huemer, Wolfgang. *Introduction; Wittgenstein, Language and Philosophy of Literature* (p.1-13). No: Gibson, John; Huemer, Wolfgang (eds.). *The Literary Wittgenstein*. London and NY: Routledge, 2004.
55. Jahn, Manfred. *Focalization* (pp. 173-177). No: Herman, David; Jahn, Manfred; Ryan, Marie-Laure (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Oxford: Routledge, 2005.

56. Jakobson, Roman. *Closing Statements: Linguistics and Poetics* (pp. 350-370). No: Sebeok, Thomas. "Style in Language". US, Cambridge: Massachusetts MIT Press, 1960.
57. Jerumanis, Paskals Marija. *Recenzija par Dena Brauna „Da Vinči kodu”*, 2005. Pieejams no: [http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/em\\_38\\_Da%20Vinchi%20kods.htm](http://www.rarzi.lv/ejietunmaciet/em_38_Da%20Vinchi%20kods.htm) [skatīts: 09.06.2010].
58. Kalers, Džonatans. *Literatūras teorija. Ļoti saistošs ievads*. Rīga: ¼ Satori, 2007.
59. Kalniņa, Līga; Zvirgzds, Ilmārs. *Lielā mitoloģijas enciklopēdija*. Rīga: Jumava, 2006.
60. Kaplan, Mitchell James. *Vladimir Propp, Umberto Eco, and the Mechanisms of Narrative*. Blog Entry #1: February 8, 2010. Pieejams: <http://www.mitchelljameskaplan.com/blog/blogVladimir Propp, Umberto Eco, and the Mechanisms of Narrative> [skatīts: 30.08.2013].
61. Kellner, Douglas. *Popular culture and the construction of postmodern identities*. No: Lash, Scott; Friedman, Johnatan. *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
62. Kozovojs, Viktors. *Pēcvārds*. No: Bedjē Žozefs, *Stāsts par Tristanu un Izoldi*. Rīga: Liesma, 1976.
63. Kukurs, K. K. Prūšu brālības forums. Rīga: 28.09.2006. Pieejams: <http://rikoyota.oh.lv/forums/?fu=1&rid=3&id=14&start=3> [Skatīts 24.08.2012].
64. Kursīte, Janīna. *Latviešu folklorā mītu spogulī*. Rīga: Zinātne, 1996.
65. Labov, William. *Some Further Steps in Narrative Analysis* (pp. 395-415). No: Bamberg, Michael (ed.). *Oral Versions of Personal Experience: Three Decades of Narrative Analysis*. Special issue of *The Journal of Narrative and Life History*, vol. 7, No. 1-4, 1997. Lawrence Erlbaum Associates, Incorporated. Tiešsaiste: <http://www.ling.upenn.edu/~wlabov/sfs.html> [skatīts 15.09.2013].
66. Lāms, Edgars (sast.). *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Nacionālās identitātes meklējumi Baltijas literatūrā un kultūrā: stabilais, mainīgais, zaudētais*. Liepāja: Liepājas Universitāte, 2012.
67. Landa, Jose Angel Garcia. *Narrative Theory*. Bloomington: Indiana UP, 1991. Pieejams: [http://www.unizar.es/departamentos/filologia\\_inglesa/garciala/publicaciones/narrativetheory/0.Introduction.htm](http://www.unizar.es/departamentos/filologia_inglesa/garciala/publicaciones/narrativetheory/0.Introduction.htm) [skatīts 09.09.2012].



68. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca. *Luteriskās ticības apliecības*. Rīga: 2006.  
Pieejams: <http://www.lalb.lv/lv/?ct=apliecibas> [skatīts: 15.07.2012].
69. *Latvijas preses izdevumi. 2012. gada katalogs*. TNS/vasara, 2011. Pieejams:  
[https://abone.pasts.lv/lv/latvijas\\_preses\\_izdevumi/](https://abone.pasts.lv/lv/latvijas_preses_izdevumi/) [skatīts 15.07.2012].
70. LELB. *Nīkejas-Konstantinopoles ticības apliecības redakcija, kas pieņemta LELB Mācītāju konferencē 03.03.2010*. Pieejams: [http://www.lalb.lv/lv/?ct=nikajas\\_apl](http://www.lalb.lv/lv/?ct=nikajas_apl) [skatīts 09.09.2012].
71. Lerner, Laurence. *History and Fiction* (pp. 334-341). No: Walder, Dennis (ed.). *Literature in the Modern World*. Oxford University Press, 1990.
72. Lèvi-Strauss, Claud. *Myth and meaning*. New York: Schocken Books, 1995.
73. Liotārs, Žans Fransuā. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
74. Lubbock, Percy. *Craft of Fiction*. 2006. Pieejams:  
[http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk\\_files=1514547](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1514547) [skatīts 21.05.2012].
75. Malinowski, Bronislaw. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. No: Cairns, Huntington (ed.). *Malinowski Collected Works*. Vol. IX. London and New York: Routledge, 2009.
76. Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. USA: The Free Press, 1948.
77. Man, Paul de. *Resistance to Theory* (pp. 349–365). No: Lodge, David (ed.). *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London and New York: Longman, 1996.
78. Mehl, Dieter. *English Literature in the Age of Chaucer*. London: Longman, 2001.
79. Meletinsky, Eleazar. *The Poetics of Myth*. London: Routledge, 1998.
80. Miežīte, Ilona. *Kaupo tēls latviešu literatūrā* (57.-72. lpp.). No: Cīrule, A., Grīnuma, G. (sast.). *Es skrēju pār dzīvi un kļuvu par dzeju...* Rīga: Pils, 2007.
81. Morrison, Sister Kristin. *Jame's and Lubbocks Differing Points of View* (pp. 245-255). No: *Nineteenth-Century Fiction*. Vol. 16, No. 3, Dec., 1961, University of California Press. Pieejams:  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2932642?uid=3738496&uid=2&uid=4&sid=211025930188137> [skatīts 30.09.2013].

82. Moxnes, Halvor. *Honor and Shame* (pp. 19-40). No: Rohrbaugh, R. L. (ed.). *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, University of Oslo, 1996. Pieejams: <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator5/fear.pdf>. [skatīts 27.07.2013].
83. Munson, Rosaria Vignolo. *Telling wonders: ethnographic and political discourse in the work of Herodotus*. US: University of Michigan, 2004.
84. Niederhoff, Burkhard. *Focalization*. No: Huhn, Peter, et al. (eds.). *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg: Hamburg University Press, 2009. Pieejams: <http://hup.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Focalization> [skatīts 29.08.2013].
85. Nunning, Ansgar. *On Metanarrative: Towards a Definition, a Typology and an Outline of the Functions of Metanarrative Commentary* (pp.11-58). No: Pier, John (ed.). *The Dynamics of Narrative Form: Studies in Anglo-American Narratology*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2004.
86. Ņūmena, Šārena. *Da Vinči koda patiesā vēsture*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005.
87. Ostins, Langšovs Džons. *Kā ar vārdiem darīt lietas*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2011.
88. Oxford University Press. Pieejams: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/myth> [skatīts 15.09.2013].
89. Ozoliņa Mucho; Aina, Vidnere Māra. *Iztēles psiholoģija*. Rīga: Izdevniecība AGB, 2000.
90. Prince, Gerald. *Dictionary of Narratology*. US: University of Nebraska Press, 2005.
91. Prince, Gerald. *Narratology*. US: University of Nebraska Press, 2003.
92. Prince, Gerald. *Point Of View (Literary)* (pp.442-443). No: Herman, David; Jahn, Manfred; Ryan, Marie-Laure (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Oxford: Routledge, 2005.
93. Propp, Vladimir. *Fairy Tale Transformations* (pp.50-67). No: Duff, David (ed.). *Modern Genre Theory*. UK: Longman, 2000.
94. Pujats, Jānis. „Da Vinči kods” ir manipulācija ar faktiem un negodīga interpretācija. 2005. Pieejams: <http://www.catholic.lv/w/DaVinci/DaVinci.html> [skatīts: 07.08.2012].
95. Pujats, Jānis. *Kardināla Jāņa Pujata uzruna Aglonā*. 17.08.2007. <http://www.apollo.lv/zinas/kardinala-jana-pujata-uzruna-aglona/362154> [skatīts: 27.08.2012].

96. Pūtelis, Aldis. *Mitoloģija un mūsdienas* (292.-307. lpp.). No: Lāms, Edgars (sast.). *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē*. Liepāja: LiePA, 2002.
97. Rubenis, Andris. *Viduslaiku kultūra Eiropā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1997.
98. Rudzītis, Rihards. *Svētā Grāla brālība: (zinātniskā pamatojumā)*. Rīga: Antēra, 2005.
99. Rusniak, Andrey. *Mifologicheskoe myshlenie v dialogicheskoj strukture teksta Dostojevskogo (Bratia Karamazovy)*. The Dostoevsky Journal - An Independent Review: Issue 2, 2001. Pieejams: <http://arts.monash.edu.au/slavic/research/dj2.php#3> [skatīts: 09.09.2012].
100. Said, Edward. *Beginnings. Intention and Method*. London: Granta Books, 1985.
101. Sajjadi, Seyed Mahdi. *Religious Education and Information Technology: Challenges and Problems* (pp. 185–190). No: *Teaching Theology & Religion*. Volume 11, Issue 4, October, 2008. Pieejams: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9647.2008.00469.x/full#b36> [skatīts: 09.09.2012].
102. Salkovs, Deniss. *Bruņinieku literatūra, kā viena no viduslaiku Rietumeiropas laicīgās kultūras izpausmēm*. Pieejams: [http://vesture.sauc.lv/index.php?option=com\\_content&task=view&id=26&Itemid=4](http://vesture.sauc.lv/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=4) [skatīts 14.05.2010].
103. Saprovska, Irēna. *Neparasts stāsts ar nezināmām beigām...* 2013. Pieejams: <http://www.marasloks.lv/public/?id=181&ln=lv> [skatīts: 17.05.2013].
104. Schmitt, Jean-Claude. *Ghosts in the Middle Ages: the Living and the Dead in Medieval Society*. USA: The University of Chicago Press, 1998.
105. Segliņš, Valdis. *Senās Ēģiptes rakstu dārgumi. No Piramīdu tekstiem līdz Mirušo grāmatai*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2011.
106. Selden, Raman. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. US: The University Press of Kentucky, 1989.
107. Siliņš, Edgars Imants. *Lielo patiesību meklējumi*. Rīga: Jumava, 1999.
108. Simpson, J. A., Weiner E. S. C. (eds.). *The Oxford English Dictionary. Volume IX*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
109. Simsone, Bārbala. *Ezoterika mūsdienu jaunākajā latviešu prozā*. No: Cimdiņa, Ausma (red.). LU Raksti Nr.732. *Literatūra, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Rīga: LU, 2008.

110. Simsons, Bārbala. *Iztēles ģeogrāfija. Mītiskā paradigma 20. gadsimta fantāzijas prozā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2010.
111. Smits, Entonijs. *Nacionālā identitāte*. Rīga: Izdevniecība AGB, 1997.
112. Spence Lewis. *Introduction to Mythology*. London: Senate, 1994.
113. Stavro, Andris. *Koraļļu pils*. Rīga: Lauku Avīze, 2005.
114. Stephens, John. *Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children's Literature*. US: New York: Garland Pub., 1998.
115. Summers (ed.). *Longman Dictionary of Contemporary English*. London: Pearson Education, 2006.
116. Tabūns, Bronislavs. *Prozas specifika*. Rīga: Zinātne, 1988.
117. Valeinis, Vitolds. *Ievads literatūrzinātnē*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
118. Vjaterē, Ilze (sast.). *Mitoloģijas vārdnīca*, Rīga: Avots, 2004.
119. Ward, Glenn. *Postmodernism*. London: Hodder Education, 2003.
120. Wellek, Renè; Warren, Austin. *Theory of Literature*. UK: Penguin Books, 1956.
121. Zeile, Pēteris. *Latgaliešu etnentalitāte un kultūra*. Daugavpils: Olūts, 23.11.2007.  
Pieejams: <http://dau.lv/ld/9-29.html> [latgale.lv/lg/files/download?id=635](http://latgale.lv/lg/files/download?id=635) [skatīts: 30.09.2013].
122. Zhmud, Leonid. *On the Concept of "Mythical Thinking"* (pp: 155-169). *Hyperboreus*, Vol. 1, Fasc. 2, 1994/1995. Pieejams:  
[http://www.academia.edu/3477923/On\\_the\\_Concept\\_of\\_Mythical\\_Thinking\\_](http://www.academia.edu/3477923/On_the_Concept_of_Mythical_Thinking_) [skatīts 30.09.2013].
123. Бахтин, Михаил. *Собрание сочинений. Том 5*. Москва: „Русские словари”, 1997.
124. Греймас, Альгирдас-Жульен. *Структурная семантика*. Москва: Академический проект, 2004.
125. Жорняк, Екатерина. *Нарративная психотерапия*. No: *Журнал практической психологии и психоанализа*, 4 декабрь, 2005. Институт практической психологии и психоанализа. Pieejams: <http://psyjournal.ru/j3p/pap.php?id=20050410> [skatīts: 09.09.2012].
126. Клакхон, Клайд. *Мифы и обряды: общая теория* (С. 157-176). No: Фонтенроуз, Джозеф. *Обрядовая теория мифа*. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский Государственный Университет, 2003.

127. Луман, Никлас. *Введение в системную теорию*. Москва: Логос, 2007.
128. Пропп, Владимир. *Морфология (волшебной) сказки*. Москва: Лабиринт, 1998.
129. Тодоров, Цветан. *Введение в фантастическую литературу*. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.
130. Федоров, Федор. *Художественный мир немецкого романтизма. Структура и семантика*. Москва: МИК, 2004.
131. Фонтенроуз, Джозеф. *Обрядовая теория мифа*. Санкт-Петербург: Санкт-петербургский Государственный Университет, 2003.
132. Фрумкин, Константин. *Философия и психология фантастики*. Москва: Едиториал УРСС, 2004. Piceejams:  
[http://www.rulit.net/programRead.php?program\\_id=6690&page=1](http://www.rulit.net/programRead.php?program_id=6690&page=1) [skatīts 19.03.2012].
133. Шмид, Вольф. *Нарратология*. Москва: Языки славянской культуры, 2003.
134. Эко, Умберто. *Открытое произведение: форма и неопределенность в современной поэтике*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2004.
135. Эко, Умберто. *Шесть прогулок в литературных лесах*. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2002.