

Latvijas Universitātes Filozofijas
un socioloģijas institūts

**Atmiņu kopienas:
atceres un aizmiršanas kultūra
Latvijā**

Atbildīgie redaktori:
Mārtiņš Kaprāns, Gustavs Strenga,
Norberts Bekmans-Dīrkess (*Norbert Beckmann-Dierkes*)

Rīga 2016

Krājums izdots ar Konrāda Adenauera fonda atbalstu.



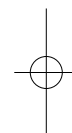
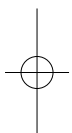
Rakstu krājums apspriests un rekomendēts publicēšanai
Latvijas Universitātes aģentūras “Latvijas Universitātes Filozofijas
un socioloģijas institūts” Zinātniskās padomes sēdē
2015. gada 4. novembrī.

Grāmatas vākam izmantota Guntara Sietiņa mecotinta “Levitācija”.

Recenzenti: Dr. Ineta Lipša, Biznesa augstskola “Turība”,
Dr. Metjū Kots (*Matthew Kott*), Upsalas Universitāte,
Dr. Katja Vēcela (*Katja Wezel*), Pitsburgas Universitāte.

Saturs

Ievads. <i>Mārtiņš Kaprāns un Gustavs Strenga</i>	5
Deniss Hanovs	
Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls	17
Gustavs Strenga	
Atceroties kritušos brāļus. Livonijā kritušo brāļu piemiņa — Vācu ordeņa kolektīvā atmiņa vēlajos viduslaikos	53
Pauls Daija	
Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā: Kurzemes un Vidzemes kalendāri (1762—1822)	83
Mārtiņš Mintauris	
Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā	106
Mārtiņš Kaprāns	
Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās: pagātnes pragmatiskā reprezentācija latviešu memuāros	130
Andris Saulītis	
Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle: raidījuma “Labvakar, Latvija!” vēstules un atmoda	173
Ziņas par autoriem	199
<i>English Summaries</i>	201



Ievads

Cilvēku apziņu jau kopš senatnes ir kairinājis jautājums, kā pagātnes pieredzes *elementārdaļiņas* iekļūst sabiedrības pašizpratnes stāstos un kā tagadnes vajadzības pielāgo pagātni identitāšu radīšanas aktam. Lai piešķirtu jēgu šai mistērijai, domātāji dažādos gadījumos ir radījuši metaforu un aforismu jūkli, kas nogulsnējies apziņas kultūrslāņos un caurauž mūsu saprātu. Akadēmiskais diskurss par pagātnes un sabiedrības mijiedarbību sāka veidoties 19. gadsimta beigās — laikā, kad sabiedrība jau bija kļuvusi par zinātniskas izpētes lauku. Tomēr izšķirošo grūdienu deva Rietumu pasaules milzīgie satricinājumi — Pirmais un Otrais pasaules karš. It īpaši tas sakāms par Pirmo pasaules karu, kura upuri un centieni saprast, kā dzīvot tālāk ar šo dramatisko mantojumu, pamudināja sociologu Morisu Halbvaksu (*Halbwachs*) izstrādāt *kolektīvās atmiņas teoriju*. Šī teorija atmiņu un atcerēšanos uzlūkoja kā caur un caur sociālus fenomenus, jo cilvēku priekšstati par pagātni veidojas dažādās sabiedrības grupās, tādēļ “mēs varam saprast ikkatru atmiņu, kas atrodas individuālās domās, tikai tad, ja to dislocējam attiecīgās grupas domās” (Halbwachs 1992, 53). Pēc Otrā pasaules kara, kura laikā Halbvakss gāja bojā Būhenvaldes koncentrācijas nometnē, kolektīvās atmiņas teorija pakāpeniski sāka mainīt izpratni par pagātnes un tagadnes attiecībām Rietumu sociālajās zinātnēs.

Izpratnē par kolektīvo atmiņu lielā mērā atbalsojās Halbvaksa pārsniedzēja un klasiskās socioloģijas patriarha Emīla Dirkeima (*Durkheim*) uzskati. Dirkeims gan savos darbos nepiedāvāja kolektīvās atmiņas konceptuālu skaidrojumu, tomēr viņa postulāti, ka ikvienai

Ievads

sabiedrībai ir nepieciešama nepārtrauktības sajūta un ka pagātne ir būtisks faktors solidaritātes radīšanai, ir svarīgas premisas arī Halbvaksa koncepcijā (sk. Myszal 2003). Laika gaitā Halbvaksa uzsāktā atmiņas *kolektīvizēšana* un *socializēšana* ir ieguvusi ne tikai uzticīgus sekotājus, bet arī redzamus kritiķus. Turklāt *kolektīvās atmiņas* jēdzienam ir radušies daudzi ekvivalenti vai tuvu stāvoši jēdzieni (piem., sociālā atmiņa, vēsturiskā atmiņa, publiskā atmiņa u. c.), un tas veicinājis konceptuālo haosu un nenoteiktību, padarot atmiņu studijas par neparadigmatisku, starpdisciplināru un bezcentrisku pētniecības lauku (Olick and Robbins 1998; Olick 2010). Tomēr Halbvaksa formulētās premisas vēl aizvien turpina ierāmēt sociālo un humanitāro zinātņu pētījumus par ar to, kā sabiedrības atceras.

Mūsdienu zinātniskajā diskursā ir nostiprinājušies kolektīvās atmiņas plurālistiskie modeļi, kas dažādu disciplīnu ietvaros uzsver pagātnes reprezentāciju un atmiņas aģentu daudzveidību un relacionalitāti. Piemēram, Andreass Haisens pilsētvides analizē atmiņu pielīdzina palimpsestam (Huysen 2003), Maikls Rotbergs holokausta atceri konceptualizē kā *daudzvirzienu atmiņu* (Rothberg 2009), bet Džejs Vinters priekšstatus un attieksmi pret Pirmo pasaules karu un citām vēsturiskām epizodēm uztver caur plurālistiskās atceres prizmu (Winter 2006). Džefrijs Olicks globālākā kontekstā runā par dažādiem *atmiņu reģioniem* (Olick 2015) un Maikls Bernhards un Jans Kubiks — par atšķirīgiem *atmiņu režīmiem* (Kubik and Bernhard 2014). Tāpat sociālo un humanitāro disciplīnu pārstāvji pēdējos gados aizvien uzstājīgāk atgādina par kolektīvās atmiņas transnacionālo vai transkultūrālo raksturu, kuru ir principiāli svarīgi ņemt vērā, lai saprastu pagātnes reprezentāciju veidošanos mūsdienu heterogēnajās un globalizētajās sabiedrībās (Erll 2011; Radstone 2011; Sundholm 2011; Cesari and Rigney 2014; *Journal of Contemporary...* 2015). Šie un citi līdzīgi konceptuālie piedāvājumi liecina par apzinātiem pētnieku centieniem izvairīties no visaptverošas vai pretnostatošas pieejas kolektīvajai atmiņai un pagātnes atcerai, tā vietā akcentējot daudzveidību un nosacītību.

Latvijas akadēmiskās vides pārstāvjiem līdzdalība kolektīvās atmiņas zinātniskā diskursa veidošanā ilgu laiku bija liegta, jo dzelzs

Ievads

priekšskars traucēja savstarpēju domu apmaiņu. Taču līdz ar neatkarības atgūšanu zinātnieki pakāpeniski ir iepazinušies ar kolektīvās atmiņas teorijām un pētījumu virzieniem. Šodien var droši apgalvot, ka Latvijā kolektīvās atmiņas pētniecībā ir noiets jau nozīmīgs ceļa posms, uz kuru ir vērts atskatīties, lai skaidrāk apjēgtu turpmākos virzienus.

20. gadsimta 90. gados Latvijā atmiņu studijās dominēja biogrāfiskie pētījumi (salīdzinājumam sk. Treile 1998; Zirnīte 2001; Zirnīte 2007; Bela 2010). Līdz šim visražīgākais un noturīgākais biogrāfiskais pētījums ir bijis Nacionālās mutvārdu vēstures projekts, kuru kopš 1992. gada īsteno Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts (Bela 2010).¹ Mutvārdu vēstures pētījumi deva pamatu nopietnākām pārdomām par sociālo ietvaru, kas veidojis Latvijas iedzīvotāju un ārzemēs dzīvojošo latviešu atmiņas. Tomēr kolektīvajai atmiņai šajos pētījumos bija visnotaļ perifēra nozīme, jo analīzes priekšplānā allaž izvirzījās individuālās pieredzes naratīvs un cilvēku pašidentitāte, nevis sociālā identitāte vai kopīgie priekšstati par pagātņi. Latvijā par vienu no celmlaužiem kolektīvās jeb sociālās atmiņas pētniecībā var uzskatīt 1998. gadā izdoto nelielo rakstu krājumu "Atmiņa un vēsture: no antropoloģijas līdz psiholoģijai" (Ķīlis 1998), kurā dažādu disciplīnu pārstāvji ne tikai iepazīstināja ar savu pētījumu rezultātiem, bet centās arī risināt konceptuālus jautājumus. Šī grāmata kļuva par samērā biežu atsauci turpmākajā pētniecībā.

2000. gadu sākumā Latvijas kolektīvās atmiņas pētniecībā nostiprinājās kulturoloģiskā un komunikācijas studijās sakņotā perspektīva. Tās attīstību būtiski iespaidoja Latvijas Universitātes profesores Vitas Zelčes vadītie pētniecības projekti. Šajos pētījumos tika analizētas spilgtas 20. gadsimta Latvijas vēstures epizodes un personības (1905. gada revolūcija, Kārlis Ulmanis, Vilis Lācis, staļinisms, 40. gadu notikumi), kas veidojušas vai joprojām veido Latvijas sabiedrību un tās vērtības. V. Zelčes vadītie projekti ir ļāvuši izsekot, kā rodas un laika gaitā mainās publiskais diskurss par šīm personībām un vēstures posmiem, tie ir arī pievērsušies atmiņu materialitātei un rituāliem

¹ Ar izvērstāku Latvijā īstenoto biogrāfisko pētījumu sarakstu var iepazīties šeit: Bibliography on Life Writing from Eastern Europe. *European Journal of Life Writing*, pieejams: <http://ejlw.eu/article/view/84/151>

Ievads

(sk. Latvijas Universitātes rakstu krājuma *Agora* 1.—4. un 6. sējumu; Kaprāns un Zelče 2011). Kulturoloģiskā tradīcija, ja lietojam M. Halbvaksa piedāvāto dalījumu, sakņojas kā vēsturiskās, tā kolektīvās atmiņas pētniecībā. Respektīvi, pētāmie fenomeni atrodas pietiekoši tālā pagātnē, bet tomēr vēl nav izgaisuši no cilvēku atmiņām un publiskās telpas (šīs pētniecības tradīcijas kontekstā sk. Hanovs 2009; Kruks 2011; Hanovs un Tēraudkalns 2012).² Jāatzīmē, ka kolektīvās atmiņas pētniecības institucionalizāciju netieši ir sekmējusi arī Latvijas vēsturnieku publiska pašrefleksija, runājot par vēstures un vēsturnieku lomu padomju laikā un cenšoties analizēt Latvijas vēstures mītus (Zellis 2006; Ķeruss et al. 2011; Mintauris 2012). Šī pašrefleksija ir atgādinājusi, ka nošķirums starp vēsturi kā zinātņi un kolektīvo atmiņu ir drīzāk teorētiski, nevis empīriski pamatots.

Tāpat pagājušajā desmitgadē kolektīvās atmiņas jautājumi ir analizēti plašāku starptautisko attiecību pētījumos, kuros pagātnes atceres problemātika aplūkota kā viens no šķēršļiem, kas apgrūtina sabiedrības integrāciju (Broks, Tabūns un Tabūne 2001; Hanovs un Vinnika 2006; Makarovs un Boldāne 2008; Golubeva 2010; Skudra 2011). Etnopolitikas pētījumi ir izgaismojuši līdz tam drīzāk intuitīvi nojausto sociālo realitāti, ka Latvijā sadzīvo dažādas atceres kultūras. Tiesa, etniskā konteksta aktualitāte vienlaikus ir mazinājusi pētnieku interesi par citiem sociāldemogrāfiskajiem parametriem (vecums, dzīvesvieta, izglītības līmenis), kas būtiski ietekmē atceres procesus. Pēdējos desmit gados ir tapuši arī tematiski specifiski izmantojamie pētījumi, kuros kvalitatīvo un kvantitatīvo datu analīzi papildinājušas praktiskas rekomendācijas vēstures politikas īstenošanai. Tas pakāpeniski ir paplašinājis kolektīvās atmiņas jautājumos ieinteresēto Latvijas pētnieku loku — bez vēsturniekiem un sociologiem par šo fenomenu ir arī ieinteresējušies politologi, starptautisko attiecību un tiesību eksperti (Ozoliņa 2005; Muižnieks 2011; Cepurītis un Gulbis 2012; Kaprāns un Procevska 2013; Lerhis 2014).

² Saskaņā ar Halbvaksa teoriju *kolektīvā atmiņa* apzīmē noteiktā laiktelpā iegūtu sociālās grupas pieredzi, bet *vēsturiskā atmiņa* — pagātnes notikumus, kas ir zaudējuši savu aktuālo sociālo ietvaru un kļuvuši par vēstures artefaktiem (Halbwachs 1980, 50—87).

Ievads

Šo pētījumu kontekstā īpaši jāizceļ Valsts pētījumu programmas “Nacionālā identitāte” apakšprojekts “Latvijas sociālā atmiņa un identitāte” (2010—2014), kuru arī vadīja Vita Zelče. Pētniecības projekta konceptuālo ietvaru veidoja kultūras traumas un vēstures politikas teorētiskie uzstādījumi, kas ļāva daudzpusīgi analizēt nozīmīgas Latvijas kolektīvās atmiņas problēmas: 16. marta un 9. maija neoficiāli atzīmēto dienu ģenēze, nacionālie partizāni Latgales iedzīvotāju sociālajā atmiņā, padomju deportāciju piemiņas tradīcijas ilgtspēja (Muižnieks un Zelče 2011; Ločmele 2011; Kaprāns *et al* 2012). Svarīgi atzīmēt, ka pētījumu rezultātu publicēšana neaprobežojās ar akadēmisko vidi — tie tika plaši popularizēti arī atklātu lekciju, diskusiju un populārzinātnisku grāmatu veidā, kas nereti izraisīja publisku rezonansi. Šis projekts pašlaik ir uzskatāms par apjomīgāko un ilglaicīgāko Latvijas kolektīvās atmiņas pētījumu. Vēsturnieks Andrejs Plakans atzīmē, ka Zelčes vadītais pētījums līdzinājās tradicionālajam vēsturnieku darbam, jo tiecās dokumentēt vēsturisku epizožu izcelsmi un attieksmju noturīgumu pret galvenajiem Latvijas pagātnes notikumiem. Taču vienlaikus tas atšķīrās no tradicionālās vēsturnieku pieejas, jo tas pievērsās pagātnes dažādajām reprezentācijām Latvijas kolektīvajā atmiņā, nevis precīzam, naratīvai vēsturei raksturīgam laika rāmim (Plakans 2016, 136).

Pašlaik Latvijas atmiņas studijās ir sasniegta zināma paritāte starp biogrāfisko, komunikatīvi kulturoloģisko un socioloģiski politoloģisko pieeju. Paritāti var pamanīt arī pēdējos desmit gados Latvijā aizstāvēto promocijas darbu tematikā, lai gan varētu vēlēties lielāku pētniecisko interesi par kolektīvās atmiņas un politikas attiecībām. Tajā pašā laikā rīcībpolitikas līmenī Latvijas kolektīvā atmiņa ir ieguvusi aizvien skaidrākas aprises kā nācijas attīstības kritērijs. To, piemēram, apliecina fakts, ka attieksme pret Latvijas vēsturi ir padziļināti analizēta pārskatos par tautas attīstību (Zelče 2009; Kaprāns un Zelče 2012). Svarīga loma kolektīvās atmiņas pētniecības institucionalizācijā ir bijusi arī Latvijas integrācijas politikai. Jau 2001. gadā apstiprinātajā Valsts programmā “Sabiedrības integrācija Latvijā” tika atzīts, ka izpratne par Latvijas vēsturi šķēļ etniski nevienādīgo sabiedrību. Tolaik gan tas palika fakta konstatācijas līmenī, nepiedāvājot konkrētus

Ievads

problēmu risinājumus. Tomēr situācija ir mainījusies līdz ar “Nacionālās identitātes, pilsoniskās sabiedrības un integrācijas politikas pamatnostādņu 2012.—2018. gadam” apstiprināšanu 2011. gada 11. oktobrī. Šajā politikas plānošanas dokumentā kolektīvās atmiņas problēmu risināšana ir nosaukta kā viena no centrālajām integrācijas politikas stratēģijām. Pamatnostādnēs ir arī uzsvērtā nepieciešamība sistemātiski pētīt Latvijas kolektīvo atmiņu un tiek mudināts neaprobežoties ar 20. gadsimta traģiskajiem notikumiem, bet gan raudzīties plašākā mērogā.

Līdzās 20. gadsimta atmiņu pētniecībai Latvijas atmiņu studijās ir iezīmējies vēl viens, pētījumu skaita ziņā daudz mazāks un metodoloģiski atšķirīgs virziens — kolektīvās atcerēšanās pētniecība viduslaikos. Viduslaiku mirušo piemiņas — memorijas — kā atmiņas formas pētniecība, pateicoties Otto Gerharda Eksles (*Oexle*) konceptuālajiem darbiem, pēdējās trīs desmitgadēs Rietumu medievistikā un agro jauno laiku pētniecībā ir kļuvusi par pastāvīgu, tradīcijām bagātu pētniecības nozari (Schlip 2008). Latvijā šo pētniecības lauku iezīmē Andra Levāna raksts par memoriju Rīgas domkapitula kancelejā, kurā autors atklāj, kā 15. gadsimta vidū domkapituls un tā prāvests Dītrihs Nāgels (*Dietrich Nagel*, +1468/1469) izmantoja atmiņas par pagātni politisku un juridisku tekstu sastādīšanā (Levāns 2001). Atmiņu studiju kontekstā būtisks ir A. Levāna komentārs par J. Asmana kultūratmiņas teoriju un raksts par Hugo no svētā Viktora (ap 1096—1141) atcerēšanos apcerošo tekstu “*Didascalicon*” (Levāns 2005a; Levāns 2005b). Memorijas — mirušo piemiņas loma vēlo viduslaiku Livonijas sabiedrībā ir ieskicēta arī Gustava Strengas rakstos (Strenga 2007; 2009).

Šo zinātnisko rakstu krājumu var uzskatīt par vēl vienu nelielu soli Latvijas kolektīvās atmiņas pētniecības lauka paplašināšanas virzienā, pārkāpjot 20. gadsimta robežas un dodoties tālāk pagātnē, vienā krājumā apvienojot rakstus par atcerēšanos Latvijā dažādos laikmetos. Ideja par krājuma veidošanu radās 2014. gadā, kad pēc Mārta Kaprāna un Gustava Strengas iniciatīvas un ar Konrāda Adenauera fonda atbalstu Rīgā tika organizēts kolokviju cikls “No dzīvesstāsta līdz atmiņu politikai”. Šajos kolokvijos uzstājās sociālo

Ievads

un humanitāru zinātņu pārstāvji (sociālantropologi, vēsturnieki, mediju pētnieki, sociologi, kulturologi un filozofi) un diskutēja par daudzveidīgiem jautājumiem, kas saistīti ar atmiņas un atcerēšanās tematiku. Lai saglabātu kolokvijos virmojošo intelektuālo enerģiju, tika nolemts tai piešķirt taustāmāku formu grāmatas veidolā.

Krājuma centrālo asi veido *atmiņu kopienas* jēdziens. Pašā burtiskākajā izpratnē atmiņu kopiena ir tāda kopiena, kuras locekļi jūtas savstarpēji saistīti, jo viņus vieno kopīga nepastarpinātā pieredze (Irwin-Zarecka 1994, 47). Tādēļ ikkatra strukturēta grupa (nācija, ģimene, mazpilsētas iedzīvotāji, minoritātes) var eventuāli tikt uzverta kā atmiņu kopiena, kas glabā šīs grupas identitātei nozīmīgus traumatiskos vai heroiskos pagātnes notikumus un praktizē noteiktus atceres rituālus. Taču atmiņu kopienas var vienot arī pagātne, kurai vairs nav neviena aculiecinieka, bet kura joprojām kalpo par sociālas identificēšanās un solidaritātes pamatu. Šādās situācijās, Jana Asmana (*Assmann*) vārdiem runājot, daudz lielāka loma ir atceres vēsturei jeb *mnemovēsturei*, nevis pagātnei kā tādai (*Assmann* 2011, p. 209). Tas visuzskatāmāk ir novērojams izteikti strukturētās un *longue durée* pastāvošās atmiņu kopienās, kā, piemēram, nācijās. Epistemoloģiski raugoties, *atmiņu kopienas* jēdziens, kas Rietumu zinātniskajā diskursā nostiprinājās 20. gadsimta 90. gados, iekļaujas kolektīvās atmiņas plurālistiskajā versijā, proti, atmiņu kopienas segmentē daudzlīmeņu atceres telpu, ienesot tajā gan pagātnes interpretāciju nepastāvīgumu, gan cīņu par noteiktas pagātnes reprezentācijas dominanci. Līdz ar to atmiņu kopienu iekšējā un ārējā mijiedarbība ļauj analizēt atmiņu telpu kā sociāli dinamisku, bet arī politiski jutīgu fenomenu.

Rakstu krājumā ir publicēti seši zinātniski raksti, kas izgaismo noteiktas atmiņu kopienas vai ar tām saistītas problēmas, kā arī ieskicē atmiņu diskursa mainīgumu. Deniss Hanovs savā rakstā parāda atmiņu politikas lomu Eiropas kultūrtelpā. Hanovs piedāvā gan transnacionālas refleksijas par to, kā Eiropā ir mainījusies izpratne par atmiņas un politikas saziņu, gan arī aktualizē atmiņu kultūras problēmas mūsdienu Latvijā. Šī raksta autors secina, ka latviešu kā atmiņu kopienas mnemoniskajā saturā dominē ekskluzivitātes un atmiņu hierarhijas tendences, kas aizsedz iespējas pavērt padomju laika

Ievads

traumatisko pieredzi tiem, kas nav bijuši upuri, bet savā vairākumā nav bijuši arī noziegumu dalībnieki. Gustavs Strenga savukārt analizē Vācu ordeņa kā atmiņu kopienas mnemoniskās prakses, padziļināti aplūkojot, kā ordeņa atzars Livonijā un ārpus tās pieminēja kritušos brāļus. Strengas raksts atsedz viduslaikos pastāvējušas atmiņu kopienas iekšējo struktūru, parādot, kā ar mirušo piemiņas palīdzību lokāli notikumi ģeogrāfiski attālā vietā kļuva svarīgi ne tikai daļai no atmiņu kopienas (Vācu ordeņa Livonijas atzaram), bet arī šīs kopienas “kodolam” (Vācu ordenim Svētajā Romas impērijā). Paula Daijas rakstā arī tiek aplūkoti vācieši kā atmiņu aģenti Latvijas kultūrtelpā, taču šajā gadījumā uzmanība tiek pievērsta vēstures reprezentācijām un kultūras atmiņai tautas apgaismības literatūrā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā. Analizējot šajā laikā izdotos latviešu kalendārus, autors parāda vēstures diskursa transformāciju, kas mainīja arī latviešu vēsturiskuma apziņu. Daija secina, ka vēstures un atmiņas tēma veido būtisku šķautni divu Latvijas atmiņu kopienu — latviešu un vācbaltiešu — attiecību vēsturē.

Citās šī krājuma publikācijās tiek analizētas vēsturiski jaunākas atmiņu kopienu prakses. Mārtiņa Mintaura rakstā tiek reflektēts par padomju pieminekļiem kā daļu no Latvijas mūsdienu kultūras atmiņas. Analizējot konkrētu padomju pieminekļu likteni pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas, raksta autors pievērš uzmanību daudzveidīgajiem apstākļiem, kas Latvijā veicinājuši vai apgrūtinājuši padomju pieminekļu rekontekstualizāciju un iekļaušanos latviešu nācijas kā atmiņu kopienas mnemoniskajā infrastruktūrā. Padomju periodam pievēršas arī Mārtiņš Kaprāns, kura rakstā tiek analizēta pēcpadomju periodā izdotā memuārliteratūra. Memuāri raksturo ne tikai šaurāku atmiņu kopienu, bet arī parāda tos publiskā diskursa orientierus, kas tiek piedāvāti plašākai atmiņu kopienai attiecībā uz padomju laiku. Kaprāna pētījums atsedz latviešu autobiogrāfu centienus normalizēt politiski nosodīto padomju periodu, veidojot pragmatisku pagātnes reprezentāciju. Visbeidzot Andris Saulītis savā rakstā pievērš uzmanību šodienas latviešu atmiņu kopienas ģenēzei atmodas laikā. Par Saulīša antropoloģiskās analīzes materiālu kalpo atmodas kulta raidījumam “Labvakar, Latvija!” sūtītās skatītāju vēstules, kurās tiek

Ievads

rakstīts par Latvijas vēstures problēmām. Raksta autors skatītāju vēstules interpretē kā vienu no komunikatīvās atmiņas mehānismiem, ar kura palīdzību atmodas laikā tika mitoloģizēta latviešu vēsturiskuma apziņa.

Bibliogrāfija

- Assmann, J. 2011. From 'Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism' and 'Collective Memory and Cultural Identity. In: *The Collective Memory Reader*. Eds. Olick, J. K., V. Vinitzky-Seroussi, D. Levy. Oxford: University Press. 209—215.
- Bela, B. and D. Levy. 2010. Dzīvesstāsti kā resurss sabiedrības izpētē: Nacionālās mutvārdu vēstures projekts. No: *Socioloģija Latvijā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 380—401. Sk. arī projekta mājaslapu: <http://www.dzivesstasts.lv/lv/default.htm>
- Bela, B., red. 2010. *Mēs nebraucām uz Zviedriju, lai kļūtu par zviedriem*. Rīga: Zinātne.
- Bernhard, M. and J. Kubik. 2014. The Politics and Culture of Memory Regimes: A Comparative Analysis. In: *Twenty years after Communism*. Eds. Bernhard, M., J. Kubik. Oxford: Oxford University Press. 261—296.
- Broks, J., A. Tabūns, and A. Tabūne. 2001. History and images of the past. In: *National, State and Regime Identity in Latvia*. Ed. Tabūns, A. Rīga: Baltic Study Centre. 72—91.
- Cepurītis, M. un R. Gulbis. 2012. *Ārpolitikas mīti Latvijā: Eiropas Savienība un Krievija*. Rīga: Latvijas vēstures mazās bibliotēkas atbalsta fonds.
- De Cesari, C. and A. Rigney, eds. 2014. *Transnational Memory Circulation, Articulation, Scales*. Berlin: de Gruyter.
- Dribins, L. 2007. Latvijas vēstures faktors sabiedrības integrācijas procesā. No: *Pretestība sabiedrības integrācijai: cēloņi un sekas*. Red. Dribins, L. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts. 33—49.
- Erl, A. 2011. "Travelling Memory." *Parallax*, 17:4, 4—18.
- Golubeva, M. 2010. "Different history, different citizenship? Competing narratives and diverging civil. enculturation in majority and minority schools in Estonia and Latvia." *Journal of Baltic Studies*. 41(3): 315—329.
- Hanovs, D., red. 2009. *Atcerēties, aizmirst, izdomāt*. Rīga: Dialogi.lv.
- Hanovs, D. un I. Vinnika. 2006. Krievvalodīgie Latvijā: diasporas kultūras atmiņas saturs un veidošanas tehnoloģijas. No: *Robežu paplašināšana: identitātes un kopienas*. Red. Ozoliņa, Ž. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 185—208.

Ievads

- Hanovs, D. un V. Tēraudkalns 2012. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā, 1934—1940*. Rīga: Zinātne.
- Huyssen, A. 2003. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Irwin-Zarecka, I. 1994. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Journal of Contemporary European Studies* (2015), Transnational Memory Politics in Europe: Interdisciplinary Approaches (special issue). 23(3).
- Kaprāns, M. et al. 2012. *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā: Atmiņu politika un publiskā telpa*. Rīga: Mansards.
- Kaprāns, M. un O. Procevska. 2013. *Latvijas sociālās atmiņas monitorings*. Ziņojums Nr. 1. Rīga.
- Kaprāns, M. un V. Zelče. 2011. Nacionālā identitāte, vēsture un sociālā atmiņa. No: *Latvijas. Pārskats par tautas attīstību 2010/2011. Nacionālā identitāte, mobilitāte un ricīb spēja*. Red. Zepa, B. un E. Kļave, Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts. 37—47.
- Kaprāns, M. un V. Zelče, red. 2011. *Pēdējais karš: atmiņa un traumas komunikācija*. 2. papild. izd. Rīga: Mansards, LU Sociālo un politisko pētījumu institūts.
- Kruks, S. 2011. *Ārtelpas skulptūras semiotika, ekonomika un politika: pieminekļu celtniecība un demontāža Latvijā, 1945—2010*. Rīga: Neputns.
- Ķeruss, J. et al. 2011. *Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes vēsture padomju laikā: personības, struktūras, idejas (1944—1991)*. 2. izdevums. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
- Ķīlis, R., sast. 1998. *Atmiņa un vēsture: no antropoloģijas līdz psiholoģijai*. Rīga: N.I.M.S.
- Lerhis, A. 2014. Vēstures jautājumi Krievijas publiskajā diplomātijā. No: *Krievijas publiskā diplomātija Latvijā: Mediji un nevalstiskais sektors*. Red. Kudors, A. Rīga: Austrumeiropas politikas pētījumu centrs, LU Akadēmiskais apgāds. 161—186.
- Levāns, A. 2001. Die lebendigen Toten. Memoria in der Kanzlei der Erzbischöfe von Riga im Spätmittelalter. In: *Kollektivität und Individualität. Der Mensch im östlichen Europa. Festschrift für Prof. Dr. Norbert Angermann zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Brüggemann, K., T. M. Bohn, und K. Maier. Hamburg: Dr. Kovac. 3—35.
- Levāns, A. 2005a. “Jana Asmana kultūratmiņas teorija.” *Kentaurs XXI*. 38: 14—17.
- Levāns, A. 2005b. “Hugo un viņa “Didascalicon” Eiropas viduslaiku memoriālās kultūras kontekstā.” *Kentaurs XXI*. 38: 40—50.

Ievads

- Ločmele, K. 2011. *(Ne)izstāstītā vēsture: Skola. Mājas. Atmiņa*. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts.
- Makarovs, V. un I. Boldāne. 2008. *20. gadsimta vēstures pretrunīgo jautājumu pasniegšana Latvijas skolās un muzejos*. Rīga: Sabiedriskās politikas centrs *Providus*.
- Mintaurs, M. 2012. "Kultūras mantojums un vēsturiskā atmiņa Latvijas PSR: Rīgas Lielo kapu rekonstrukcijas piemērs 20. gadsimta 60.—80. gados." *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 2: 62.—88.
- Misztal, A. B. 2003. "Durkheim on collective memory." *Journal of Classical Sociology*. 3(2): 123—143.
- Muižnieks, N., ed. 2011. *The Geopolitics of History in Latvian—Russian Relations*. Rīga: Academic Press of the University of Latvia.
- Muižnieks, N. un V. Zelče, red. 2011. *Karojošā piemiņa: 16. marts un 9. maijs*. Rīga: Zinātne.
- Oexle, O. G. 1995. Memoria als Kultur. In: *Memoria als Kultur*. Hrsg. Oexle, O. G. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 9—78.
- Olick, J. 2015. "Beyond the Matryoshka Doll: A Systems Approach to Regions of Memory." Referāts prezentēts COST aktivitātes konferencē "Agency and Transcultural Memory", Kauņā, 16. aprīlī. Pieejams: <https://youtu.be/di-dwTBCjxU> (Skatīts: 02.10.15)
- Olick, K. J. (2008). "Collective memory": A memoir and prospect." *Memory Studies*, 1(1): 23—29.
- Olick, K. J. and J. Robbins. 1998. "Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices." *Annual Review of Sociology*. 24: 105—140.
- Ozoliņa, Ž. et al., red. 2005. *Pagātne nākotnē: 1940. gada notikumu izvērtējums*. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts.
- Plakans, A. 2016. History, the Remembered Past and Master Narratives: The Latvian Case. In: *The Soviet Past in the Post-Socialist Present: Methodology and Ethics in Russian, Baltic and Central European Oral History and Memory Studies*. Eds. Ilic, M. and D. Leinarte. New York: Routledge. 129—147.
- Radstone, R. 2011. "What Place Is This? Transcultural Memory and the Locations of Memory Studies." *Parallax* 17(4): 109—123.
- Rothberg, M. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Schlip, T. 2008. Totengedenken des Mittelalters und kulturelles Gedächtnis. Überlegungen zur Perspektive der Memorialforschung für das Frauenstift Essen. In: *Pro remedio et salute anime peragemus. Totengedenken am Frauenstift Essen im Mittelalter*. Hrsg. Schlip, T. Essen: Klartext Verlag. 19—38.

Ievads

- Skudra, O. 2011. Historical themes and concepts in the newspapers *Diena* and *Vesti Segodnya* in 2009. In: *The Geopolitics of History in Latvian—Russian Relations*. Ed. Muižnieks, N. Rīga: Academic Press of the University of Latvia. 139—174.
- Strenga, G. 2007. “*Bidden vor myner sele.*” The Dominicans as Intercessors between Townspeople and God in late medieval Reval.” *Annual of Medieval studies at CEU* 13: 111—132.
- Strenga, G. 2009. Piemiņa un Atmiņa: divas parādības vēlo viduslaiku Livonijas reliģiskajā un laicīgajā dzīvē. No: *Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*, Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 58—70.
- Sundholm, J. 2011. “Visions of transnational memory.” *Journal of Aesthetics & Culture*, 3, pieejams: <http://www.aestheticsandculture.net/index.php/jac/article/view/7208>
- Treile, J., red. 1998. *Mājamājas: pagātnes atmiņas — nākotnes vizijas*. Rīga: LU Praktiskās filozofijas katedra.
- Winter, M. J. 2006. *Remembering War: The Great War Between Memory and History in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Zelče, V. 2009. Vēsture — atbildība — atmiņa. No: *Latvijas. Pārskats par tautas attīstību, 2008/2009: Atbildīgums*. Red. Rozenvalds, J., un I. Ijabs. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts. 42—54.
- Zellis, K., sast. 2006. *Mīti Latvijas vēsturē*. Rīga: Žurnāla “Latvijas vēsture” fonds.
- Zirnīte, M., sast. 2001. *Spogulis: Latvijas mutvārdu vēsture*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
- Zirnīte, M., sast. 2007. *Dzīvesstāsti: vēsture, kultūra, sabiedrība*. Spogulis. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts.

DENISS HANOVS

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

1. Ievads. Atmiņu tagadne

2004. gadā Holivudas sapņu fabrikā tapa filma, kas lielākoties palika nepamanīta, nebaudīja plašu reklāmas kampaņu, lai gan saglabā savu nozīmi, arī sāņus no kases grāvēju plūsmas. Filma “Eternal Sunshine of the Spotless Mind” (“Gaišo atmiņu mūžīgais starojums”) ar komiķi Džimu Keriju (*Carrey*) galvenajā lomā vēstīja par jaunu pāri, kas bija nolēmuši izbeigt attiecības un izdzēst atmiņas par otru. Individuālās atmiņas par attiecībām tika uztvertas kā nasta, un no tās jauno pāri piedāvāja atbrīvot patērētāju sabiedrība — ērti un ātri, mājas apstākļos kāds uzņēmums piedāvāja izdzēst atmiņas, emocijas un pieredzi. Kad galvenais varonis jau bija piekritis pakalpojuma iegādei un iekārtojies gultā, lai atbrīvotos no savām atmiņām, tehniska kļūme procesā stimulēja sižeta attīstību — Džoels (*Joel*) centās saglabāt kaut daļu atmiņu un paslēpties no visaptverošā patēriņa piedāvātās amnēzijas.

Šīs filmas vēstījuma vērtība slēpjas atmiņās un filmas varoņu pretestībā atmiņu iznīcināšanai pat tad, ja viņi paši sākotnēji bija izvēlējušies tās dzēst.

Atmiņu politika Eiropas kultūras vēsturē ir neatņemama pašas Eiropas kultūrtelpas sastāvdaļa, tās ietvars. Individuālu atmiņu transformācijas kolektīvu identitātēs un rīcībās ir Eiropas vēstures veidošanas materiāls un process vienlaicīgi. Ja sekojam franču filozofa Pjēra Burdjē (*Bourdieu*) domām, politisku diskursu konstruēšana ir spēja

DENISS HANOVS

kontrolēt realitātes skaidrošanu, kas ir varas funkcionēšanas simboliskais apliecinājums — varas skaidrojums “dibina” realitāti (Burdjē, 2007, 89, 95). Savukārt realitāte ir cilvēku kolektīvās darbības projekcija telpā un laikā — divos kultūras jēdziena būtiskākajos elementos, kuriem Burdjē pievieno simbolus, ko uzskatīja par “sociālas integrācijas instrumentiem *par excellence*”, veidojot vienotu izpratni par sociālo pasauli (Burdjē 2007, 91). Kā Burdjē atziņu kontekstā izprast laika fenomenu, kurā top, pastāv un cirkulē simboliskās realitātes objekti? Kā politisku ilgstamību, kas nosaka kopienas interpretāciju par aizgājušo un pieredzēto notikumu klāstu, proti, par pagātņi? Vai mēs varam definēt atmiņu nevis tikai kā procesu un smadzeņu funkciju indivīda orientācijai telpā, bet kā konstrukciju, kas ir interpretējama, tādēļ atrodas arī otrā cilvēka iedabā, proti kultūrā, uz kuru daba attiecas kā kultūras Citālais (Jaeger et al. 2011, 61, 65)?

Vācu vēsturnieks Reinharts Kozeleks (*Koselleck*) atmiņu definē kā kolektīvās politiskās rīcības procesu, kurā pagātnes pieredze pastāv kā indivīda un grupas projekcija nākotnē, kā kolektīvās rīcības pamats (Koselleck 1979, 357). Kozeleks, kuru interesēja pagātnes turpinājums nākotnes politiskajā darbībā, mazāk uzmanības ir pievērsis tagadnei, kurā atrodas savu pieredzi uz nākotni projicējošā grupa, kuras “pieredzes telpa” (*Erfahrungsraum*) kļūst par pamatu grupas “gaidu horizontam” (*Erwartungshorizont*) (Koselleck 1979, 358). Interpretējot Kozeleku, var apgalvot ka tagadne ir telpa, kurā notiek atmiņu aktualizēšana, kas iekļauj sevī daudzas manipulācijas ar atmiņu saturu. Jau 20. gadsimta sākumā viens no kolektīvās atmiņas pētniecības pamatlicējiem, sociologs Moriss Halbvakss (*Halbwachs*) ir konstatējis atmiņas manipulatīvo dabu, piesaucot kolektīvu kā politisko aktoru, kas spēj mainīt indivīda atmiņu saturu (Halbvaks (1) 2007, 28). Halbvaksa tēze par indivīda piesaisti kolektīvai identitātei caur dalību atmiņas vēstījumā paver iespēju debatēm par Latvijas integrācijas politiku, kurās līdz šim dominē etniskā vairākuma — latviešu nācijas mnemoniskais saturs. Vai atmiņu kopienā var iekļauties arī tie, kas nav atmiņu procesu dalībnieki un kuriem nav pagātnes notikumu tiešas pieredzes? Vai nelatvietis un indivīds, kas nav cietis no padomju režīma represijām, var iekļauties latviešu atmiņās par 1940. gada okupāciju

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

un tās sekām līdz 1990. gadam? Šis jautājums — vienlaicīga dalība dažādās atmiņu kopienās — līdz šim Latvijas debatēs par atmiņas politiku nav raisījis lielu interesi nedz politiskā, nedz akadēmiskā diskursā. 2011. gadā šis aspekts tika analizēts atmiņu pētnieka Mārtiņa Kaprāna rakstā par dalību kopīgā atcerēšanās procesā (Muižnieks, Zelče 2011, 13, 18). Individuālās atmiņas manipulācijas politiskajā diskursā, kas 20. gadsimta pirmajā pusē interesēja antiutopiju romānu autorus (Orvels, Zamjatsins, Hakslijs, Platonovs u.c.), nenorisinās tikai iztēlotajos vai realizētajos 20. gadsimta totalitāro režīmu jaunā cilvēka ģenēzes projektos.

2. Kolektīvās atmiņas un piederības “dārzs”

Atmiņa acīm redzami ir stabils kultūras kapitāls, resurss, kas sabiedrībai piemīt visā tās pastāvēšanas procesā, un tādēļ atmiņas ir pieskaitāmas pie kultūras definīcijas pamatelementiem. 20. gadsimta antropologs Klifords Ģircs (*Geertz*), definējot kultūras procesus, aprakstīja sociālas darbības kā kopienas vērtību un normu aktualizēšanu diskursīvajās praksēs, pie kurām pieder arī debates publiskajā telpā (*Geertz* 1976, 1473—1499). Manuprāt, būtu pamatoti uzskatīt, ka tādi kultūras nozīmju veidošanās, atjaunošanas un izplatīšanas elementi kā rituāli un ceremonijas, mākslas darbi un to publiskā demonstrēšana, literatūras un mūzikas žanru produkti ir kopienas atmiņas darbarīki, savukārt kopiena ir definējama kā šo rīku izgudrotāja un lietotāja, kas nodrošina distanci no to izcelsmes. Tieši distance no kultūras artefaktiem ir problemātiska kultūras esenciālisma piekritējiem politiskajā telpā.

Šajā rakstā koncentrēšos uz kolektīvās atmiņas problemātiku, kultūrvēsturiskā analizē mēģinot formulēt tēzi par to, ka Eiropas kultūras telpas pamats ir atmiņu politika un tā nav tikai mūsdienu Austrumeiropas vēstures “atgūšanas” politikā sakņota īpaša vajadzība konstruēt pagātnes interpretāciju.

Ar dažādu Eiropas kultūras procesu attīstības piemēriem centīšos ilustrēt tēzi par to, ka Eiropas kultūra funkcionē kā kolektīvās atmiņas

DENISS HANOVS

transformāciju process, kura imanents elements ir atmiņu konflikti. Tie izraisa tādus fenomenus kā atmiņu traumas, atmiņu pretošanās, atmiņu aizliegumi, atmiņu korekcijas un kolektīva amnēzija — elements, kurus Moriss Halbvaks ir konstatējis kolektīvajā atmiņā savos īsajos rakstos starpkaru laikā (Halbvaks 2000).

Ņemot vērā selektīvo analītisko principu, veidojot kultūras vēstures izvēlēto avotu kritisko interpretāciju, apzinos gan pašas izvēles subjektīvo motivāciju, gan interpretācijas ierobežoto spēju traktēt atmiņu kā konsensa rezultātu, jo konsenss ir neatņemama varas diskursa sastāvdaļa, un tādējādi savā būtībā ir normatīvs, iekļaujot un izslēdzot atmiņas interpretācijas.

Šī apstākļa dēļ būtisks aspekts ir nācijas fenomens, ko es šajā rakstā traktēju kā atmiņu konsensu politiskajā diskursā. Šāda definīcija, manuprāt, nav attiecināma tikai uz Austrumeiropas nacionālisma un nāciju tapšanas vēsturi. Šajā tekstā lasītājiem tiks piedāvāts kultūras ģeogrāfijas vispārinājums vai pat abstrakcija — Eiropas kultūras atmiņu telpa.

Otrais būtiskais aspekts, kas izriet no rakstā pieņemtā atmiņu traktējuma, ir saistīts ar kultūras jēdzienu, kas apzīmē kultūras prakses selektīvo raksturu. Sekojot Zigmunta Baumana (*Bauman*) kultūras socioloģiskajai interpretācijai, es piekrītu viņa kultūras kā *dārza* metaforai-definīcijai, kas piešķir kultūrai kā procesu kopai atlases, tātad realitātes un jēgas konstruēšanas funkcijas (Bauman 2000, 199). Dārzs, pēc Baumana domām, ir sakārtota teritorija, kas veidota ar noteiktiem piederības kritērijiem, piemēram, noteiktu grupu augiem, bet dārzam ir robežas uz ārieni, kas piešķir kultivējamajai telpai jēgu (Bauman 2000, 200). Atmiņas diskursā dārza metafora ir nozīmēm bagāts avots — dārzs netop pats par sevi, tam ir dārznieks, telpu par dārzu pasludina, un šo statusu var arī atņemt. Dārzam piemīt kultūras pastāvēšanas robežsliekšņa funkcija, dārzs “tulko” realitāti, piešķir statusu — tādējādi kultūras konstitūšanai Citālais, ārpus dārza esošais vai kādu īpašību dēļ dārzam nepiederošais ir būtisks kultūras procesu elements. Ainava kā kultūras telpa var turpināt pastāvēt pat pēc tās fiziskas iznīcināšanas vai politiskas aizliegšanas kā kolektīvās atcerēšanas telpa, kā savā pētījumā par Īrijas ainavu lomu katoļu

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

atmiņas politikā parādījusi vēsturniece Aleksandra Volšema (*Walsham*). Viņa uzskata, ka ainava piedalās kolektīvo atmiņu mītu uzturēšanā un ceremoniju teātra veidošanā (Walsham 2012, 471). Par piemēru Volšema izmanto Stounhendžas akmeņu kompleksu, ko it kā izveidojis burvis Merlins un kas vēl 12. gadsimta tekstos figurēja kā kara memoriāls kritušajiem cīņā pret sakšu iekarotājiem (Walsham 2012, 297).

Šajā rakstā Citādaī tīks interpretēts kā atmiņu procesa dalībnieks, kā atmiņu konfliktpotenciāla elements, kas Eiropas kultūras vēsturē regulāri atceras “nepareizi”, tātad atrodas konfliktā ar dominējošo atmiņu diskursu. Pateicoties šai Citādāī funkcijai, kultūra izkristalizējas kā slēgta telpa, no kuras tiek izslēgta virkne nozīmju. Baumans minētajā monogrāfijā nebija pievērsies atmiņas aspektam, bet, nenoliedzami, atmiņas ir viens no augiem, kas ir kopjams kultūras dārzā, kas Austrumeiropas 20. gadsimta vēsturē ir ieguvis politisko projektu vaibstus. Krievu futūrista Vladimira Majakovska dzejoļa rindās “Es zinu, šeit būs pilsēta-dārzis” atbalsojas 20. gadsimta sākuma krievu mākslinieciskā avangarda vīzijas par jaunas sabiedrības inženieriju, ko kultūrpolikāī veiksmīgi prata iekļaut gan Ļenins, gan vēlāk Staļins. Tieši Austrumeiropas jaunās, pagātnei radikāli noliedzošās kultūrvīdes veidošanas procesos atmiņām bija lemts iegūt kultūrpolitikas vadošā elementa statusu. Atmiņas par iepriekšējo režīmu bija ne tikai personiska refleksija — jaunais režīms piešķīra atmiņām sociālās un politiskās identitātes (abas nozīmes bieži saplūda līdz pat Staļina jaunajai 1936. gada konstitūcijai) apzīmētāja statusu publikajā politiskajā telpā. Ja atmiņu interpretācija, ieskaitot arī atteikšanos no atmiņām, nenorisinājās atbilstoši politiskā diskursa priekšrakstiem, sekoja represijas. Šie procesi 1940. gada vasarā skāra arī trīs Baltijas republikas, kad atmiņām bija lemts kļūt par kopienas kolektīvās piederības, tātad identitātes, dominējošo elementu, nemateriālās kultūras artefaktu. Vardarbīgi pārceļot vairākas tautas PSRS teritorijās, atmiņu dalībniekiem, kuru atcerēšanās process nebija pārtraukts fiziski, bija liegta ikdienas saikne ar atmiņu telpu kā priekšmetisku ietvaru — ielām, ēkām, pieminekļiem, rituāliem, kapiem, dabas cikliem un citiem kultūras kā kultivēšanas elementiem un procesiem.

DENISS HANOVS

Apkopojot ievaddaļā ieskicētās pārdomas par kolektīvās atmiņas politiku, nonācu pie trim secinājumiem. Pirmkārt, interpretējot kultūras jēdzienu, jāskaidro primāri kultūras pārnese, kurā atmiņas nodošana norisinās atmiņu konstruēšanas procesos. Ar konstruēšanas jēdzienu es ne tikai cenšos atņemt esenciālistiem būtiskāko jēdzienu, bet arī uzsveru — konstruēšanas procesa atzišana attiecībā uz kolektīvām atmiņām nacionālā valstī paver iespējas kritiska alternatīva diskursa tapšanai un attīstībai, jo tādā gadījumā selekcija kolektīvajā “dārzā” ir vairāku “dārznieku” dalības process. Šādā plurālismā interpretētāju skaita palielināšanās neapdraud “dārza” konceptu, bet padara to par iekļaujošāku telpu.

Otrkārt, paliekot pie dārza metaforas, ir jāatzīmē, ka identitātes, kas tajā atrodas, nāk no dažādiem “biotopiem” — identitāšu kontekstiem, ieskaitot atmiņas, kas bieži tiek izmantotas atmiņu karos, pateicoties atmiņu spējai ātri mobilizēt kopienas dihotomiskai realitātes uztverei. Treškārt, konsenss ir kopīga augsne dažādiem augiem, un tieši kopīgas augsnes veidošana kopienām ar atšķirīgiem pagātnes interpretācijas ietvariem ir mūsdienu nacionālo valstu izaicinājums. Nākamajā nodaļā piedāvāšu ekskursu Eiropas atmiņu literārajā telpā, aicinot paplašināt atmiņu konsensa problemātikas telpu ar tālākiem vēsturiskiem un kultūrprocesu posmiem nekā 20. gadsimta vēsture.

3. Kolektīvā atmiņa kā kultūras teksti: Eiropas versijas

3.1. Trojas traumatiskie toposi: pēckara atmiņas antīkajā literatūrā

Itāļu rakstnieks princis Džuzepe Tomazi di Lampedūza (*di Lampedusa*, 1896—1957), “Bērnības atmiņās” aprakstot Eiropas pasauli pirms Pirmā pasaules kara, secināja, ka atmiņu telpa, kas strauji pazuda Pirmā pasaules kara laikā un arī Otrajā pasaules karā, ir svarīgākais līdzeklis militāro konfliktu nepieļaušanai: “Rakstīt dienasgrāmatu vai atmiņas — šādu pienākumu valstij vajadzētu mums uzspiest... daudzas vēstures problēmas tiktu atrisinātas...” (di Lampedusa 2013, 3—4)

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

Valsts loma šajās atmiņās ir saredzama valsts iedzīvotāju neskaitāmo atmiņu saglabāšanā, kas paredz stimulēt atmiņu nesēju refleksijas par pagātņi. Atmiņām pierakstītā funkcija prinča memuāros ir traktējama kā kolektīvās amnēzijas novēršana, kas spētu novērst konfliktsituācijas starp nācijām.

Ne tikai 20. gadsimta, bet arī senākie Eiropas vēstures posmi ilustrē pretējo — atmiņas ir funkcionāls līdzeklis konfliktu satura akumulēšanai un konfliktu ilgtspējas nodrošināšanai. Šajā kontekstā Semjuela Hantingtona (*Huntington*) kultūras pesimisms un kultūru mijiedarbības konfliktiem pilnā mūsdienu globālā telpa ir interpretējami atmiņu konflikta izpratnē: autors attiecina uz pasaules lielākajām monoteiskajām reliģijām kultūras kopienu atmiņu statusu, apvienojot to ar teoloģisku dogmu statiskumu un no šādas kombinācijas veidojot kultūru esenciālisma konflikta potenciālu (Hantingtons 2012).

Arī laicīgās kultūras vēsturē Eiropā ir konstatējama ilgstoša atmiņu izmantošana kultūras konfliktos. Pieņemot tēzi par atmiņu kā pagātnes interpretāciju un konstruēšanas procesu, ko pieteicu ievadā, Eiropas kultūras vēsturi var pasludināt par atmiņu konstruēšanas vēsturi.

Jau antīkās Grieķijas kultūras telpā, neskatoties uz šī jēdziena ģeogrāfisko nenoteiktību un mainīgumu, ir novērojams atmiņu konfliktu potenciāls un realitātes traktējumu marginalizācija, pamatojoties uz atmiņu selekciju. Tālāk pievērsīsimies arhaiskās grieķu sabiedrības kultūrai. Lielākoties antīkās literatūras teksti atspoguļo arhaiskās sabiedrības zemnieku — vīriešu *oikos*, pasauli, kurai ir cieša saikne ar lauksaimniecību un lopkopību, kā arī militārām darbībām, kuru mērķis bija saglabāt arhaiskās sabiedrības paražu un reģionālo reliģisko kultu normatīvo telpu — tā šo normu saglabāšanas kultūru retrospektīvi saprata arī Eiropas 18. gadsimta telpā — *opera seria* “Olimpiāde” (*L’olimpiade*) (Johana Ādolfas Hases (*Hasse*) darbs) grieķu olimpiādes dalībnieku koris dzied par laimīgām beigām, ar kurām saista reliģisko kultu neaizskaramību, nemainīgumu: “Koris: *Ne disturbi il sacro rito* (Netiks traucēts svētais rituāls)” (*L’olimpiade.*, Act III, CD 2, 2012, 79.)

DENISS HANOVS

Šajā kultūras cikliskuma telpā pastāvēja atmiņas, kas kalpoja kā politiskā diskursa elementu kopums un tika lietotas atmiņu konfliktos. Analizējot kolektīvo atmiņu kultūru senajā Grieķijā, pētnieks Jans Asmans (*Assmann*) konstatēja, ka Homēra daiļrade ir kolektīvo atmiņu fokuss, kas veicinājis sengrieķu kultūras integritātes procesu (*Assmann 2007, 273*).

Homēra divos eposos “Īliada” un “Odiseja” atmiņas ir kopienu kultūru identitāšu robežas noteicošais elements — atmiņas veido kopienas un to robežas, sekmē indivīdu un kopienu mobilizāciju: atcerēsimies Trojas kara iemeslu — ahajiešu vīrieša, valdnieka un vīra Menelāja gods ir aizskarts, jo sieva ir nolaupīta un kopā ar mīļāko mitinās citā valstī. Parīda pārkāpums arhaiskajā sabiedrībā nav intīms pārkāpums, kas skar trīs indivīdus. Helēna, kurai eposa ietvaros ir iedalīta vīra simboliskā statusa atribūta funkcija, ir drauds Menelāja politiskajai autoritātei. Laulāto uzticība publiskajā telpā pārtop par valdnieka autoritātes jautājumu, kura dēļ ne tikai pats Menelājs dodas karā, bet tiek aktualizēta arī grieķu valdnieku alianse — piederība ģimenei un normu ievērošana tiek paplašināta līdz starpvalstu alianses formātam.

Eposa sižets norisinās ilgstošā militārā konfliktā, kas tikai ļoti ierobežotā veidā ir atkarīgs no karojošo pušu stratēģiskajām prasmēm vai personīgās drosmes. Lielākoties kara norisi veido un strauji maina antikie Olimpa dievi, kas projicē savas emocijas un konfliktus uz mirstīgajiem (*Īliada, 4. dziedājums*). Virkne notikumu kara pēdējā, desmitajā gadā, kļūva par Homēra otrā episkā stāstījuma pamatu, kas pieņēma varoņu atmiņu vaibstus. Notikumi pirms Trojas kara un kara laikā kļūst par atmiņu politikas elementiem arhaiskajā sabiedrībā, kurā atriebības iemesls ir atmiņas par traumatisko pieredzi: Agamemnonss, kas upurējis savu meitu Ifigēniju dievieteī Artemīdai ar mērķi sekmēt karaspēka kustību Trojas virzienā, kļūst par upuri sievas Klitemnestras atmiņām par it kā bojā gājušo meitu — Aishila lūgā “Agamemnonss” (uzvesta 458. gadā p.m.ē.) grieķu karavadoni Agamemnonu noslepkavo viņa sieva, kad pēc Trojas kara valdnieks atgriežas mājās. Arī šajā slepkavībā sieva Klitemnestra izmanto traumatiskās atmiņas par meitas slepkavību argumentācijā pilsētas korim, kas tradicionāli veido sengrieķu disputa plurālismu un dēmosa

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

kritisku distanci no atsevišķu protagonistu rīcības un replikām. Trauma un tās atcerēšanās kļūst par argumentu, kāpēc slepkavība ir pamatota, un viņai nav jātiek izraidītai no pilsētas:

Koris: Atstāj valsti,

Visu nīstā sievietē! (1410)

Klitemnestra: No dzimtenes tu mani vēlies izraidīt,

Lemt ļaužu lāstam, visas tautas ienaidam,

Bet vīram šim nekas tev nebij pārmetams,

Kas ziemeļvētras nomierināt gribēdams,

Ne acu nepamirkšķinājis, nokāva

Pats savu meitu, mana klēpja dārgumu,

Kā jēriņu no ganāmpulka bagātā.

Vai nebūtu gan viņš no zemes padzenams,

Lai savu vainu izpirktu? (1412—1420)

(Feldhūns 1975, 71)

Agamemnona vaina sievas acīs ir acīm redzams iemesls sodīt vīru, un Klitemnestra piesaistīja erīnijas, atriebības dievietes, lai attaisnotu savu mirstīgas sievietes rīcību. Tā Trojas karš kļūst par vairāku noziegumu un atriebības ķēdes katalizatoru, veidojot “Orestejas” trioloģijas saturu: pēc Agamemnona bojāejas viņa sievu, savu māti, noslepkavo Orests, kuru vēlāk vajā erīnijas.

Atmiņas veido vēl vairāku citu antīkā eposa dalībnieku rīcību un identitāti. Dzīve pēc Trojas kara, manuprāt, ir interesanta liecība kolektīvās atmiņas politikai sengrieķu kultūras telpā — vairāki varoņi turpināja nest sevī kara pieredzi pēc tā beigām. Odisejs, viltīgais ahaļietis, kas iekaroja neuzvaramo Troju, bija spiests klaiņot pa pasauli vēl vairākus gadus pēc kara beigām un ceļu mājup uz Itaku atrada, pateicoties atmiņām par laika posmu pirms kara, kā arī atmiņām par ģimenes locekļiem. Atmiņas par karu un ģimeni kā varoņa atgriešanās priekšnoteikumu dzejolī “Odisejs Tēlemaham” ir fiksējis dzejnieks Josifs Brodskis:

Mans Tēlemah,

Ir beidzies Trojas

karš. Kas uzvarējis — neatceros.

DENISS HANOVS

Visdrīzāk grieķi: tik daudz miroņu
 Spēj pamest svešā malā tikai grieķi...
 Bet tomēr pārāk gari ir izrādījušies
 Ir ceļi, kas uz mājām ved...

(www.satori.lv, M. Melgalva atdzejojums)

Šo J. Brodskā dzejoļa fragmentu (kas uzvarējis — neatceros...) var interpretēt kā episkā stāstā ietvertu atmiņu dekonstrukciju — kara dalībnieks Odisejs neatceras, toties viņa vietā atceras domājama eposa autors — Homērs, kurš pārņem atmiņas glabātaves funkcijas. Vienlaicīgi, kā 1947. gadā atzīmēja Teodors Adorno (*Adorno*) un Makss Horkheimers (*Horkheimer*), eposs kļūst par atmiņu politikas ietvaru, tekstu, kas liecina par eposa uzkundzēšanos atmiņām, par “tā nostalgisku stilizēšanu, kas vairs neļaujas apdziedāšanai...” (Horkheimer, Adorno 2012, 50.)

Blakus uzvarētāju atmiņu konstruēšanai par karu un varoņu bojāeju, episkajā tradīcijā un antīkajā traģēdijā ir kara zaudētāju, trojiešu atmiņas: pareģe Kasandra, kuru kā gūstekni atved Agamemnons, pareģošanas ekstāzē iekļauj raudu dziesmā arī atmiņas par Troju, telpu, kas turpina pastāvēt viņas atmiņās pēc Trojas fiziskās iznīcināšanas:

Kasandra: Cik ganāmpulku tēvs nav ziedojis,
 lai glābtu mūrus, dievībām!
 Bet paglābt nespēja nekas
 No posta Troju. (1168—1172)

(Feldhūns 1975, 66)

Savukārt vēl viens kara zaudētājs — Afrodītes dēls Enejs — bija uzsācis ceļu pretim jaunam liktenim. To, pēc Vergilija interpretācijas, viņam bija lemts īstenot, nodibinot Romu, pilsētu, kuras mītiskais dibināšanas naratīvs iekļauj saikni ar grieķu uzvarētās Trojas atjaunošanu. Atmiņas kā augsne konfliktam antīkajā kultūrā rod turpinājumu Eshila jaunākā laikabiedra Sofokla daiļradē, savienojot individuālu atmiņu ar kolektīvu pienākumu šīs atmiņas regulāri aktualizēt atceršanās rituālā. Tas jādara pat tad, kad polisas valdnieka atmiņu

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

politika ir vērsta uz konkrētu atmiņu aizliegumu. Tragēdija “Antigone” (apm. 441. p.m.ē.) ir atcerēšanās aizlieguma tragēdija, kurā pagātnes atmiņu aktualizācija prasa dzīves upurēšanu tagadnē. Pēc Tēbu valdnieka nomaiņas Oidipa bērni — meitas Ismēne un Antigone ir individuālas tragēdijas mantinieces — atmiņas par tēva nejaušiem, likteņa noteiktiem vairāku normu pārkāpumiem, kas noveda pie mātes pašnāvības un Oidipa izraidīšanas, nosaka viņu pozīciju Tēbu sabiedrībā. Antigone ir pārmantojusi tēva sociālo marginalizāciju un, atrodoties Tēbu sabiedrības elitē, tomēr ikdienā izjūt sabiedrības nosodījumu, kas turpina darboties kā *damnatio memoriae* par tēva noziegumiem:

Antigone: Ai, mīlā māsa Ismēne, jel uzklausi!
 No Oidipa mēs smagus lāstus mantojām,
 [..]
 Nav tāda rūgtuma un tādu nedienu,
 Nav tādu ciešanu un negoda, ko mēs
 Ar tevi nebūtu jau pieredzējušas (1—2; 4—6)
 (Feldhūns 1975, 145)

Visai drīz marginalizācija pārvēršas par atmiņu aizliegumu, jo jaunais valdnieks Kreonts paziņo par izmaiņām atmiņu politikā — godināt vienu no brāļiem, Eteoklu, un sodīt otru brāli Polineiku ar pēcnāves miera liegšanu:

Ar vēstnešiem viņš pilsoņiem liek paziņot,
 Ka nelaimīgā Polineika pišļus tie
 Ne kapā guldīt drīkst, nedz arī apraudāt,
 Bet neapraudātu bez kapa atstāt to
 Un putniem mest, kas gaida gardu barību. (26—30)
 (Feldhūns 1975, 145)

Apstākļos, kad senas paražas īstenošana nav iespējama, nolemtības vietā, kas ir raksturīga vēl Aishila tragēdiju varoņiem un pietuvina tos eposa arhaikai, Sofokla darbos parādās individuāla rīcība, kas izpaužas varoņu izvēlē — sekot varas atmiņu politikai, kā to

DENISS HANOVS

dara Antigones māsa Ismēne, vai pretoties tai, turpinot īstenot atmiņas aktualizācijas rituālus — šo pēdējo izvēli izdara Antigone: “Antigone (Kreontam): Man šķiet, ka taviem rīkojumiem varas nav.” (442)

Tēbu jaunais politiskais diskurss iznīcina atmiņu politikas pārkāpēju:

Kreonts: Mēs nevainīgi Antigones liktenī,
Bet dzīvot virszemē pie mums ir viņai liegts. (889—890)

(Feldhūns 1975, 166)

Kā esejā “Antīkās traģēdijas spēks” atzīmējis pētnieks Rolāns Barts (*Barthes*), antīkā traģēdija ir saistīta ar valsts politikas stabilitātes jautājumiem, ar likumiem un sociālu harmoniju, ieskaitot indivīda pienākumus atcerēties, jo, pēc Barta domām, “antīkā traģēdija ir politiskās vēstures teātris, kas norisinās pats par sevi, bet kas ir pilnībā cilvēku rīcībā.” (Bart 2014, 24)

3.2. Laicīga sakralitāte: no viduslaikiem līdz *ancien regime* transformācijām

Kristietības kultūrā atmiņām tiek atvēlēta būtiska loma — kristiešu kopiena pēc Kristus augšāmcelšanās pārvēršas par atmiņu kopienu, regulāru darbību ietvarā — baznīcas svētkos — atceroties Kristus un viņa mātes, kā arī apustuļu un svēto zemes gaitu notikumus (Bloch 2014, 95). Kristīgajā tradīcijā atmiņas nav cikliskas, neskatoties uz minēto rituālu regulāru aktivizēšanu, bet ir būtisks elements lineārā atcerēšanās procesā — atmiņas cirkulē kā ticīga indivīda un baznīcas kā šo indivīdu kopienas progress, viņu tuvināšanās Dievam. Tādējādi arī pastarās tiesas tematika, kas viduslaiku kultūrā spilgti izpaudās romāņu arhitektūrā 10.—12. gadsimtā, ir kristieša atcerēšanās noslēguma process, sliekšnis, aiz kura lineārisms pārtop par mūžīgu ciklisku ne-kustību. Kā atzīmējis Marsels Henafs (*Henaff*), Rietumeiropas viduslaiku sabiedrībā publiskā telpa bija tikai starposms ceļā uz kopienas citā, metafiziskā izpratnē (Henaff 2014, 90). Kristieša atcerēšanās process norisinājās, laicīgajai kultūrai sasniedzot tikai ierobežotu ietekmi pār atmiņas politiku, jo Romas katoļu

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

baznīcas kultūras centrs kā globālais teoloģiskās atmiņu politikas centrs spēja veidot laicīgai varai paralēlu un efektīvu atmiņu politiku. Analogs romiešu *damnatio* varētu būt izslēgšana no baznīcas — ekskomunikācija, ar kuru indivīds “izkrita” no normatīvās telpas un kas paredzēja viņa sociālo saikņu saraušanu.

Baznīcas atmiņu telpā viduslaiku Eiropā nemitīgi parādījās izaicinājumi, kuri tika definēti kā atmiņu naratīva Citādais. Eiropas ebreju un musulmaņu vajāšana attīstījās paralēli ar herētiķu vajāšanu un baznīcas mācības kodificēšanas procesiem, kas izslēdza tos, kuri piedāvāja alternatīvu traktējumu.

Kā grāmatā “Renesanse un renesanses Rietumu mākslā” atzīmējis mākslas vēsturnieks Ervīns Panovskis (*Panofsky*), renesanses kultūras attīstība, sākot ar Toskānas reģiona pilsētām 14. gadsimta otrajā pusē, norisinājās ciešā saiknē ar intelektuālās un mākslinieciskās elites mnemoniskām darbībām, kas stimulēja jaunu filozofijas centru, piemēram, Platona akadēmijas dibināšanu Florencē Mediči dzimtas hercogu paspārnē un jauna globālā kultūras tīkla veidošanos. Tā pamatā bija atcerēšanās diskurss par antīko kultūru (Panovski 2006, 97). Pievēršoties Frančesko Petrarkas vēstulēm, kļūst saprotams, ka dzejnieka pārdomas par antīko kultūru Itālijā ir primāri viņa atmiņas konstruēšanas process, kurā tapa antīkās kultūras tēli, vietas un personības, mijiedarbībā veidojot antīkās kultūras “garu”. Kā atzīmējis mākslas vēsturnieks Leonards Barkāns (*Barkan*), antīkā kultūra kļūst par renesanses intelektuālu atmiņas vietu ar emocionālu potenciālu atcerēties zaudēto antīkās Romas civilizāciju. Romas drupas, viņaprāt, bija mēģinājums lineāru vēsturi, kurā renesanse kļūst par antīkās kultūras mantinieci, pārvērst par “vertikālu ģeogrāfiju” (Barkan 1999, 12, 26) — hierarhisku saikni ar vairs neeksistējošas kultūrtelpas liecībām, kuras varēja pakļaut konstruēšanai. “Tikšanās ar pagātņi [...] ir tikšanās ar mirušajiem. Bet pati tikšanās kļūst par veidu, kā atdzīvināt mirušos” (Barkan 1999, 61). Ieskatīsimies Petrarkas sarakstē. Kaut arī savās vēstulēs dzejnieks parādās kā kristietis, kura pasaules aina ir teocentriska, tomēr viņa interese par antīko kultūru ir intelektuāla interpretācija par periodu, kas nav sasniedzams vai restaurējams, bet kuru var piedzīvot kā intelektuālu konstrukciju

DENISS HANOVS

(Petrarka 2004, 107, 111). To renesanses pētnieks Stīvens Grīnblats (*Greenblatt*) pētījumā par grāmatu kultūru agrīnās renesanses Itālijā nosauc par intelektuālu apsēstību (Greenblatt 2013, 127), bet kultūrvēsturniekam Pīteram Bērkam (*Burke*) tas deva iemeslu saredzēt renesanses sabiedrībā tradīcijas un inovācijas mijiedarbību, arī konstatēt sekularizācijas procesa iedīgļus (Burke 1974, 43). Paralēli antiķās kultūras konstruēšanai renesanses intelektuāļi dažādās Eiropas valstīs atklāja jauno pasauli ģeogrāfisku atklājumu gaitā, kad Eiropā ienāca ģeogrāfiski, vizuāli, reliģiski un priekšmetiski Citālais. Analizējot koloniālisma vēsturi Eiropā pēc Kolumba, S. Grīnblats konstatēja Šekspīra daiļradē renesanses sabiedrības radikālu Citādā nepieņemšanu kultūru mijiedarbībā. Atsaucoties uz lugu “Vētra” (1610), kurā eiropietis un burvis Prospero pakļauj sev salas burves dēlu Kalibanu, viņš atzīmēja, ka Eiropai bija ilgstoša Citādā sastapšanas pieredze, kurā apvienojās gan tieksme pēc tā, gan tā nepieņemšana (Greenblatt 1990, 29).

Kaut arī ceļojums pa atmiņas telpu vēsturiski nodalītos kultūras attīstības posmos ir jāuztver ar lielu skepsi, periodizācijas nepieciešamība aizved no vēlinās renesanses caur īsu manierisma posmu uz Itālijā attīstīto un citviet Eiropā un Latīņamerikā pārņemto un interpretēto baroka kultūru, kas veicināja kolektīvo atmiņu jaunu konfliktu posmu. Baroks atgriezās pie teoloģiskās pasaules interpretācijas dominantes, skaidrojot pasauli, pēc Hosē Antonio Maravala (*Maravall*) domām, kā haotisku, nestabilu, trauslu un tāpēc kontrolējamu telpu, kurā sociālie konflikti bija “baroka dabiska sastāvdaļa” (Maravall 1986, 39).

Pēc autora domām, Spānijas un Rietumeiropas kultūras telpa 16. un 17. gadsimtā bija potenciālu konfliktu pilna (Maravall 1986, 39). Tieši konflikts, postošais Trīsdesmit gadu karš (1618—1648), kontrreformācijas politika, kas bija vērsta uz kristietības emocionālu atjaunošanu, izmantojot publiskajā telpā pieejamos masu komunikācijas līdzekļus — primāri teātri tā laicīgajā un reliģiskajā dimensijā —, ļāva vācu literatūrvēsturniekam Valteram Benjaminam (*Benjamin*) pētījumā par vācu baroka drāmas izcelsmi apgalvot, ka baroks bija garīgas nedrošības un trausluma periods, kurā indivīda garīgums ir

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

viņa nedrošības izpausme, jo “pasaule triecas pretī ūdenskritumam” (Benjamin 2002, 41, 52).

Blakus teoloģiskam nemieram un stabilitātes ilūzijai autors akcentēja valsts laicīgās varas kā jaunā stabilitātes garanta nozīmes pieaugumu — valdnieka salīdzināšana ar sauli kalpoja kā līdzeklis stabilitātes veidošanai. Baroka kultūrā *chiaroscuro* jeb gaismas un tumsas kontrastu efekts piemīt ne tikai glezniecības žanriem, bet ir attiecināms arī uz politisko diskursu, kas baroka laikmetā pastāv valdnieka galma telpā, kurā norisinās atmiņu politika. Kā, analizējot valsts lomu baroka kultūrā, atzīmējis Benjamins, monarhā iemiesojas vēstures atklāsme un noslēgums, tās peripetiju izbeigšana (Benjamin 2002, 57). Monarhs kļūst par historiogrāfijas avotu, par atmiņu traktējumu, izmantojot kultūras politikas instrumentus realitātes interpretācijai — monarhs traktē vēstures notikumus, sniedz valsts versiju par kolektīvām atmiņām, piemēram, par feodāļu pilsoņu karu (frondas) notikumiem. Luija XIV valdīšanas laiks (1643—1715), kurā tradicionāli mēdz saredzēt gan absolūtisma pirmsākumus, gan arī šīs politiskās formācijas spilgtāko īstenošanas projektu, bija vairāku kultūras konfliktu periods, kuru vidū reliģiskās tolerances politika, ko ievada viņa vectēvs Henrijs IV ar Nantas ediktu (1598), tika atcelta, un katolicisma lokāla, Francijas versija — gallikānisms sekmēja vairāku tūkstošu francūžu emigrāciju uz protestantisma zemēm.

Kā filmā “Pēdējie svētki” (*La dernier fete*, 1996), kas veidota pēc Stefana Cveiga (*Zweig*) noveles “Kritiena vēsture” (*Geschichte eines Untergangs*, 1905), atzīmēja Luija XV nežēlastībā kritušais literārais tēls, marķīze Deprī (*de Prie*), “karalis var visu — atcelt pagātņi un aizliegt nākotņi”. Šajā citātā absolūtais valdnieks kļūst par laika posmu un notikumu pirmavotu un regulētāju — loma, kas piemita Luija XIV muzikāliem iemiesojumiem valdnieka favorīta, komponista Žana Batista Lulī (*Lully*) operās, kurās nereti laika elementi — stundas un pats Laiks, kā arī gadalaiki pakļauj savu ritējumu valdnieka mērķiem.

Nacionālā valsts, kas veidojās dialogā ar *ancien regime* aristokrātisko kultūru un vēlinā 18. gadsimta absolūtisma reformām (piemēram, t.s. jozefīnisms jeb Jozefa II reformu cikls), veidoja atmiņu diskursa unifikāciju apstākļos, kad sakrālas personificētas varas vietā publiskajā

DENISS HANOVS

telpā tika pieteikta jaunā sakralizējamā vienība — nācija jeb tauta. Monas Ozūfas pētījums par Franču revolūcijas politiskās prakses sakralizāciju ilustrē to, ka politiskā cenzūra lielā mērā bija revolūcijas radikālā spārna — jakobiņu kultūrpolitika, kas kolektīvo atmiņu pārveidoja par jaunā politiskā režīma rīku realitātes skaidrošanai (Ozof 2003, 395). *Ancien regime* vēstures izslēgšana, noliegšana, kas radikālajā versijā pretendēja uz jauna laikmeta sākumu, bija īslaicīgs mēģinājums piedāvāt jaunu politisko realitāti — masveida ilgstoša atmiņu radikāla izdzēšana nebija iespējama, un Napoleona režīms bija traktējams kā *ancient regime* atmiņu noliegšanas noriets, kā atgriešanās pie iepriekš atceltām atmiņām. Dialogs ar katoļu baznīcu un aristokrātu atgriešanās no emigrācijas, viņu tiesību atjaunošana veicināja konsensu par franču sabiedrību pēcrevolucionārajā telpā.

3.3. Vēsture kā nacionālisma rīks 19. gadsimtā

Reflektējot par revolūciju lomu Eiropas politiskajā kultūrā, Aleida Asmane atzīmējusi, ka revolūcijas instalē “jaunu temporālu režīmu” — situāciju, kurā laika lūzums, līdzšinējo politisko režīmu aiziešana un jaunu režīmu izveide stimulē jaunā dominanti pār aizgājušo. Būtisks, pēc pētnieces domām, ir atzinums, ka Franču revolūcija, atceļot *ancien regime*, to neiznīcināja, kā vēlāk nacionālsociālistu un staļinisma režīmi, bet stimulēja tā pārveidošanu par nācijas kolektīvā muzeja telpu, kas sekmēja jēdziena “vēsturiskums” izpausmes vēstures zinātnē, universitāšu katedrās un arhīvu un muzeju dibināšanā (Assmann, A. 2012, 23—24).

Radikāli politiskie satricinājumi un sabiedrību transformācijas pēc Pirmā pasaules kara ilustrē 20. gadsimta atmiņu politiku Eiropā, kurā jaunie politiskie diskursi izrādīja ieinteresētību izmantot kolektīvās atmiņas pirmskara periodā, lai skaidrotu jaunu realitāti un smeltos leģitimitāti pagātnes traktējumā, kas piedāvā jaunas atmiņu kopienas veidošanos, jaunu mnemonisku mobilizēšanos un saliedētību.

Lai izprastu 20. gadsimta starpkaru posma nedemokrātisko režīmu politiskās mobilizācijas prakses, jāpakavējas 19. gadsimta nacionālo kustību mnemoniskajās darbībās. Nacionālisma ideoloģijai attīstot

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

nācijas jēdzienu kā transcendentālu, imanentu politiskās kopienas ietvaru, 19. gadsimtā vairākās Eiropas sabiedrībās un valstīs nācija kā suverēns politiskais subjekts tapa, attīstot nācijas pagātņi arī tajos Eiropas reģionos, kuros, pastāvot multinacionālajām impērijām, nacionālais tika apturēts un apspiests kā nelojāls, kā impērijas izaicinošais politiskais vēstījums. Austrumeiropas reģions, abstrakts un savās robežās nenoteikts, iekšēji heterogēns, ir tikai viens no Eiropas kultūrtelpas segmentiem, kurā 19. gadsimtā pēc Napoleona kariem (1803—1815) un Vīnes kongresa lēmumiem (1814—1815) attīstījās nācijas ideja. Atmiņas politika pirms 1848. gada revolūcijas (t.s. *Vormärz* periods) Eiropas politiskajā telpā kļuva par pret restaurācijas lēmumiem vērsto alternatīvo atmiņu veidošanas politiku, kurā būtiska loma bija literārās tradīcijas iekļaušanai nacionālisma ideoloģijā. Minēšu tikai vienu spilgtu piemēru — vācu dzejnieks un romantisma virziena pārstāvis Kristians Dītrihs Grabe (*Grabbe*) lugā “Fausts un dons Žuans” (1828) pārvērš renesanses laikmeta teātra tēlus — zinātnieku un aristokrātu-palaidni — par nacionālisma ideju paudējiem. Dons Žuans sarunā ar Komandoru min kara trompeti, kas jauneklā sirdī raisa kvēlas jūtas pret Spānijas kalniem, straumēm, varoņiem un varoņu kapiem (Grabbe 2009, 10). Savukārt Fausts, būdams trimdā Itālijā, izsaucas: “Kas man ir tuvāk par tēvijū / tikai dzimtene spēj mūs apgarot / nodevība ir dot priekšroku svešajam!” Viņš savā monoloģā izveido vācu kultūrvaroņu sarakstu, kurā ievieto Alarihu, Kārli Lielo, Hoenštaufenu dinastiju un kā apogeju vāciskuma opozīcijai latīņu jeb Romas kultūrai min Luteru (Grabbe 2009, 20—21), kas savukārt sadusmoja nolaupīto katolieti donnu Annu, kurai Fausts pārmeta papismu un katolisko izglītību (Grabbe 2009, 69). Šajā romantisma drāmā skaidri redzama Eiropas mītiski-literāro tēlu transformēšanās par kultūrnacionālisma protagonistiem 19. gadsimta divdesmitajos gados, laikā, kad vācu valstīs intelektuāļu vidū tapa *Kulturnation* jeb kultūras nacionālisma koncepcija. Tajā ievērojamu vietu ieņēma ģeogrāfisko vietu iekļaušana nācijas diskursā — upes, meži un kalni pārtapa par nācijas toposiem, tās eksistences ģeofiziskām liecībām. Pat 2002. gada monogrāfijā par Toskānas villu dārziem ainava tiek izmantota kā kopienas identitāti norobežojošs faktors — autori

DENISS HANOVS

uzskata Toskānas tradicionālo ģeometrisko dārzu par itāļu identitātes elementu un uzskata angļu dārza izplatīšanos 19. gadsimtā par angļu kultūras koloniālisma izpausmi (Bajard, Bencini 2002, 15).

Nacionālisms, ko konstruktīvisma teorētiskās tradīcijas pārstāvji dekonstruē kā ideoloģisku virsbūvi kolektīvās pieredzes kodifikācijai nācijas terminoloģijā, bija un 21. gadsimtā turpina būt intensīvs atmiņu politikas veidotājs, politiskā diskursa aktors, kas producē jaunas un interpretē jau “kodificētas” atmiņas telpas, atjauno un izvēlas atmiņas *dramatis personae*, nacionālās vēstures spilgtākos pārstāvjus, vēsturi veidojot kā nācijas teleoloģiju. Neatkarīgi no pētnieka attieksmes pret nacionālisma ideoloģijas procesiem un dalībniekiem, vēstījumiem un praksēm, nacionālisma ideoloģija 19. gadsimtā Eiropā ir impulss kultūrpolitikas aktivizēšanai vairākās jomās — valodniecība, folkloras studijas, arhitektūras attīstība nacionālajās skolās savienojās ar nacionālās valsts izglītības politikas procesiem, veicinot sociālu identitāšu pārtapšanu par nacionālās kopienas dalībnieku identitātēm.

Minētās nācijas diskursa sastāvdaļas bija cieši saistītas ar atmiņu telpas vai atmiņu vietu (Pjēra Norā (*Nora*) jēdziens) konstruēšanu. Nacionālisma ideoloģijas ietvaros lauku telpa nereti pārvērtās par nācijas naratīva ģeogrāfisku lokalizāciju un kultūras artefakti — par nacionālās kopienas atmiņas priekšmetiskiem apliecinājumiem. Kultūrtelpas nacionalizācijas procesā, atgriežoties pie Z. Baumana lietotās dārza metaforas, dabas fenomens tiek iekļauts nācijas kultūras telpā un transformēts, pārtopot no kultūras antipoda vai kultūras Citādā par nācijas kopienas kultūras avotu, dabisku *habitat*, kas neatrodas opozīcijā kultūras procesiem, bet ir kultūras resursu krājums, ko nacionālā kopiena interpretē nācijas manifestācijas procesos mākslā, mūzikā, literatūrā un citās nozarēs. Kā atzīmējusi 19. gadsimta nacionālisma pētniece Jekaterina Lobankova (Лобанкова), nacionālisma idejas kļūst par masu resursu tad, kad nacionālisms iegūst materiāli-jutekliskas formas, pie kurām pētniece pieskaita arī 19. gadsimta operu (Lobankova 2014, 33).

Būtisks faktors nācijas kopienas veidošanai 19. gadsimta nacionālisma ideoloģijas izplatīšanas procesā, kas padarīja nacionālismu

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

par paneiropisku globālu politisku diskursu, atrodas tieši nācijas *dabiskuma* konceptā, kam bija svarīga loma nācijas naratīva veidošanā — daba tika sakralizēta un iekļauta politiskā uzvedumā “Augstākās būtnes un dabas svētkos”, kas notika Parīzē 1794. gada 8. jūnijā (Ziebura 1988, 266). Dabiskums, kuru Hanna Ārente (*Arendt*) pamānīja jau vēlinās apgaismības politiskajā filozofijā un konstatēja tās saikni ar Franču revolūcijas ideoloģiju (Arendt 2011, 250), turpināja būt par politiskās leģitīmācijas argumentu arī pēcrevolucionārajā Eiropā un destruktīvāku formu ieguva Pirmā pasaules kara propagandā.

3.4. Atmiņu politika totalitārisma: kā Hitlers un Staļins pareizo mākslu meklēja

Civilizāciju cīņa, par kuru Pirmais pasaules jeb Lielais karš tika stilizēts, tieši ar dabiskuma idejas transformāciju 1914. gada vasarā sadalīja Eiropas kultūras telpu kara sabiedroto aliansēs. Pirmā pasaules kara propaganda atspoguļoja dabas saplūšanu ar nāciju kā kultūras kopienu. Šo mantojumu pēckara Eiropa ieguva un attīstīja Trešā reiha iredentisma politikā, kura pamatā bija nācijas kā dabiskas kopienas teritoriāla integritāte, un šis rokraksts ir konstatējams līdz pat 2014. gada pavasarim, kad teritoriālās pretenzijas tiek leģitīmētas par nācijas teritoriju dabisku piederību, kurā daba saplūst ar vēsturi, ignorējot starptautisku tiesību un robežu atzišanu. Moriss Halbvaks savā darbā “Sociālās šķiras un morfoloģija” atzīmējis, ka kolektīvie priekšstati tiek īstenoti materiālajā, priekšmetiskajā pasaulē un nevar pastāvēt bez telpiski uztveramiem fenomeniem (Halbvaks 2000, 167). Lai cik abstrakta un kritizējama kopienas griba šķistu Gelneram (Gellner 1993, 284) un Hobsbaumam (Hobsbawm, Ranger 2013, 283), pārmantota un interpretēta pēc Franču revolūcijas, tā kalpo kā leģitīmējošs akts, kuram pamatā ir kopienas atmiņas saturs — vēl viens instrumentalizēts kopienas darbības artefakts. Krima vai Sudetu apgabals — ekspansīva nacionālisma leģitīmācijā kolektīvas atmiņas spēj mainīt teritorijas statusu un pasludināt to par atmiņu telpu, dabisku atceršanās telpu, piesaucot kolektīvo pieredzi un tiesības uz šo teritoriju. 18. gadsimta Katrīnas II Krievijas—Turcijas karos,

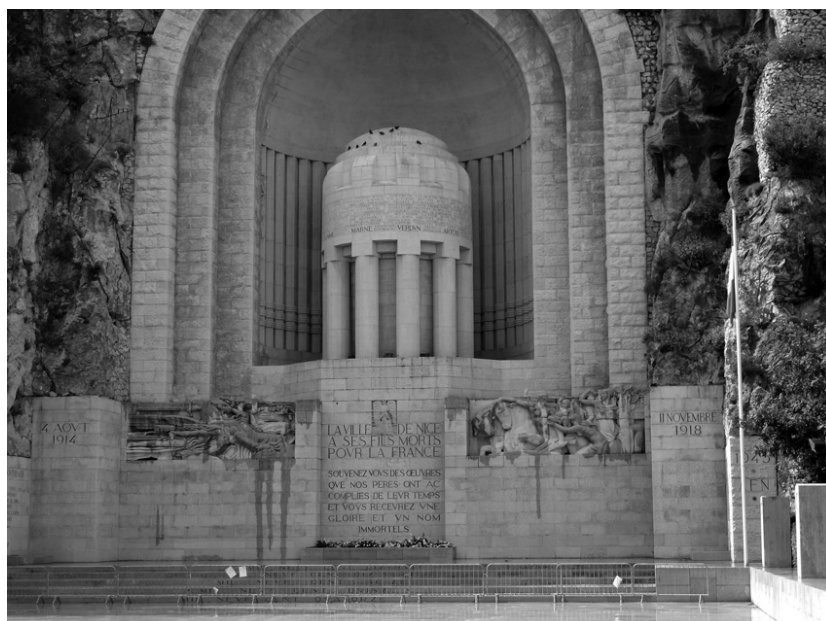
DENISS HANOVS

19. gadsimta Krimas karā (1853—1856) vai spilgtākā un komunikatīvajā atmiņā noturīgākā cīņā par Sevastopoli Otrā pasaules kara laikā — visos šajos gadījumos, tāpat kā mūsdienās, Krimas aneksijas leģitīmācija ir nacionālisma mītopoētiskā diskursa produkts.

Vēl viens aspekts pēc Pirmā pasaules kara ir kļuvis par Eiropas nacionālo valstu atmiņas politikas objektu — pats karš kā principiāli jauna militārās darbības pieredze. Ne tikai kara ilgums un upuru skaits, bet arī kara raksturs un intensīvā saikne ar iedzīvotājiem, kara veidošanās par totālu visu sabiedrības grupu pieredzi — šie bija aspekti, kas stimulēja jaunas atbildes atmiņu politiskajā diskursā pēc 1918. gada novembra miera noslēgšanas. Kaut arī Džejs Vinters (*Winter*) apgalvo, ka Pirmā pasaules kara atcerēšanās prakses bija vairāk eiropiskas nekā nacionāli atšķirīgas (Winter 2014, 227), manuprāt, dažādās Eiropas valstīs Pirmā pasaules kara pieminēšanas naratīvs veidojās atšķirīgi tieši kara zaudējumu skaidrošanā, ņemot vērā uzvarētāja vai zaudētāja stāstu — kopīgā pieredze bija masveida nāve, tuvinieku bojāeja un sēru pieredze (Ferro 2002, 248). To nacionālo valstu politiskā elite jau visai drīz pēc Pirmā pasaules kara beigām centās pārvērst par slavas apvītu nāvi, par varoņdarbu un patriotisma apliecinājumu dzīves upurēšanas aktā, kas iemūžināts kara upuru piemiņas vietās, kurās izpaužas dihotomijas un pretrunas (Harrison 2012, 33, 35). Ja Francijas, Lielbritānijas vai Beļģijas naratīvs ir uzvaras naratīvs, tad Vācijas kā zaudētājas interpretācija sniedza būtiskus impulsus nacionālsociālisma popularitātei un naratīvam par Rietumeiropu kā antagonistisku telpu, un Vāciju kā “dūriena mugurā” upuri (Kramer 2008, 279), kas iekšpolitiskajā telpā atbalstīja sociāldemokrātijas un komunistiskās partijas marginalizāciju un aizliegumu. Pēckara mnemoniskajā procesā Vācijā kara rezultātu interpretācija kļuva par pamatu atmiņu atgūšanas politikai, ko prasmīgi izmantoja nacionālsociālistu politiskās propagandas ministrs Gēbelss, par kuru austriešu žurnālists Jozefs Rots (*Roth*) 20. gadsimta trīsdesmitajos gados savā rakstā izteicās kā par patiesības sakropļotāju (Roth 2013, 36).

Cits totalitārais režīms Eiropas Austrumos — PSRS veica līdzīgus mnemoniskus aktus, darbojoties atmiņu korekcijas procesos valsts līmenī, caurstrāvojot ar partijas ideoloģijas instrumentiem visas

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls



Pirmajā pasaules karā kritušo kenotafs Nicā. *Autora foto*

sabiedrības funkcionēšanas nozares un indivīda dzīves posmus. Kā spilgti parādījis mākslas vēsturnieks Boriss Groiss (Гройс), gan Staļins, gan Hitlers ir veidojuši varas konceptus, izmantojot jau 20. gadsimta sākumā izplatītus modernisma kultūras radikālus vēstures un kultūras procesu noliegumus, ko formulēja dažādas estētiskās kustības, to skaitā arī itāļu un krievu futuristi. Groisa izpratnē Staļins un Hitlers cerēja veidot principiāli jaunu cilvēku, kas varētu uztvert mākslas procesus un mākslas darbus tā, kā režīms to uzskatīja par pareizu. Nacionālsociālistiskās Vācijas gadījumā runa ir par jaunu skatītāju, kam nav jāvērtē māksla, bet jāpieņem tā, jāizslēdz spriestspēja kā iespējamu šaubu avots (Groys 2013, 134, 139), bet komunistiskās Krievijas gadījumā pirmsrevolūcijas mākslas un literārais avangards paredzēja radikāli pārtraukt saikni ar iepriekšējiem kultūras posmiem, izdzēšot atmiņas par mākslas procesiem un mākslas recepciju pārveidojot par jaunu valodu (Groys 2013,13). Šo prasību

DENISS HANOVŠ

pēc kolektīvas amnēzijas izmantoja Staļina kultūrpolitika, sociālajā reālismā izmantojot avangarda mākslas ikonoklasmu, saglabājot ideju par jaunu cilvēku (Groys 2013, 17—20). Groiss uzskata, ka arī valsts galva, vadonis Staļins, ir gan jauna cilvēka iemiesojums, gan šī cilvēka demiurģs, kuram piemīt kultūras varoņa funkcijas — gan labestīgs un gādīgs tēvs, gan šausminošs tirāns, “kas lielākoties strādā naktī, kad “normālie cilvēki” guļ, viņa ilgstoša klusēšana biedē, bet viņa negaidītai iesaistei diskusijā vai ikdienas dzīvē bieži ir divdomīgas provokācijas raksturs” (Groys 2013, 101). Kolektīvās amnēzijas politika Staļina laikā attiecināma ne tikai uz avangardisma mākslu vai sociālā reālisma selektīvu “pasaules humānisma” mākslas recepiju un alternatīvu izdzēšanu, bet arī uz etnopolitiku attiecībā uz okupēto valstu sabiedrībām. Nesenās vēstures interpretācija kolektīvās amnēzijas ietvaros, stimulējot atteikšanos no atmiņām ar represīviem mehānismiem (pārnesot uz Baltijas valstīm padomju *bijušo* cilvēku sociālās marginalizācijas prakses) netapa tukšā vietā, jo jau autoritārisma gados Baltijas valstīs divdesmito gadu beigās un trīsdesmitajos gados bija attīstīta atmiņu konstruēšana autoritārisma politiskajā diskursā. Tādējādi Baltijas valstu sabiedrībās demokrātiskās politiskās kultūras un atmiņu politikas plurālismu vēl pirms 1940. gada nomainīja autoritāro režīmu prakses pielāgot atmiņu saturu aktuāliem politiskiem mērķiem un izslēgt alternatīvas atmiņu versijas. Staļinisms turpināja un padziļināja šīs politiskā diskursa prakses ar intensīvu un visaptverošu totalitārisma kultūras represijas rīku lietojumu atmiņu “dzēšanai”. Jau trīsdesmitajos gados vēstures traktējums pārtapa par vadonisma principa teleoloģiju un vadoņa biogrāfija — par jaunas homogēnas, bezpretrunu un sociālas stratifikācijas vadoņa sekotāju kopienas veidošanas jeb “glābšanas” naratīvu, tātad politiskā valodā formulētu realitātes skaidrojumu. Kā liecina Londonas Vācu vēstures institūta (*The German Historical Institute London*) 2011. gada projekts “Politiskā valoda galējību laikmetā” (*Political Language in the Age of Extremes*), gan totalitāro, gan liberālo politisko režīmu stabilitāte 20. gadsimtā bija atkarīga no to spējas noteikt valodas robežas — ko pilsoņi drīkstēja un nedrīkstēja runāt (Steinmetz 2012, 5). Viens no projekta atzinumiem, kas ir

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls



Atvadas no ukraiņu kareivja Dmitro Florences lidostā 2014. gada vasarā.

Autora foto

būtisks šim rakstam, ir šāds: itāļu fašisms, nacionālsociālisms un staļinisms veidoja jaunu politisko valodu, kuras mērķis bija veidot ikdienas realitātes kontroles mehānismus (Steinmetz 2012, 71). B. Groiss komunismu definē primāri kā valodas režīmu, kas bija domāts realitātes pārveidošanai (Groys 2014, 10—11). Arī Baltijas valstu autoritārie režīmi aizguva un pielāgoja totalitāro režīmu politiskās prakses, t.sk., arī valodas produktus. Citviet esmu detalizētāk analizējis K. Ulmaņa režīmu kā vadonisma ideoloģiju politiskajā valodā (Hanovs, Tēraudkalns 2012, 83), bet šeit minēšu tikai to, ka autoritārisma kultūra, izmantojot jaunu politisku valodu, bija attīstījusi atmiņu politiku kā dihotomiju, kurā atcerēšanās bija selektīva un selekcijas process ar Sabiedrisko lietu ministrijas izveidi kļuva par valsts politikas nozari. Dihotomiju kā mītiskās domāšanas iezīmi Ernests Kasīrers (*Cassirer*) “Apcerējumos par cilvēku” definēja kā emocionālas pasaules ainu veidošanos, kurā drāma, tātad darbība mītā, skaidro

DENISS HANOVS

pasauli, veidojot harmonisku un izskaidrojamu pasauli (Kasīers 1997, 79, 82). Viens spilgts empīrisks piemērs nonāca manas uzmanības lokā nejausi — 2014. gada vasarā Florences lidostā spilgts grafiti ukraiņu valodā slavēja ukraiņu karavīru, kolektīvajā mītopoētiskajā telpā piešķirot mūžīgu dzīvi tam, kas savas darbības dēļ pieder visapdraudētākajiem cilvēkiem: “Būt karavīram nozīmē dzīvot mūžīgi!” (grafiti autora fotoarhīvā, 2014. gada augusts).

Politiskā diskursā dihotomiskā pagātnes interpretācija ir saistīta arī ar Citādā iezīmēšanu atcerēšanās procesā, ko mūsdienu Latvijas postpadomju telpa, manuprāt, ir pārmantojusi no K. Ulmaņa režīma, kuru 1940. gadā nomainīja Staļina kolektīvo atmiņu politika, kurā etniskā izcelsme un šķiriskā piederība veidoja padomju Citādo, pārveidojot atmiņas par politiskās identitātes elementu, par politiskās pārliecības apliecinājumu, vienlaicīgi sekmējot atmiņu kolaboracionismu un atmiņu pretošanos. Krievu filozofs Pjatiorskis (Пятигорский) savās “Pārdomās par politiku” konstatē, ka totalitāras valsts politika ir koncentrēta uz cilvēka psihes subjektīvismu, nenodalot “iekšējo” (mūsu gadījumā, atmiņas), no “ārējā” jeb publiskā politiskā diskursa (Piatigorskij 2008, 96). Pjatiorskis arī atzīmē, ka mūsdienu politiskajā kultūrā Eiropā daudzviet valda kolektīvā amnēzija, kas veicina politisko prognožu neiespējamību (Piatigorskij 2008, 31).

4. Atmiņa *versus* vēsture — vai novecojusi dihotomija?

Moriss Halbvakss savulaik konstatēja, ka kolektīvās psiholoģijas analīze ir jāsāk ar vēšanos nevis pie individuālas apziņas, bet pie kolektīvām struktūrām, kuru vidū ir klasiskie, jau minētie antropoloģiskās kultūras definīcijas elementi: sabiedrības institūti, paražas, ticējumi, zinātne, valoda (Halbvaks 2000, 159). Tāpat Halbvakss jau 1938. gadā ir noliedzis robežas starp vēsturi un atmiņu, aicinot uzvert domāšanas procesu kā divu loģiku — afektīvas un objektīvas — mijiedarbību (Halbvaks 2000, 132). Pēc nāves publicētajā darbā “Emociju izpausmes un sabiedrība” (1947) Halbvakss uzsvēris, ka ir

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

emociju loģika un afektu stāvokļi, kas ienāk individuālajā apziņā no ārpuses un pastāv individuāli tikai tik ilgi, cik tie pastāv kolektīvā, pie kura mēs piederam. Pēc pētnieka domām, kolektīvās emocijas top nemitīgā kontaktā ar citiem (Halbvaks 2000, 169—170). Cits atmiņu politikā, kurā kolektīvas emocijas ir būtisks faktors, kā ilustrēja nelielā Eiropas atmiņu politikas skice pirmajā nodaļā, ir viegli pārveidojams pār Citādo ar tam pierakstāmiem alternatīviem atmiņu saturiem — tādā gadījumā Halbvaksa emociju konsolidējošā loma var transformēties par kultūras interpretāciju atšķirību un konfliktu potenciālu.

Kolektīvās emocijas publiskajos diskursos atrada tālāku interpretāciju franču sociologa Pjēra Norā darbos. Atmiņas vietas (*les lieux de memoire*) koncepts tapa, Norā iesaistoties apjomīgajā Francijas vēstures interpretācijas projektā, kura rezultātā laikā no 1984. līdz 1992. gadam tapa trīs sējumi, kas skaidro valsts kultūrtelpu kā atmiņas vietu kopumu. Ņemot vērā to, ka Norā konceptuālie uzstādījumi atmiņas priekšmetiskošanai publiskajā politiskajā diskursā jau analizēti Latvijas Universitātes pētnieku darbos (Muižnieks, Zelče 2013, 13—72), šeit pakavēšos tikai pie vienas Norā koncepta iezīmes. Pētnieks analizē vēstures un atmiņas attiecības kā sociālās realitātes divus traktējumus un veido skaidru nodalījumu starp vēstures sterilu, tāpēc nepilnīgu un problemātisku, akadēmisku funkcionēšanas vidi un atmiņas emocionālu, Kasirera traktējumam tuvu, kolektīvā komforta funkciju (Nora 1998, 13). Pēc Norā domām, vēsture un atmiņa “katrā gadījumā ir pretstati” (Nora 1998, 13). Šāds kategoriskums ir izprotams kā aukstā kara kultūrā tapis teksts, kam nebija lemts iekļaut pēc 1990. gada notikušās Austrumeiropas ģeopolitiskās transformācijas, kuru rezultātā, pēc Groisa domām, šī reģiona sabiedrības nav pārņēmušas atvērtu liberālisma un individuālisma koncepciju, bet izvēlējušās ilgstoši aizliegtās vēstures atgūšanas ceļu, būvējot slēgtas atmiņu telpas (Groys 2013, 154).

Savukārt komunistiskā totalitārisma “nolaupītā vēsture” pēc 1990. gada ir ieņēmusi emocionālās jeb atmiņu vēstures vaibstus, kas tuvina 20. gadsimta vēstures interpretāciju nacionālo valstu atjaunošanas politiskā diskursa līdzeklim. Kā trāpīgi atzīmējusi Aleida Asmane,

DENISS HANOVS

aukstā kara beigas ir politiskā futūrisma atraktivitātes nāves posms, kas sakrita ar pagātnes “ielaušanos” Rietumeiropas kultūrā, ko pētniece izskaidro ar 20. gadsimta vardarbības un nežēlības “orgiju”: “Pagātne vēl joprojam guļ kā smaga nasta uz tagadnes pleciem, pieprasot sev uzmanību un atzišanu, mudinot mūs uzņemties atbildību par to kopā ar jaunām atmiņas un pieminēšanas formām” (Assmann A. 2012, 18).

Pētniece atzīst, ka pagātnes aktualizēšana ir skaidrojama kā reakcija uz modernisma “apsēstību” ar nākotnes projektu politikā un mākslās, kas dominējis kopš 18. gadsimta beigām un ilga visu 19. un “īso” 20. gadsimtu (Assmann 2013a, 277).

Nacionālās valsts nācijas koncepcijas atjaunošanu, sekojot Asmaņei, var interpretēt kā pagātnes politikas vienu no daudzējādām izpausmēm. Pēc PSRS sabrukuma jauno un atjaunoto nacionālo valstu sabiedrībās aizliegto atmiņu atgriešanās norisinās kā performatīvais un mītopoētiskais process politiskās kultūras formās, kurās kolektīvajai atmiņai, pēc Norā domām, ierādīta izšķiroša loma, jo tā darbojas kā nacionālā mīta atjaunošanas darbnīca: “Atmiņa ir aizdomīga pret vēsturi un tās [vēstures] īstā misija pastāv atmiņas iznīcināšanā un izstumšanā. Vēsture ir pārdzīvotās pagātnes deleģitimācija” (Nora 1998, 14).

Pēc Norā domām, nācijas pasludināšana par laicīgas sakralitātes fenomenu stimulēja atmiņas nonākšanu sakrālā statusā. Tādējādi zinātniskās refleksijas telpa, kas ir sterila, nespēj konkurēt ar atmiņas emocionāli skaidrojošo potenciālu, kas pretojas mūsdienu tehnoloģiskajai deritualizētajai pasaulei (Nora 1998, 19) — vēsture ir profānas realitātes iemītniece. Manuprāt, Norā tēzes ir empīriski kritizējamas un revidējamas, relativizējot pretstatu atmiņa — vēsture, jo tieši nacionālās valsts vēstures zinātne ir tapusi 19. gadsimtā un attīstījusies politiskā diskursā, romantiskā nacionālisma ietvaros, kā viens no nācijas manifestēšanas elementiem konfliktā ar imperiālu vai arī etniski atšķirīgu vēstures traktējumu. Tādēļ nacionālās valsts ideoloģijas atjaunošanas procesos analītiskais, akadēmiskais vēstures pētniecības ietvars var viegli tuvojies atmiņas politikai un piedalīties emocionālā nācijas naratīva restaurācijā kā atbrīvošanās procesā no

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

iepriekšējā deleģitimētā historiogrāfijas ietvara. Aleida Asmane kā piemēru min mūsdienu Krievijā izveidoto Vienotības dienu 4. novembrī, ko “atklāja” Putina valdības vēsturnieki ar mērķi izstumt 1917. gada revolūcijas atcerēšanās dienu 7. novembrī (Assmann 2013a, 11). Šajā versijā vēstures analīze nepamet politisko diskursu, bet turpina piedalīties politisko nozīmju veidošanā.

Runājot par Latvijas situāciju, tā traktējama kā atmiņas un vēstures analīzes intensīva mijiedarbība, ko nosaka kopš 20. gadsimta 80. gadu beigām dominējoša nācijas pagātnes atgūšanas paradigma, kas ir konstatējama normatīvajā kultūrā, sadzīvē, patēriņa sabiedrībā un akadēmiskajā vidē. Austrumeiropas reģionā šāda mijiedarbība ir plaši izplatīts fenomens kopš 80. gadu demokratizācijas procesiem Varšavas blokā un pēc tā sabrukuma.

Mijiedarbībā ar novājinātu plurālisma tradīciju un demokrātijas prakšu un institūciju sairšanu atmiņa un vēsture var pārvērsties par vēstures politikas diviem funkcionāli sinonīmiskiem elementiem — Krievijas vēstures politika Vladimira Putina pirmās prezidentūras laikā ir ilustrācija tam, ka 20. gadsimta vēsture ir iekļauta impērijas atjaunošanas mītiskajā naratīvā, kura galvenais sižetiskais tēls ir “mīts par karu”, proti par t.s. Lielo Tēvijas karu (1941—1945). Atmiņas politikas mītopoētisko resursu efektivitāti diskursā par Lielā Tēvijas kara mnemoniskām darbībām PSRS 20. gadsimta 80. gadu pirmajā pusē atrodam kodolīgā formulējumā franču aktrises Marīnas Vladi (*Vlady*) atmiņās par 20. gadsimta 70. gados populārā dzejnieka un aktiera Vladimira Visocka (Высоцкий) daiļradi. Aktrise, atceroties Visocka kara dzejas popularitāti PSRS sabiedrībā, atzīmēja, ka, lai arī pats dzejnieks nebija karojis, tomēr: “Miera un kritušo godināšanas labā tavas [*Visocka — D. H.*] dziesmas paveic vairāk nekā visas filmas, dokumenti, monumenti un oficiālās runas kopā” (Vladi 2009, 36).

Mūsdienu Krievijas vēsturnieks Nikolajs Koposovs (Копосов) definējis šī kara mītu kā “patieso postpadomju Krievijas izcelsmes mītu”, kas “koncentrētā veidā pauž jaunā režīma vēstures konceptu. Tas pasvītro valsts un tautas vienotību, nevis valsts vardarbību pret tautu” (Koposov 2011, 163—164). Autors arī atzīmē šī mīta iekļaujošo

DENISS HANOVŠ

potenciālu, spēju apvienot valsts kļūdas un masveida traģēdijas, kas pazūd milzīgajā tautas varoņdarbā — uzvarā (Koposov 2011, 167). Savukārt pētnieks Džeims Verčs (*Wertsch*) iekļauj “Lielo Tēvijas karu” četrdaļīgā mīta struktūrā par Krievijas pozīciju Eiropas ģeopolitikas vēsturē: 1. mīermīlīga valsts, 2. kurai uzbrūk, kas 3. gandrīz visu zaudē un, pateicoties iedzīvotāju varonībai, sasniedz mīta 4. daļu, tātad pārvar briesmas un uzvar ārējo agresoru. Šādā struktūrā 1941.—1945. gada kara mīts iekļauj sevī “pierādījumus” Krievijas paštēlam, kas meklējami gan 1812. karā pret Napoleonu, gan kņaza Aleksandra Ņevska cīņā pret vācu ordeņa karaspēku (*Wertsch* 2012, 176). Krievijas Federācijas prezidenta paspārnē dibinātā komisija vēstures falsifikācijas novēršanai (pilnais nosaukums: *Komissija pri prezidente Rossijskoj Federacii po protivodejstviuju popitkam falsifikacii istorii v usherb interesam Rossii*), kas darbojās laikā no 2009. līdz 2012. gadam un pēc tam tika apturēta, manuprāt, bija šī kara mīta par ārējo uzbrukumu institucionāls aizsardzības un leģitimitātes instruments — kā uzbrukums tiek definēta arī kritiska, alternatīva kara vēstures interpretācija. Atmiņas šajā diskursā pārtop par drošības politikas elementu. Arī filoloģija piedalās valsts diženuma naratīva veidošanas procesā — kā 2015. gada janvārī konferencē “Vairākums un minoritātes. Slāvu lingvistiski-kulturālās identitātes laika gaitā” (Vīnē, 2015. gada 14.—16. janvārī) atzīmēja pētnieks M. A. Krongauzs (Кронгауз), konflikts Ukrainā ir radījis politizētas gramatikas versiju krievu valodā — prievārdu “uz” (на Украине) lieto Putina politikas piekritēji un Kijevas valdības politiskā vēstījuma pretinieki, savukārt “Kijevas atbalstītāji”, lielākoties liberālā opozīcija Krievijas medijos un politikā, lieto prievārdu “v”, kas latviešu valodā atbilst lokatīvam “Ukrainā”, tādējādi pasvītrotot nevis teritoriju bez valstiskuma pazīmēm (Ukraina kā *okraina*, nomale, zeme, ainava), bet valsti, kurā dzīvo, lietojot “v” (Krongauza ziņojums konferencē 15.01. pēc raksta autora piezīmēm).

Mīts par traģisku, netaisnīgu, bet uzvarētu karu, pēc Koposova domām, skaidro un “atpestī” valsti no visiem agrāko režīmu pagātnes noziegumiem pret sabiedrību un pasargā no aktuālās politikas kritikas (Koposov 2011, 164). Nepieņemt mītu nozīmētu nepiedalīties

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

valsts veidotajā atcerēšanās politikā un telpā, iziet no tās brīvprātīgi vai arī tikt izslēgtam no atmiņu “dārza”. Atkarībā no vēsturnieka izdarītās izvēles Krievijas politiskā elite, līdzīgi valdniekam Kreontam, piedāvā dažādus soda scenārijus — viens no piemēriem ir profesora Andreja Zubova (Зубов) karjeras strauja pārtraukšana (Tīrons 2014, 16—23). Krievijas mīts par karu ir liels izaicinājums Baltijas valstu atmiņu iekšpolitiskajai dienas kārtībai, veidojot attiecības ar atjaunoto nacionālo valstu minoritātēm, kurām PSRS vēsture sagādāja no etniskā vairākuma atšķirīgu vēstures interpretāciju pamatu — elementārākais piemērs ir okupācijas fakta internalizācija. Atkārtošu savu sākotnējo jautājumu — kā iekļaut savā pieredzē citu atmiņu kopienas traumatisko pieredzi?

Mūsdienu Latvijā uz mazefektīvas un lēnas integrācijas politikas fona attīstās un savu auditoriju atrod vairāki alternatīvi minoritāšu traktējumi par Latvijas vēsturi. Socioloģiskie dati liecina par to, ka ievērojamai daļai Latvijas sabiedrības vairākos vēstures interpretācijas aspektos un sabiedrības attīstības vīzijās nākotnē ir kopīgas izpratnes iezīmes, bet to izplatīšanai traucē nekonsekventa valsts integrācijas politika un politiskās gribas trūkums (Rozenvalds 2013, 61, 65).

Vienlaicīgi aizvien populārāka kļūst minoritāšu NVO ietvaros tapusi Latvijas vēstures interpretācija, kurā atbalsojas imperiālais diskurss — interneta portālu “Rodina.lv” un “Svoi.lv” materiāli liecina par piedāvājumu minoritāšu grupām piedalīties okupācijas fakta neatzišanā (www.rodina.lv), PSRS sabiedrības un politiskā režīma rehabilitācijā, jauniešiem domātajos materiālos pretnostatot mūsdienu Latvijas politisko kultūru “labākam” un “saliedētākam” padomju režīmam (www.svoi.lv). Nenoliedzami, plurālistiskā demokrātiskā sabiedrībā izaicinājums dominējošai vēsturei ir demokrātiskas publiskās telpas iezīme. Kā atzīmējis nacionālsociālisma pētnieks, antropologs Haralds Velcers (*Welzer*), ģimenes atmiņa, tuva Jana Asmana komunikatīvai atmiņai (Assmann 2000, 50) vai Aleidas Asmanes sociālās atmiņas konceptam (Assmann 2014, 32), ir izaicinājums oficiālam valsts vēstures traktējumam (Welzer et al. 2012, 202). Komunikatīvā atmiņa piedāvā fragmentēto grupu atmiņas balstītu skaidrojumu, kurā vēstures traktējums ir kopienas subjektivitātē balstīts

DENISS HANOVS

pagātnes notikumu tulkojums, kurā var pazust citu sabiedrības grupu projekcijas un interpretācijas, ieskaitot kolektīvās atbildības diskursu.

Nobeigums.

Par izaicinājumiem atmiņas politikai mūsdienā Latvijā

Noslēgumā jāatzīmē, ka atmiņas procesi, kas, pēc J. Asmana domām, veido individuālās un kolektīvās identitātes (Assmann 2000, 89), ir pakļauti tagadnes mainīgumam un tādējādi, kā atzīmējis Velcers, norisinās nemitīgi citā, izmainītā kultūras telpā — atmiņu konsolidācijai ir būtisks jaunais politiskais konteksts, kurā norit atcerēšanās (Welzer et al. 2012, 203). Tādējādi diskusijā par atmiņas politiku ienāk svarīgs un dinamisks faktors — politiskā konteksta prasme veicināt vēstures konsensu. Šajā gadījumā, šķiet, debates par vēstures iekļaujošo traktējumu atbrīvojas no pagātnes nemainīguma nastas un pārvēršas par dinamisku, diskursīvu plurālisma un konsensa nodrošināšanas procesu, kurā var piedalīties vairāki aktori, t. sk., arī konkurējošo atmiņu kopienas.

Tā kā atmiņas politika ir pakļauta politiskā diskursa un sabiedrības transformāciju mainīgumam, vēlētos minēt dažus aktuālus izaicinājumus atmiņas politikas attīstībai Latvijā. Par intelektuālu impulsu šim pārdomām kļuva Aleidas Asmanes nesenis pētījums par Vācijas atmiņu politikas transformācijām saistībā ar holokausta atcerēšanās politiku 21. gs. sākumā. Pētījumā “Jaunā nepatika pret atcerēšanās kultūru” (2013) autore par būtiskāko izaicinājumu atmiņas politikas destabilizācijai Vācijas sabiedrībā uzskata divus faktorus: pirmkārt, holokausta atcerēšanās politikas sākuma (pēc Otrā pasaules kara) tiešo liecinieku jeb atmiņas politikas “nesēju” aiziešana un multimedialās digitālās kultūras attīstība, kas veido atmiņu kopienas, kurām piesaiste pie atmiņu vietām un kopienām ir attālināta no koncentrācijas nometnēm, memoriāliem, muzejiem, ainavu elementiem utt. Otrkārt, izaicinājums holokausta atcerēšanās politikai, pēc pētnieces domām, ir tradicionālais kultūru transformācijas un risku avots — globalizēta mobilitātes kultūra, kas Vācijā veido tādas

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

kopienas, kuras pēc savas etniskās izcelsmes un kultūras identitātes ļoti ierobežoti spēj pieņemt un piedalīties vāciešu 20. gs. pirmās puses totalitārisma noziegumu analizē un atbildības diskursā (Assmann 2013b, 17.—19., 127.). Nākamais izaicinājums atmiņu politikas stabilitātei nāk no VDR recepcijas, tātad no pēcnacionālsociālistiskās, bet nedemokrātiskās politiskās kultūras konstruēšanas mūsdienu Vācijas sabiedrībā, kas ir Vācijas iedzīvotāju daļas nesena pagātne, politiskā kultūra, kurā tapusi iedzīvotāju identitāte, ikdienas, ģimenes atmiņas, karjeras utt. (Assmann 2013b, 118.—119.)

Manuprāt, autores formulētie izaicinājumi ir aktuāli arī mūsdienu Latvijas sabiedrībai. Hronoloģiski arī Latvijā aug paaudze, kuras etniskā un kultūras identitāte turpina atspoguļot sabiedrības atmiņu kopienu savstarpēju atsvešināšanos, kas turpinās, neskatoties uz valsts atmiņu politiku. Dalība atmiņu performatīvajās praksēs divreiz gadā, pavasarī, 16. martā un 9. maijā, liecina par atmiņu vietu noturīgumu kopienu identitāšu nostiprināšanā. Tādējādi atmiņu “norobežošanās” atjaunojas, šajā procesā norisinās atmiņu formulu jaunu mantinieku pievienošanās. Kā pārnest traumatiskās pieredzes atmiņas uz jauniešu kopienu, kas aizvien mazāk atceras arī pašu Otro pasaules karu un kurai ir grūti piedāvāt naratīvu par okupāciju, ja jauniešu identitātē etniskā izcelsme ir saistīta ar krievu mūsdienu patēriņa kultūras vēstījumiem par pagātņi, kurā Krievijā dominē diženas impērijas kultūras stāsts?

Patlaban Latvijā atmiņas politika par valsts okupāciju un deportāciju noziegumiem pastāv divās dimensijās: lielākā daļa politikas resursu ir virzīta uz latviešu nācijas spējām arhivēt atmiņas, nodrošināt to materiālos un mutvārdu elementus. Institucionalizēta atmiņas politika sinhronizējas ar sabiedrības plašu neformālu līdzdalību atmiņu veidošanā un interpretācijā. Bet šeit ir lielākais izaicinājums Latvijas 20. gs. atmiņu politikai — tajā dominē etniskā vairākuma traumatiskā pieredze. Šī pieredze tiek piedāvāta visai Latvijas sabiedrībai, kurā pastāv virkne paralēlu, uz pašizolēšanos vērstu tendenču, diskursu un prakšu, tostarp arī komemoratīvu prakšu, kas palēnina vai bloķē valsts politikas vēstījuma izplatīšanos un pieņemšanu. Līdz ar to veidojas situācija, ko varētu apzīmēt kā diskursīvu

DENISS HANOVS

bloķēšanu: Latvijas iedzīvotāju-nelatviešu dalība valsts atmiņas politikas diskursā tiek ierobežota nevis normatīvajos aktos, bet politiskā diskursā, kurā atmiņu politika kļuvusi par partiju varas diskursa centrālo elementu, kas nereti izstumj socioekonomisko dienas kārtību. Oficiālās atmiņas politikas vēstījuma dominējošais elements formulē padomju režīma noziegumus, vienlaicīgi atbildību par šiem noziegumiem formulējot kā valsts piedāvājumu Latvijas mazākumtautībām papildināt savu atmiņu saturu. Latvijas mazākumtautību dalība Latvijas 20. gs. vēstures atcerēšanas procesā ir cieši saistīta ar latviešu kolektīvās atmiņas traumatiskās pieredzes veidotu nepieciešamību noskaidrot un identificēt pieredzes avotu, atbildīgos un vainīgos. Tieši šī traumatisko atmiņu interpretācija iekļaujas mazākumtautību daļas pilsoniskās sabiedrības aktoru politikā, kurā mazākumtautību identitātei tiek piedāvāti nevis kolektīvas atbildības vai paškritikas scenāriji, bet atjaunotās Latvijas atmiņu diskursa “upuru” versija, kurā iekļaujas arī tradicionālie traumatiskā diskursa topoi, piemēram, priekšstats par izslēgšanu, nodevību, pakļautību, socioekonomisko ekspluatāciju (nepilsoņu diskursā nodokļu maksājumi tika plaši izmantoti, gatavojot 2012. gada referenduma materiālus, un tie vēl aizvien cirkulē Nepilsoņu kongresa aprindās).

Patlaban Latvijā tiek veidota vairākuma traumatiskās atmiņas politikas asimetriska versija — vairākuma pieredze, kas ir kanonizēta oficiālajā diskursā, sekmē jaunu mazākumtautību pārstāvju pretošanās vilni. Jāatzīmē, ka patlaban Latvijā, manuprāt, nepastāv kaut cik noturīgs, plaši mediāli pārstāvēts mazākumtautību aktoru diskurs, kurā minoritāra identitāte veidojas kā iekļaujoša versija latviešu atmiņu dominējošajā naratīvā, ietverot tajā to, ko Aleida Asmane nosauc par “nožēlošanas” politiku (*Politik der Reue*) vai “atvainošanās politiku” (*Entschuldigungspolitik*) (Assmann 2013b, 165.—166.). Raksta autors ir pārliecinājies par asu žurnālistu reakciju uz tēzi par individuālu atbildību okupācijas noziegumu upuru priekšā 2015. gada 13. janvārī intervijā un sarunā ar klausītājiem radio *Baltkom*. Dominējošā reakcija bija saistīta ar gaidām, ka latvieši kā kolektīvs nožēlos savus noziegumus, bet, kādus konkrēti un par kuru posmu, netika formulēts (<https://soundcloud.com/mixnews->

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

ru/13012015a-3). Asmane savukārt uzskata, ka tieši šādas “atvairošanās” politikas izplatīšanās oficiālajā diskursā spēj virzīt atmiņas diskursu tālāk.

Lielākais izaicinājums, pēc Asmanes domām, ir augoša kritika pret tiem, kas pašiniciatīvas ceļā uzņemas kādā performatīvā aktā īstenot šādu politiku — kā viens cilvēks var uzņemties atbildību par visu kopienas un darboties tās vārdā? (Assmann 2013b, 166.)

Latvijas gadījumā vēstures interpretācija kļūst par aizvien svarīgāku daļu piederības īpašību klāstā un spēj veidot izslēgšanas vai “izkrišanas” iemeslu — “nodevības” naratīvs attiecas ne tikai uz citas kopienas vēstījumu (latvieši nodeva krievus Latvijas Tautas frontes politikā un Pilsonības likumā), bet arī uz “savas” kopienas pārstāvju vēlmi piedalīties un pieņemt to, ko var uzskatīt par dominējošo atmiņu naratīvu. Lojalitātes faktors, kas plaši cirkulē Latvijas politikajā kultūrā un konservatīvu partiju diskursos Saeimā, tiek izplatīts uz atmiņas diskursiem gan vairākuma mnemoniskajā piedāvājumā, gan mazākumtautību atmiņu politikā, kurā Otrais pasaules karš ir nevis okupācijas atjaunošana, bet varonības diskurss, kuru revitalizē mūsdienu izklaides multimedialā kultūra. Manuprāt, līdz šim Latvijā nav veidoti priekšnoteikumi Otrā pasaules kara kritiskai revīzijai mazākumtautību atmiņu politikā. Lielais Tēvijas karš nav kļuvis par Otro pasaules karu. Savukārt latviešu mnemoniskajā saturā dominē ekskluzivitātes un atmiņu hierarhijas tendences, kas aizsedz iespējas pavērt traumatisku pieredzi tiem, kas nav bijuši upuri, bet nav bijuši arī noziegumu dalībnieki, tomēr diskursīvi tiek definēti kā “noziegumu mantinieki”. Šāda diskursa noturīgums nesekmē “atmiņu pagriezienu” jeb kritiskās debates par saikni ar PSRS militāro, izglītības un kultūras politiku mazākumtautību diskursā. Tādējādi patlaban Latvijā vēl nav iespējama paškritiska padomju režīma refleksija mazākumtautību vidū, to nesekmē arī Krievijas varas pagrieziens totalitārisma kā valsts diženuma interpretācijas virzienā. Būtisks priekšnoteikums situācijas maiņai ir arī Latvijas atmiņas politikas oficiālā vēstījuma modelēšana iekļaujošo traumu virzienā.

DENISS HANOVS

Bibliogrāfija

- Assmann, J. 2000. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- Assmann, A. 2013a. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: C.H. Beck.
- Assmann, A. 2013b. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C.H. Beck.
- Bajard, S. and R. Bencini 2002. *Villas and Gardens of Tuscany*. Rome: Terrail.
- Barkan, L. 1999. *Unearthing the Past. Archeology and Aesthetics in the Making of Renaissance Culture*. New York: Yale University.
- Bauman, Z. 1999. *Vom Nutzen der Soziologie*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.
- Bloch, M. 2014. *Feudal Society*. London: Routledge.
- Burke, P. 1974. *Tradition and Innovation in Renaissance Italy*. London: Fontana/ Collins.
- Feldhūns, Ā., red. 1975. *Sengrieķu traģēdijas*. Rīga: Liesma.
- Ferro, M. 2001. *The Great War: 1914—1918*. 2 nd edition. London: Routledge Classics.
- Geertz, C. 1976. "Art as a Cultural System." *Modern Language Notes*. 91, no. 6: 1473—1499.
- Gellner, E. 1993. *Pflug, Schwert und Buch*. Stuttgart: dtv/ Clett Cotta.
- Grabbe, C. D. 2009. *Don Juan und Faust. Eine Tragödie in vier Akten*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Greenblatt, S. 2013. *Die Wende. Wie die Renaissance begann*. München: Siedler.
- Greenblatt, S. 1990. *Learning to Curse*. London: Roulledge.
- Groys, B. 2008. *Art Power*. London: MIT Press.
- Hanovs, D. un V. Tēraudkalns. 2012. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā 1934.—1940*. Rīga: Zinātne.
- Hantingtons, S. 2012. *Civilizāciju sadursme*. Rīga: Jumava.
- Harrison, T. 2012. *Remembrance Today: Poppies, Grief and Heroism*. London: Reaktion books.
- Henaff, M. 2014. "Die Bühne der Macht. Die Inszenierung der Politik. Über sichtbare Figuren der Souveränität." *Lettre Internationale* 105: 87—95.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger, eds. 2012. reissued edition. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University press.
- Horkheimer, M. un T. W. Adorno. 2013. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Kolektīvās atmiņas Eiropas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls

- Jaeger, F., B. Liebsch, J. Rüsen, und J. Straub. 2004. *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. München: C. H. Beck.
- Kasīrers, E. 1997. *Apcerējumi par cilvēku*. Rīga: Intelekts.
- Koselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kramer, A. 2007. *Dynamic of Destruction. Culture and Mass Killing in the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lampedusa, G. T. di. 2013. *Childhood Memories and other Stories*. London: Alma Classics.
- Maravall, J. A. 1986. *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Muižnieks, N. un V. Zelče, red. 2011. *Karojoša piemiņa 16. marts un 9. maijs*. Rīga: Zinātne.
- Nora, P. 1998. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Roth, J. 2013. *On the End of the World*. London: Hesperus Press.
- Rozenvalds, J. 2013. "Ilgtspējīga nācija un sabiedrības integrācija". *Pārskats par tautas attīstību 2012/2013*. Red. Bela, B. Rīga: Latvijas Universitāte, 2013.
- Steinmetz, W. 2012. *Political Languages in the Age of Extremes*. Oxford: Oxford University Press.
- Tirons, U. 2014. "Vēstures stunda". *Rīgas Laiks jūnijs 2014*: 16—23.
- Vladi, M. 2009. *Vladimirs jeb pārtrauktais lidojums*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Walsham, A. 2012. *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity and Memory in Early Modern Britain and Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Welzer, H., S. Moller und K. Tschuggnall. 2002. "Opa war kein Nazi". *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Wertsch, J. V. 2012. Deep Memory and Narrative Templates: Conservative Forces in Collective Memory. In: *Memory and Political Change*. Eds. Assmann, A. and L. Shortt. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Winter, J. 2014. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziebura, G. 1988. Frankreich 1790 und das Fest als revolutionärer Akt. In: *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Hrsg. Schultz, U. München: C. H. Beck.

DENISS HANOVS

- Arendt, H. 2011. *O revoljucii*. Moskva: Evropa.
- Assmann A. 2014. *Dlinnaja ten' prošlogo. Memorial'naja kul'tura i istoričeskaja politika*. Moskva: Novoje literaturnoje obozrenije.
- Assmann, A. 2012. "Transformacii novogo rezima vremeni." *Novoje literaturnoje obozrenije* 116(4):16—31.
- Bart, R. 2013. *Sili antichnoj tragedii. Raboti o teatre*. Moskva: Garaz.
- Benjamin, V. 2002. *Proishozdenije nem'eckoj barochnoj drami*. Moskva: Agraf.
- Burdje, P. 2007. "O simbolicheskoj vlasti" *Sociologija social'nogo prostanstva*. Sankt-Peterburg: Aleteja.
- Groys, B. 2013. *Gesamtkunstwerk Stal'in*. Moskva: Ad Marginem.
- Groys, B. 2014. *Kommunističeskij postskriptum*. Moskva: Ad Marginem.
- Koposov, N. 2011. *Pamjat' strogogo rezima. istorija i politika v Rossii*. Moskva: Novoje literaturnoje obozrenije.
- Lobankova, E. 2014. *Nacional'nije mifi v russkoj muzikl'noj kul'ture. Ot Glinki do Skrjabina. Istoriko-sociologičeskije očerki*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo im. N. I. Novikova.
- Ozof, M. 2003. *Revoljucionnij prazdnik*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'turi.
- Panovski, E. 2006. *Renesans i "renesansi" v iskusstve Zapada*. Moskva: Azbuka-klassika.
- Petrarka, F. 2004. *Pis'ma*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Piatigorskij A. i O. Alekseev. 2008. *Razmishljaja o politike*. Moskva: Novoe izdatel'stvo.
- Halbvaks, M. 2007. *Social'nije ramki pamjati*. Moskva: Novoje izdatel'stvo.
- Halbvaks, M. 2000. *Social'nije klassi i morfologija*. Sankt-Peterburg: Aleteja.
- Brodskis, J. 2012. Odisejs Telemaham. M. Melngalva atdzejojums. http://www.satori.lv/raksts/2756/Josifs_Brodskis/Odisejs_Telemaham (Sk.: 2014. 30.VIII)
- www.svoi.lv (Sk.: 2014.05.IX)
- www.rodina.lv (Sk.: 2014.11.VIII)
- Audiodiska (CD) libreta grāmatiņa: L'olimpiade. Pasticcio, NAIVE, 2012.
- DVD disks ar filmu "La dernier fete" (1996) rež. Pjērs Granjē-Defērs (Granier-Defferre)

GUSTAVS STRENGA

**Atceroties kritušos brāļus.
Livonijā kritušo brāļu piemiņa — Vācu ordeņa
kollektīvā atmiņa vēlajos viduslaikos**

Latvijā kā atmiņas telpā, iespējams, kritušo karavīru brāļu kapi, viņiem veltītie pieminekļi un piemiņas zīmes ir visbiežāk sastopamie memoriālie objekti ārpus kapsētām. Tie piemin dažādu tautību un armiju karavīrus, kuri krituši divos pasaules karos un Atbrīvošanās cīņās (1918—1920) (skat. Lismanis 1999; Gailītis 2011; Zelče 2010). Bieži dažādos karos un armijās kritušo piemiņas vietas ir izvietotas cita citai līdzās, un tās veido savdabīgas karavīru nekropoles.

Kritušo kapi, pieminekļi, viņiem veltītās piemiņas zīmes un epitāfijas baznīcās ir daļa no kolektīvās atmiņas, kuras mērķis ir neļaut kritušajiem — mocekļiem un varoņiem vai, precīzāk, viņu tēlam, nomirt dzīvo prātos. Reinharts Kozeleks (*Koselleck*) uzskata, ka lielās kritušo kapsētas — memoriāli — ne tikai piemin mirušos, bet zināmā veidā arī kompensē zaudētās dzīvības, padarot izdzīvošanu par jēgpilnu (Koselleck 2002, 287). Veidojot piemiņu, dzīvie instrumentalizē kritušos. Izdzīvojušie vai pēcnācēji ir radījuši piemiņas vietas ar mērķi parādīt, ka viņi aizstāv tās pašas vērtības, par kurām, viņuprāt, ir miruši kritušie (Koselleck 2002, 288). Kozeleks pretstata mirušo piemiņu kritušo piemiņai, uzsverot, ka, pieminot kritušos, vienmēr tiek aktualizēts jautājums par to, kāds ir attaisnojums viņu vardarbīgajai nāvei (Koselleck 2002, 287). Kā dēļ viņi tika nogalināti? Kas ir tas mērķis, kura dēļ ir vērts ziedot savu dzīvību? Kas viņus, kritušos, saista ar mums, dzīvajiem? Šie jautājumi var tikt uzdoti jebkurā laikmetā, un tāpat arī kritušo piemiņai visos laikmetos ir piemītis identitāti veidojošs potenciāls, kuru var izmantot, lai veidotu noteiktu kopību,

GUSTAVS STRENGA

modernajā laikmetā arī ideoloģiju (Mosse 1991). Kritušo piemiņas uzdevums ir saistīt mirušos ar dzīvajiem, padarot viņus par daļu no dzīvo kopības.

Kas saista modernā laikmeta kritušo piemiņu ar viduslaikiem? Kritušo piemiņa, par kuru runā Kozeleks, ir radusies pēc Franču revolūcijas (1789—1799). 19. gadsimta sākumā notiek būtiskas izmaiņas — zūd nāves kristīgi-reliģiskā nozīme un, izzūd dot atšķirībām starp sabiedrības kārtām, katra kritušā piemiņa kļūst svarīga (Koselleck 2002, 291). Modernajā laikmetā kritušais kareivis — pilsonis — iegūst būtisku lomu pieminēšanas procesā, pretēji viduslaikiem, kuros ar grezniem kapiem baznīcās un ar rituāliem pieminēja galvenokārt tikai karavadoņus un dižciltīgos. Tomēr viduslaiki, vismaz estētiski, ir būtiski ietekmējuši moderno kritušo piemiņu. Viduslaiciskais kritušo piemiņā ienāca pēc Pirmā pasaules kara, kad gan uzvarētāji, gan zaudētāji, lai pieminētu miljonus kritušo, veidoja memoriālus, mazākas kapsētas un piemiņas vietas (Goebel 2006). Viduslaiki kritušo piemiņā bija klātesoši caur mākslinieciskiem tēliem un simboliem: bruņiniekiem līdzīgi kritušie varoņi ar zobeniem, vairogiem un zirgiem, kuri kā mocekļi līdzinās Kristum (Winter 2010, 320; Goebel 2006). Bruņinieciskie tēli, iemiesoti pieminējam vai skulptūrās kā daļa no memoriālu ansambļiem, uzsvēra kritušo varonību un arī nāciju saknes, kuras sniedzas viduslaikos.

Kārļa Zāles veidotajā Rīgas Brāļu kapu ansamblī (1922—1936) arī ir izmantota viduslaiku tēlu sistēma¹, bet piemiņas vieta, kas cieši saistīta nesenu pagātnei ar viduslaikiem, bija 1927. gadā atklātais Tannenbergas (*Tannenberg*) memoriāls Austrumprūsijā. Otrajā pasaules karā iznīcinātajam memoriālam bija dubulta funkcija: pieminēt ķeizarišķās Vācijas karaspēka uzvaru kaujā pie Tannenbergas Austrumprūsijā pār cariskās Krievijas armiju (1914) un vienlaikus atcerēties Tannenbergas (Grīnvaldes) kauju (1410), kurā Vācu ordenis cieta smagu sakāvi cīņā ar poļu-lietuviešu karaspēku, lai gan abu kauju vietas

¹ Nacionālajā historiogrāfijā Brāļu kapu skulpturālos tēlus, piemēram, kompozīcijas “Ievainotais jātnieks” saista ar mītisko “Senlatviju” (Čaupova 2011, 131), bet savā būtībā tie ir viduslaiciski.

Atceroties kritušos brāļus

nebija identiskas (Goebel 2006, 137—140; Brands 2001, 238—240; Sokołowska-Paryż 2012, 5). Paša memoriāla arhitektūra — astoņstūru cietoksnis ar augstiem mūriem un astoņiem iespaidīgiem torņiem — un dažādi simboli tieši atsaucās uz viduslaiku un Vācu ordeņa kultūras mantojumu. Austrumprūsijā, kas tika kristianizēta tikai 13. gadsimtā, Tannenberga bija simbols tagadnes un viduslaiku ciešajai saiknei. Kritušie Vācu ordeņa bruņinieki un vācu karavīri tika padarīti par daļu no kopīga veseluma, un viņiem tika piedēvēta viena misija — aizstāvēt dzimteni pret uzbrucējiem no Austrumiem (Goebel 2006, 137—138).

Modernā laikmeta kritušo piemiņa ir saprotama un caur memoriāliem, pieminekļiem un citiem kolektīvās atmiņas elementiem klātesoša šodienas Latvijas atmiņas telpā. Šis raksts meklēs atbildi uz jautājumu, kā viduslaiku Livonijā krusta karu laikā kritušos atcerējās pirmsmodernajā laikmetā, vēlajos viduslaikos? Lielākā militārā grupa viduslaiku Livonijā bija Vācu ordeņa vietējais atzars, kuram bija svarīga loma Austrumbaltijas kristianizācijā. Kāpēc Vācu ordenim kā globālai korporācijai bija svarīgi pieminēt Livonijā kritušos brāļus? Kas ir kritušo “piemiņas vietas”? Šim rakstam ir divi mērķi. Viens — iepazīstināt ar viduslaiku mirušo piemiņu — memoriju. Līdz šim latviešu valodā ir trūcis teorētiska memorijas apskata, kas parādītu mirušo piemiņu kā daudzšķautņainu sociālu un reliģisku fenomenu. Otrs mērķis ir piedāvāt vienu gadījuma izpēti, kas parāda memorijas un kolektīvās atmiņas identitāti un vēsturisko apziņu veidojošās funkcijas Vācu ordenī vēlajos viduslaikos.

Mirušo pieminēšana viduslaikos kā kolektīvās atmiņas forma

Kolektīvo atmiņu var vienkāršoti definēt kā kopīgas zināšanas par pagātņi, kas tiek iegūtas caur stāstīšanu, pagātnes tagadniskošanu un savstarpēju komunikāciju (Assmann A. 2006, 29). Mirušie jeb atmiņas par viņiem ir daļa no šīm kopīgajām zināšanām par pagātņi, gan no īsās — laikabiedru un aculiecinieku uzturētās komunikatīvās

GUSTAVS STRENGA

atmiņas, gan arī no garās — tekstos, rituālos, attēlos un pieminēšos un arī institūcijās iekodētās kultūratmiņas (Assmann J. 1992, 52—56, 61). Pēc Aleidas Asmanes (*Assmann*) domām, kultūratmiņas antropoloģiskais kodols ir tieši mirušo piemiņa, jo tuvinieku pienākums katrā kultūrā un laikmetā ir bijis nodot mirušo vārdus saviem pēcnācējiem (Assmann A. 2011, 23). Mirušie kalpo kā būtisks motivators, lai atcerētos pagātņi.

Mirušo piemiņa ir universāla, bet to kā kolektīvās atmiņas formu katrā vēsturiskajā laikmetā nosaka kultūras konteksts. Viduslaikos mirušo piemiņa vai memorija (*memoria*) pastāvēja Rietumu kristietības dotajā reliģiskajā ietvarā; tajā pašā laikā tā bija kas vairāk par reliģiski motivētu darbību. Mirušo piemiņa arī viduslaikos ir daļa no kolektīvās atmiņas fenomena, un tās izpēte var palīdzēt saprast, kā dažādas kopības atcerējās pagātņi un tai piederošos, kā arī to, kā pagātne tika izmantota tagadnes veidošanai.

Memorijas koncepta viens no izveidotājiem, Otto Gerhards Eksle (*Oexle*) uzskata, ka memorija ir “nāves un aizmiršanas pārvarēšana ar atmiņas un atceres palīdzību” (Oexle 1994, 297). Memorija ir fenomēns, kurš Rietumeiropas kultūrā sastopams kopš agrajiem viduslaikiem, vēl pirms šķīstītavas doktrīnas “dzimšanas” 12. gadsimtā (Schmid, Wollasch 1967; Le Goff 1986). Viens no būtiskākajiem agro viduslaiku memorijas avotu veidiem ir klosteros radītas piemiņas grāmatas, dēvētas gan par “atmiņu grāmatām” (*libri memoriales*), gan par “dzīvības grāmatām” (*libri vitae*), kurās pierakstīti simti, dažos gadījumos pat tūkstoši mirušo un arī dzīvo labdaru, mūku, garīdznieku un ar kopienām saistīto laju vārdi (Tellenbach 1988; Schmid, Wollasch 1967; 1975). Mirušie burtiskā veidā tika ierakstīti kādas grupas kolektīvajā atmiņā. Memorijā dažādām rakstītā vārda formām: nekroloģiem, vēsturiskajiem stāstiem (historiogrāfijai), dažādiem piemiņu dibinošiem dokumentiem, liturģiskiem manuskriptiem u.c. ir liela nozīme. Teksts ir informācijas nesējs, bet piemiņa saglabā atmiņu tad, kad teksti tiek lietoti vai arī ja piemiņa tiek īstenota caur rituāliem, piemēram, liturģiju un kopīgu ēšanu, kuru laikā mirušos piemin (Oexle 1982; 1984a). Rituālā dzīvajiem atgādināja par mirušajiem. Gluži tāpat memorijas ietvaros, lai atgādinātu par atcerēšanos, tika

Atceroties kritušos brāļus

radīti pieminekļi un objekti: kapu pieminekļi, baznīcas un to daļas, altārglezņas, portretējoši sienu gleznojumi, liturģiskie priekšmeti (biķeri, ampulas u.c.), altāri un baznīcas soli u.c. Memoriālie pieminekļi un objekti kombinācijā ar memoriālajiem tekstiem un rituāliem rada memoriālo attēlu (*Memorialbild*), kas ir nefizisks mirušā tēls (Oexle 1984b, 387). Līdzekļu loks, caur kuriem memorija manifestējas, ir mainīgs, un kāds medijs, kuram šķietami nav nekāda sakara ar atmiņu, noteiktā kontekstā var iegūt memoriālu funkciju.

Memorijas pētniecība apzināti ir gājusi divus ceļus, pievēršot uzmanību pašam atmiņu pārneses procesam un līdztekus tam arī uzsvērot, ka atmiņas par pagātņi un pagājušo viduslaikos tika pastāvīgi iedzīvinātas tagadnē, padarot pagātņi par klātesošu. Eksle, domājot par mirušo piemiņu, raksta: “Atmiņa un pieminēšana vienmēr nozīmē tagadniskošanu (*Vergegenwärtigung*), tā tagadniskošanu, kas ir attālināts telpā un atdalīts laikā, un [ši tagadniskošana] var attiekties kā uz lietām un notikumiem, tā arī uz personām” (Oexle 1985, 74). Šī Eksles atziņa, lai gan mūsdienu prātam var šķist pārāk nekonkrēta, iemieso sevī vienu no memorijas pamatmērķiem — nojaukt robežas starp pagātņi un tagadni, bijušo un esošo.

Viduslaikos laiks, protams, tika dalīts pagātnē, tagadnē un nākotnē, bet, kā rakstīja Sv. Augustīns, visi šie trīs laiki ir tagadne: “pagātnes tagadne, tagadnes tagadne un nākotnes tagadne.” (Augustīns 2008, 419) Kā parāda Hanss-Verners Gecs (*Goetz*), hronikās vai to ikonogrāfiskajās ilustrācijās valdnieki, lai gan sarindoti pareizā hronoloģiskā kārtībā, tika tēloti kā cits citam līdzīgi, viņu izskatā nekādā veidā neizceļot laikmetu savstarpējās atšķirības (Goetz 2002, 160). Pagātne tika nolikta uz vienas laika ass, gluži kā notikumi tagadnē, un svarīga bija secība, ne laika atstatums, kas šķir dzīvos no mirušajiem. Līdzīgi kā viduslaiku ikonogrāfijā attēlotie dažādos laikmetos dzīvojušie svētie varēja vienlaikus atrasties pie Kristus krusta, tāpat ar memorijas palīdzību visi mirušie un viss pagājušais varēja kādā konkrētā brīdī būt klātesoši tagadnē, un laika distance starp tagadni un pagātņi tam netraucēja.

Klātesamību varēja panākt, piesaucot mirušā vārdu (*Namensnennung*), to skaļi izrunājot (Oexle 1985, 81). Pēc Eksles domām,

GUSTAVS STRENGA

memorijas kontekstā vārds ne tikai ārēji pārstāv pieminēto personu, bet iemieso personas būtību, un līdz ar to vārda klātesamība nozīmē arī personas klātesamību (Oexle 1985, 81). Vārda skaļa izrunāšana kā personas klātesamības panākšana nav raksturīga tikai kristīgās Eiropas viduslaiku kultūrai; senajā Ēģiptē uzskatīja, ka “cilvēks ir dzīvs, ja viņa vārds tiek izrunāts” (Assmann J. 1992, 63).

Viduslaikos klātesamības un pagājušā tagadniskošanas procesā svarīga loma bija liturģijai. Liturģijā, lūdzoties par mirušo dvēselēm, mirušo vārdi tika skaļi izrunāti, panākot viņu klātesamību. Lūgšanām par mirušajiem bija skaidra reliģiska motivācija — panākt šķīstītavā esošo dvēseļu atbrīvošanu no šķīstījošajām mokām un to pēc iespējas ātrāku nonākšanu debesīs (Angenendt 1984, 79—199). Tomēr lūgšanas par mirušajiem nevar uzskatīt tikai par reliģisku darbību; tā bija kā mnemotehniska mirušo vārdu atsaukšana atmiņā. Vārdi, kas bija pierakstīti nekrologos, mirušo sarakstos, liturģisko grāmatu kalendāros vai citos medijos (Oexle 1976, 70—95), lūgšanu laikā tika atgādināti plašākai publikai, aktualizēti un tādā veidā saglabāti komunikatīvajā atmiņā. Līdz ar to dievkalpojumi un lūgšanas, kurās piemin mirušos, ir jāuzskata gan par reliģiskiem, gan arī par atmiņas rituāliem, kuru ietvaros to dalībnieki ieguva zināšanas par pagātņi.

Viduslaiku mirušo piemiņa ir fenomens, kurā reliģiozitāte un atmiņa savienojas. Tomass Šilps (*Schilp*) norāda, ka viduslaiku mirušo piemiņa sevī apvieno cerības par nezināmo cilvēka dvēseles pēcnāves likteni ar kultūratmiņu, kas veido identitāti, parādot, ka indivīds ir daļa no kopības, kas apvieno pagātnē, tagadnē un nākotnē dzīvojošos (Schilp 2008, 24). Mirušo piemiņa izmanto komunikatīvo atmiņu, kura ilgst 3—4 paaudzes, 80—100 gadus, jo tā balstās aculiecinieku atmiņās un oralitātē, bet vienlaikus mirušo piemiņa izmanto arī tekstos, attēlos un rituālos kodificēto kultūratmiņu (Assmann J. 1992, 52—56, 61). Kultūratmiņas klātesamība gan nenozīmē, ka mirušo piemiņa ir mūžīga. Arī kodificētā atmiņa var tikt “arhivēta”, izņemta no aprites vai apzināti iznīcināta. Pat ja mirušā vārds ir pierakstīts kādā grāmatā vai uz kapakmeņa, nevienam to nelasot, neizrunājot un rituāli nepieminot, mirušais tiek aizmirsts.

Atceroties kritušos brāļus

Gluži tāpat kā kopīga atcerēšanās vispār, arī mirušo pieminēšana viduslaikos ir jāuzskata par sociālu praksi, rīcību, kura radīja un ietekmēja sociālas attiecības starp dzīvajiem, kā arī starp dzīvajiem un mirušajiem (Oexle 1984a, 402). Memorijas uzmanība bija vērsta uz pagājušo un aizgājušajiem, bet tā veidoja dzīvo dzīves un viņu attiecības. Eksles izpratni par memoriju kā sociālu praksi var paplašināt, apgalvojot, ka mirušo piemiņa, tāpat kā kopīga atcerēšanās veido, ietekmē un nosaka sociālo realitāti (Schwartz 2000, 18). Eksle uzsver, ka mirušie līdz pat 18. gadsimtam nezaudēja savu personas sociālo statusu un cilvēki arī pēc nāves bija tiesību subjekti un personas, ar kurām var uzturēt attiecības (Oexle 2011, 188). 18. gadsimta beigas un modernitātes sākums ir robežšķirtne, bet, jau sākot ar 14. un 15. gadsimtu, memorijas kā sociālas prakses un domāšanas formas nozīme Rietumeiropas sabiedrībā pakāpeniski samazinājās (Oexle 1984b, 387). Pēc Eksles domām, tieši epidēmiju, galvenokārt mēra, izraisītā ilglaicīgā augstā mirstība 14. gadsimta vidū ir brīdis, kurā sākas lēna dzīvo un mirušo nošķiršana (Oexle 1983, 65).

Viena no Eksles būtiskākajām atziņām ir tā, ka mirušo piemiņa ir “totāls sociāls fenomens”, kurš ietekmē ne tikai reliģiju, bet visas dzīves jomas: ikdienas dzīvi, filozofiju, mākslu un mūziku, vēstures rakstīšanu, tiesības, ekonomiku, sociālās attiecības un rīcību (Oexle 1994, 301; Schilp 2008, 22). Lai uzturētu ilglaicīgu liturģisko piemiņu, bija nepieciešami finansiālie resursi, piemiņas saglabāšanas nodrošinājumam izmantoja juridiskus instrumentus, hronikas un citi vēstures rakstīšanas žanri pārvērta komunikatīvo atmiņu par personu kultūratmiņā, memoriālajā liturģijā izmantoja mūziku, bet piemiņas vizuālai iemūžināšanai radīja arhitektūras un mākslas objektus — kapelas, altārglezņas un kapu pieminekļus. Līdz ar to mirušo piemiņa bija kolektīva darbība, kas ietekmēja tās dzīves jomas, kurām ar nāvi un mirušajiem šķietami nav nekādas saistības.

Daļa no “totalitātes” ir vēl kāds memorijas aspekts. Dāvināšana kā sociāla rīcība bija būtiska daļa no viduslaiku mirušo piemiņas, un memorijas motivēta reciprocitāte nozīmēja pastāvīgu un ilglaicīgu apmaiņu ar materiāliem un garīgiem resursiem. Pēc Eksles domām, mirušo piemiņa ir daļa no Marsela Mosa (*Mauss*) definētās “dāvanu

GUSTAVS STRENGA

ekonomikas” — tajā darbojas devējs, kurš kā dāvanu sniedz kādu materiālu vērtību — naudu, īpašumu vai vērtīgus priekšmetus — un saņēmējs, kurš kā “pretdāvanu” piedāvā lūgšanas par dāvinātāja un viņam piederīgo dvēselēm (Mauss 1990; Oexle 1976, 87; Borgolte 1993, 12). Ar dāvanu apmaiņu memorija radīja ilglaicīgas juridiskas un sociālas attiecības starp indivīdiem, to pēctečiem un grupām. Visbiežāk šī dāvanas forma bija dibinājums (*Stiftung*), uz nākotni vērsts mantisks ieguldījums (zemes vai kāda cita materiāla resursa lietošanas tiesību nodošana), kura mērķis bija mūžīgas saites starp labdari un pretdāvanas sniedzējiem — lūdzējiem (Borgolte 1994). Šī forma izpaudās klosteru kopienu un to dibinātāju attiecībās, kuras tika pārmantotas no paaudzes uz paaudzi; monastiskās kopienas pieminēja klostera dibinātājus un labvēļus, kā arī viņu dzimtas vairāku gadsimtu garumā. Šo lūdzēju — “pretdāvanas” devēju lomu bieži ieņēma ne tikai dažādas garīgās kopienas vai individuāli mūki/mūķenes, bet arī individuāli nabagi vai nabagu grupas. Lai panāktu nabagu dalību mirušo piemiņā, elite un kopienas viņus iesaistīja rituālos mielastos, kuros viņi simbolizēja, piemēram, mirušos kādas garīgās kopienas dalībniekus; nabagu lūgšanas par kāda augstdzimuša mirušā dvēseli centās iegūt, dalot dažādas dāvanas — ēdienu un apģērbu (Wollasch 1975). Viduslaikos mirušo piemiņa un dvēseles pestīšana motivēja indivīdus nodarboties ar labdarību.

Mirušo piemiņa viduslaikos nodrošināja grupu ilgtspēju un kontinuitāti. Kā kolektīvās atmiņas forma memorija lika grupai sevi atcerēties un apzināties. Mirušo piemiņas pētnieki uzskata, ka memorija ir “atmiņa, kas veido kopību” (*Gedächtnis das Gemeinschaft stiftet*) (Schmid 1985, 7—8). Tā ir kopība, kas apvieno ne tikai dzīvos, bet arī dzīvos ar mirušajiem. Viduslaikos šīs abas kopības — dzīvos un mirušos — uztvēra kā daļu no vienota veseluma (Schmid, Wollasch 1967). Šī kopības veidošanas funkcija bija būtiska viduslaiku grupu un institūciju: garīgo un militāro ordeņu, garīgo kopienu, pilsētu rāšu, ģilžu, amatnieku un garīgajām brālību u.c. pastāvēšanai un identitātei. Atceroties mirušos priekšgājējus un viņu darbus, tātad apzinoties kopīgo pagātņi un vēsturi, bija iespējams veidot grupas identitāti un kopības apziņu tagadnē un sevi prezentēt apkārtējiem (Oexle 1982,

Atceroties kritušos brāļus

333; 2011, 189—190). Viduslaiku kontekstā grupām bija svarīgi pierādīt savu senumu un ilglaicīgumu un mirušie bija vēstures stāsta centrs, atskaites punkti vēsturiskās turpinātības līnijā, uz kuriem pastāvīgi atsaukties (Oexle 1983, 34). Eksle vēstures atcerēšanos caur mirušajiem dēvē par vēsturisko memoriju (*historische Memoria*), kura bija atšķirīga, bet vienlaikus tuva piemiņai kā sociālai praksei (Oexle 1985, 75). Vēsturiskā memorija visspilgtāk ir redzama historiogrāfijā, ar kuras palīdzību pagātne un mirušie tika saglabāti tās grupas atmiņā, kura vēsturiskos tekstus rakstīja.

Caur mirušo piemiņas prizmu ir iespējams analizēt varu un varas attiecības pirmsmodernajās sabiedrībās. Mirušo piemiņai bija būtiska loma politiskās varas leģitimitātes un varas pārneses no paaudzes uz paaudzi nodrošināšanā; Jans Asmans, balstoties uz seno sabiedrību piemēriem, uzsver, ka jebkurai “varai ir nepieciešama izcelsme” (*Herrschaft braucht Herkunft*) (Assmann J. 1992, 71). Turklāt piemiņa varas leģitimitātes nodrošināšanā darbojas gan retrospektīvi — apzinoties senčus un viņu vietu pagātnē, gan arī prospektīvi — tagadnē ietekmējot atmiņu nākotnē, ceļot pieminekļus, radot tekstus un veidojot rituālus, tādējādi nodrošinot dinastiju ar varas leģitimitāti nākotnē (Assmann J. 1992, 71).

Eksle uzskata, ka bez memorijas nevarēja pastāvēt aristokrātija. Mirušo piemiņa nodrošināja aristokrātijas iespēju sevi izcelt citu sociālo grupu vidū, pierādot savu īpašo varas īstenotāju statusu (Sauer 1993). Katra dižciltīgo nākamā paaudze kļūst “aristokrātiskāka”, jo priekšteču līnija, līdz ar to arī leģitimitātes līnija, kļūst garāka (Oexle 1995a, 37). Turklāt caur saviem pēcnācējiem pagātnē dzīvojušie senči bija klātesoši tagadnē, un otrādi, tagadnē dzīvojušie apzinājās, ka ir priekšteči saviem pēcnācējiem (Kellner 2004, 125). Mirušo pieminēšana viduslaikos ir daļa no savas genealoģiskās ģimenes, dzimtas, grupas vai institūcijas apzināšanās, kuras mērķis bija noskaidrot un uzturēt skaidru dižciltības, varas, īpašuma un privilēģiju pārmantošanas līniju, un tā sevi arī ietvēra skatu uz varas vai pēctecības pārmantojamību nākotnē.

Viens no viduslaiku memorijas uz nākotni vērstajiem uzdevumiem bija veidot un saglabāt slavu (lat. *fama*). *Fama*, no vienas puses, bija

GUSTAVS STRENGA

indivīda labā reputācija, no otras, tas bija mērķtiecīgi veidots publiskais tēls (Asmann A. 2011, 28—39; Fenster, Smail 2003). Šis slavas uzdevums bija būt pārļaicīgai, tā veidojās vai tika veidota indivīdam, vēl dzīvam esot, un tai bija jāturpinās arī pēc nāves (Oexle 1995b). Lai slavu padarītu ilglaicīgu, abās fāzēs, dzīves laikā un arī pēc nāves, tās veidošanā tika darbināti atmiņas instrumenti — radīti stāsti (mutiski un rakstiski), mākslas darbi un rituāli. Īpaši šī pārļaicīgā slava bija nozīmīga politiskās turpinātības un leģitimitātes kontekstā, un tas bija ne tikai kāda konkrēta indivīda (valdnieka, abata, bīskapa, mestra, rātskunga u.c.), bet arī ar viņu saistītās grupas uzdevums rūpēties par to (Oexle 1998, 340, 343). Slavu var uzskatīt par tagadnē radītu, ar memorijas palīdzību saglabātu, nākotnē lietojamu leģitimitātes resursu, kura radītāji nekad nezināja, kā viņu pēcteči to izmantos.

Memorija ir fenomens, kurš visu viduslaiku gaitā saglabāja savu sociālo un reliģisko nozīmību, bet memoriju, protams, ietekmēja protestantiskā reformācija 16. gadsimta sākumā. Reformācija nav memorijas beigas, jo būtiska daļa Eiropas saglabā savu garīgo vienību ar Romu un arī protestantisms adaptēja memoriju savai izpratnei. Reformācijas teologi atmēta priekšstatus par šķīstītavas pastāvēšanu, līdz ar to nozīmi zaudēja lūgšanas par mirušajiem un notika distancēšanās no mirušajiem, piemēram, kapsētas pārceļot ārpus pilsētas mūriem, kā tas notika daudzās Vācijas pilsētās 16. gadsimta sākumā (Koslofsky 2000, 40—47). Tomēr, pēc īsa un vardarbīga vecā reliģiskā kulta un ar to saistītās mirušo piemiņas nolieguma un memoriālo mākslas objektu iznīcināšanas, daudzās Ziemeļeiropas pilsētās, arī protestantu kultūrā mirušo piemiņa tika turpināta (Oexle 2011). Īpaši būtiska loma memorijai bija agro jauno laiku valdnieku un ietekmīgu tirgotāju politiskajā reprezentācijā, kā arī reformācijas galveno īstenotāju, piemēram, Martina Lutera (*Luther*) un Filipa Melanhtona (*Melanhton*), tēlu veidošanā (Zajic 2004; Oexle 2011, 208—215). Kā jau iepriekš minēts, līdz 18. gadsimta beigām mirušie un viņu piemiņa pakāpeniski zaudēja savu nozīmi Rietumeiropas kultūrā un arī tās loma kolektīvajā atmiņā mazinās (Oexle 1983, 65—77). Modernitātei atnākot mirušie tika izstumti no pilsētu mūriem un daļēji arī no dzīvo dzīvēm.

 Atceroties kritušos brāļus

Memorija ir semantiski ietilpīgs un savās izpausmēs daudzveidīgs fenomens, un tas šeit var tikt atspoguļots tikai daļēji. Mirušo piemiņa viduslaikos sevī apvieno šķietami atšķirīgas lietas: a) reliģisku priekšstatu un darbību sistēmu, kuras mērķis ir panākt pēc iespējas ātrāku dvēseles nonākšanu debesīs, atbrīvojot to no šķīstītavas ciešanām; b) kolektīvās atmiņas formu, kuras mērķis bija saglabāt dzīvo saikni ar mirušajiem un pagātni, kā arī nodrošināt pēcnācējus ar atmiņām; c) sociālu praksi un rīcību, kas ietekmē attiecības starp dzīvajiem un uztur dzīvo—mirušo attiecības.

Vācu ordenis, memorija un Livonija

Vācu ordenis ieradās Livonijā (mūsdienu Latvijā un Igaunijā) četrus gadus desmitus pēc krusta karu sākuma Baltijā. Iemesls Vācu ordeņa ienākšanai Livonijā un atsevišķa atzara izveidei bija 1202. gadā dibinātā Zobenbrāļu ordeņa (*Fratres militiae Christi Livoniae*) piedzīvotā sagrāve kaujā pie Saules 1236. gadā, pēc kuras tas tika inkorporēts Vācu ordenī (Benninghoven 1965, 321—353). Paša Vācu ordeņa (*Ordo fratrum domus Sanctae Mariae Teutonicorum Ierosolimitanorum*) vēsture aizsākās Trešā Krusta kara laikā 1190. gadā, Akonas pilsētas aplenkuma laikā, kad Libekas un Brēmenes tirgotāji nodibināja hospitāli no vācu zemēm nākušajiem krusta karotājiem; astoņus gadus vēlāk hospitālis pārtapa par ordeni (Boockmann 1981, 28—37; Militzer 1999, 10—12; Urban 2003, 11—13; Brünjes 1997, 210—214). Ordeņa galvenais mērķis bija ar ieročiem rokās cīnīties pret pagāniem un neticīgajiem. Tomēr Vācu ordenis nebija armija, kurai būtu tikai militāri uzdevumi. Ordenis bija viduslaiku kontekstā “globāls” institūciju un pārvaldāmo teritoriju tīkls, kas sniedzās no Svētās Zemes austrumos (līdz 1291. gadam), līdz Sicīlijai dienvidos, Spānijai rietumos un Livonijai ziemeļos (Milicers 2009, 47—131). Visur, kur ordenis atradās, tas bija iesaistīts sociālās, politiskās, reliģiskās, kultūras un ekonomiskās aktivitātēs (Mentzel-Reuters 2013; Toomaspoeg 2007). Ordeņa galvenie atbalsta punkti bija Vācu impērijā, no kurienes arī tika rekrutēta lielākā daļa tā biedru; ordeņa pastāvēšanas

GUSTAVS STRENGA

agrīnajā posmā ordenī tika uzņemti arī daži libieši, prūši, poļi, zviedri un itāļi (Militzer 1991, 9).

Viduslaikos ordenis bija no Vācu impērijas zemēm nākušū aristokrātu kopība, kurā varēja iestāties, pierādot savu dižciltību (Mol 1999, 122—123). Ordenis bija, pirmkārt, garīga kopiena, kuras dalībnieki bija nodevuši paklausības, šķīstības un nabadzības solījumus (Milicers 2009, 22). Vācu ordeni var definēt kā homosociālu grupu — kolektīvu, kurā vīrieši kopā dzīvo, kopā lūdzas un kopā cīnās (Lazda-Cazers 2009, 187). Turklāt šādā karavīru-mūku grupā bija svarīgi arī apzināties savus priekšgājējus, kuri cīņās ir gājuši bojā, jo mirušo priekšgājēju pieminēšana nostiprināja ordeņa kā institūcijas leģitimitāti (Strenga 2013, 154).

Cīņās ar pagāniem Livonijā 13. gadsimtā Vācu ordenis cieta vairākas sakāves un zaudēja daudzus savus brāļus. Ordeņa spēki tika sakauti 1260. gadā kaujā pie Durbes, Kurzemē, un Livonijas atzars cieta būtiskus zaudējumus kaujās 1262., 1270., 1279., un 1287. gadā, zaudējot savus līderus — mestrus (Atskaņu hronika 1998, rindas 5677—5686, 7952—7961, 7985, 8530—8535; 10952). Neskatoties uz sakāvēm, ordeņa Livonijas atzars vienmēr spēja atgūt savu militāro un politisko spēku, līdz tas triumfēja cīņā pret pagāniem Livonijā, 1290. gadā iekarojot pēdējo pagānu atbalsta punktu — Zemgali (Christiansen 1980, 99; Jähnig 2011, 40—41; Militzer 2012, 80).

Kā jebkurai grupai, Vācu ordenim bija svarīgi ne tikai politiskie un militārie mērķi — tam bija svarīgi uzturēt savu identitāti cauri gadsimtiem un dažādām pārmaiņām. Krusta kari beidzās, ordenim izdevās pakļaut pagānus vai arī tie paši kļuva par kristiešiem, kā lietuvieši, un Vācu ordenim, sākot ar 14. gadsimtu, bija būtiski atcerēties savas vēsturiskās pieredzes cīņā ar pagāniem vai shizmatīkiem, jo šīs atmiņas atgādināja par ordeņa sākotnējo misiju. Pagātnei un mirušo piemiņai piemita identitāti veidojošs potenciāls, un ordeņa pieredzes krusta karu laikmetā bija Vācu ordeņa centrālā identitātes ass. Pieredze krusta karos Livonijā un citur varēja kalpot par daļu no izcelsmes mīta (*Ursprungsmythos*), kas kā atsaucē uz grupas sākumiem tālu pagātnē ļāva grupas pastāvēšanu leģitimizēt tagadnē (Assmann 1992, 76; Althoff 1998, 86). Būtisko pagātnes atcerēšanās un

 Atceroties kritušos brāļus

memorijas lomu ordeņa ikdienā parāda Vācu ordeņa lūgšana, kura bija katra tā statūtu manuskripta ievadā un kuru skaitīja ikreiz, kad brāļi satikās uz kādas ordeņa institūcijas sanākumi. Livonijas atzarā 15. gadsimtā izmantotā lūgšana sākās ar vārdiem: “Dārgie brāļi, lūdzieties par visiem brāļiem, kas ir krituši vai miruši šajā ordenī no laikiem kopš ordenis ir dibināts, Dievs zina viņu vārdus [...]”² (tulkojums no lejasvācu val. — G. S.) (Perlbach 1890, 132). Kritušie brāļi, visbiežāk anonīmi, bija klātesoši ordeņa ikdienā arī gadsimtus pēc tam, kad krusta kari bija beigušies.

Mēs salīdzinoši maz zinām par Vācu ordeņa pieminēšanas praksēm un rituāliem. No Livonijas atzara ir saglabājušies maz avotu, kuri vēstītu par to, kā ordenis vēlajos viduslaikos Livonijā pieminēja savus krusta karu laikā kritušos brāļus. Lielākā daļa mums pieejamo tekstu, kuru mērķis bija saglabāt Livonijā kritušo ordeņbrāļu piemiņu, tika vai nu radīti vai arī, pat ja radīti Livonijā, tad lietoti ārpus tās — ordeņa institūcijās Vācu impērijā un Prūsijā. Šeit es vēlos parādīt, kā viena konkrēta Livonijā 13. gadsimtā notikusi kauja un tajā kritušie ordeņbrāļi iekļāvās visa Vācu ordeņa mirušo piemiņā 14. un 15. gadsimtā.

Durbes kauja kā Vācu ordeņa atmiņas vieta (*lieu de mémoire*)

Franču vēsturnieks Pjērs Norā (*Nora*) ar savu atmiņas vietu (*lieu de mémoire*) un atmiņas vides (*milieu de mémoire*) koncepciju vēlējās iezīmēt procesus, kuri norisinās modernajās sabiedrībās, kad kolektīvā atmiņa pārklājas ar vēstures radītiem priekšstatiem par pagātņi (Nora 1989). Vēsturnieks Kaspars Zellis Norā ideju ir veiksmīgi latviski formulējis, rakstot, ka atmiņas vietas “ir tās vietas kolektīvajā

² “Leven broder, byddet ock vor alle de brodere, de geslagen zynt oder vorstorven uth demme orden van der tydt, dat de orde erst gestichtet wort, Got wet al yr namen wal. [...]”. Lūgšanas teksts ir no 15. gadsimta ordeņa statūtu manuskripta, kurš piederēja kādai nezināmai Vācu ordeņa Livonijas atzara institūcijai un šobrīd atrodas Linšēpingas (*Linköping*) Diacēzes un Lēņa bibliotēkā (Stiftsoch Landsbiblioteket, Linköping, manuskript H 33) Zviedrijā.

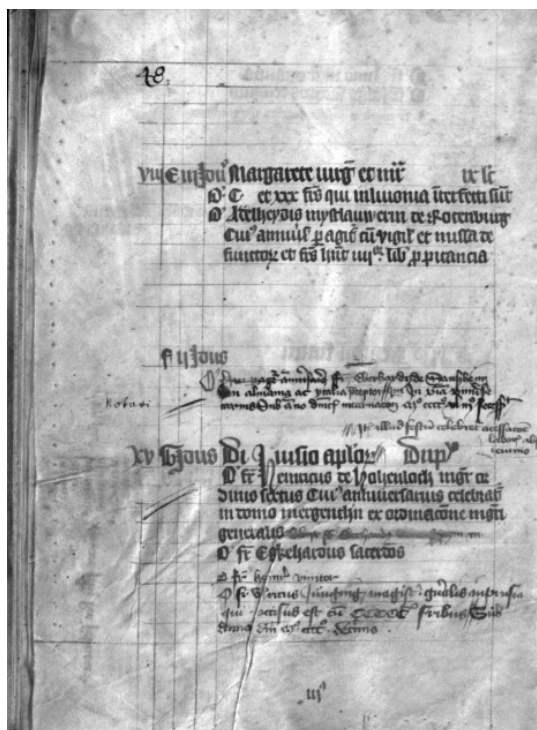
GUSTAVS STRENGA

atmiņā, kur atmiņa kristalizējas, un izdala tos problēmjautājumus, kas liek apzināties atmiņas neviennozīmību, tajā pašā laikā saglabājot vēsturiskās kontinuitātes izjūtu.” (Zellis 2014, 106) Atmiņas vietas var būt gan esošas vai zudušas ģeogrāfiskas vietas, notikumi, reālas vai iedomātas personas, jēdzieni, idejas, arhitektūras vai mākslas objekti; pats Norā ar kolēģiem Francijā kā atmiņas vietas ir identificējis: Marseljēzu, Žannu d’Arku, Eifeļa torni, Dekartu, Francijas karaļa galmu u.c. personības, vietas vai parādības (Nora 1996—1998). Norā atmiņas vietas ir formulējis kā modernitātes fenomenus, kuri rodas atmiņas un vēstures (akadēmiskas disciplīnas) mijiedarbības rezultātā (Nora 1989, 12). Par spīti šīs koncepcijas piesaistei noteiktam laikmetam, arī viduslaikos ir atmiņas, kuras kristalizējas: tiek izplatītas, pārstrādātas, attīstītas, bet tomēr atsaucas uz vienu un to pašu notikumu, vietu vai parādību. Arī viduslaikos bija atmiņu vietas (Schneidmüller 2002; Moeglin 2002).

Durbes kauja notika 1260. gada 13. jūlijā, Kurzemē. Šajā kaujā ordeņa Livonijas atzars kopā ar zviedru un dāņu sabiedrotajiem cīnījās un cieta sakāvi pret lietuviešiem, žemaišiem un kuršiem³ (Lückerrath 1986, 1471—1472; Vaivada 2011; Stepiņš 1967; Elertas 2011; Zeļenkovs 2002). Šī sakāve bija viena no tumšākajām lapaspusēm ordeņa vēsturē un ir salīdzināma ar ordeņa sagrāvi pusotru gadsimtu vēlāk, 1410. gadā Tannenbergas kaujā (Paravicini, Petrauskas, Vercamer 2012; Tumler 1954, 293). Ziņas par kritušo skaitu dažādās hronikās un nekrologos atšķiras, bet tas svārstās starp 130 un 200 ordeņbrāļiem (Atskaņu hronika 1998, rinda 5657; Perlbach 1877, 365; Mergentheimas nekrologs, fol. 48; Vartberge 2005, 33). Tādai grupai kā Vācu ordeņa Livonijas atzars, kurā bija ne vairāk kā 200 brāļu, šis bija būtisks trieciens (Militzer 1994, 272). Turklāt ordenis kaujā zaudēja līderi — mestru Burhardu no Hornhauzenas (*Burkhard von Hornhausen*) (Fenske, Militzer 1993, Nr. 440). Kaujai bija arī būtiskas politiskas sekas: lietuviešu atkrišana no kristietības, kā arī prūšu (1260—1274) un kuršu (1260) sacelšanās (Wittram 1973, 24; Christiansen 1980, 99; Milicers 2009, 121—122). Nav zināms, kur mirušie

³ Kurši kaujas laikā no ordeņa karaspēka pārgāja lietuviešu un žemaišu pusē.

Atceroties kritušos brāļus



Mergentheimas nekrologa 14. gadsimta vidus ieraksts par Durbes kauju (1260; kreisā pusē augšā) un 15. gadsimtā veiktais ieraksts par Tannenbergas kauju (1410; kreisā pusē apakšā). *Nekrolog und Anniversar des Deutschordenshauses Mergentheim aus der Mitte des 14. Jahrhunderts*. Landesarchiv Baden Württemberg, Abt. Stadtarchiv Ludwigsburg (StAL) B 279 II U 1, p. 48–49.

ordeņbrāļi tika apbedīti, bet, visticamāk, viņi atdusas vietu rada kaujaslauka tuvumā, kurš vēlāk nekļuva par fizisku piemiņas vietu.

Durbe ir šīs korporācijas atmiņas vieta, jo atmiņas par to bija cieši ieaustas ordeņa atmiņas faktūrā, proti, Durbe tiek pieminēta vairākos ordeņa komemoratīvajos tekstos (nekrologos) un būtiskos historiogrāfiskos tekstos, kuri vēlajos viduslaikos ir tikuši lietoti rituālos

GUSTAVS STRENGA

un atmiņas saglabāšanā ordeņa institūcijās ārpus Livonijas un ar ordeni saistītās grupās pašā Livonijā. Durbes kauja un tajā kritušie brāļi tiek pieminēti divos senākajos (sākti 14. gadsimtā) Vācu ordeņa nekrologos Impērijas balijās, kuri ir saglabājušies — Altenbīzenes (*Alden Biesen*) (šodien Beļģija) un Mergentheimas (*Mergentheim*) (Bādene-Virtemberga, Vācija) (Perlbach 1877, 365; Mergentheimas nekrologs, fol. 48), kā arī 15. gadsimta Bernes (*Bern*) un Hickirhes (*Hitzkirch*) (abas Šveice) nekrologos (Perlbach 1877, 361—363; Hickirhes nekrologs, 144). Kauja un kritušie bija aprakstīti arī Vācu ordeņa hronikās: Livonijas Atskaņu un Vartberges hronikās, kā arī Prūsijā radītajā Dusburgas Pētera hronikā (Atskaņu hronika 1998, rindas 5582—5586; Vartberge 2005, 33; Töppen 1861, 97); kauja ir pieminēta arī tā saucamajās Daugavgrīvas annālēs (*Annales Duna-mundenses*), kuras tapušas 14. gadsimta vidū un piederīgas Daugavgrīvas cisterciešu historiogrāfiskajai tradīcijai (Schmidt 1939/1940, 284—286; Höhlbaum 1883, 612—615), kā arī Skandināvu Ērika hronikās (*Erikskrönikan*), kas nav tieši saistītas ar Vācu ordeni. Šie daudzie pieminējumi tekstos, kas ir radīti, lai uzturētu memoriju vai lai saglabātu atmiņas par vēsturiskiem notikumiem, liek domāt, ka pieminēšanas prakse ir bijusi plaša.

Visi šie teksti tieši vai netieši atsaucas uz Durbi, bet veids un, iespējams, arī atmiņu saturs, atšķiras. Altenbīzenes nekrologs netipiski izvērsti nosauc kritušos kristiešu karaspēka līderus un arī min iemeslus, kāpēc viņi ir upurējuši savu dzīvību. Nekrologs vēstīja, ka 13. jūlijā (gads netiek norādīts) tika nogalināts Livonijas mestrs Burhards no Hornhauzenas (tekstā — *Borgardus de Horenhusen*) un līdz ar viņu 136 brāļi, kā arī “hercogs (*dux*) Karls (*Dominus Karolus*) no Zviedrijas ar visu savu ģimeni (*familia*) [karadraudzi]”, un daudzi citi ir krituši “kristiešu karā (*in conflictu christianorum*) Jēzus Kristus vārdā”⁴ (Perlbach 1877, 365). Citi komemoratīvie un historiogrāfiskie teksti daudz lakoniskāk atsaucas uz Durbi. Burharda vārds

⁴ “3. Id. (13. Juli) eodem die fuit occisus magister Lyfonie frater Borgardus de Horenhusen et cum eo centum et XXXVI fratres, et Dominus Karolus dux de Sweden cum tota familia sua et multi alii obierunt in conflictu christianorum in nomine Jhesu Christi.”

Atceroties kritušos brāļus

neparādās citos komemoratīvajos tekstos, kā, piemēram, Mergentheimas nekrologā, kurā ir minēts, ka 13. jūlijā nomira 130 brāļi, kuri tika nogalināti Livonijā,⁵ vairāk neko par kauju nepasakot (Mergentheimas nekrologs, fol. 48). Arī Hickirhes un Bernes nekrologu Durbi pieminošajos ierakstos mestra vārds nav klātesošs. Tāpat Daugavgrīvas annālēs ir tikai minēts,⁶ ka 1260. gadā svētās jaunavas Marga-rētas dienā Durbē ir notikusi kauja, un līdzīgi arī 14. gadsimta beigās tapušajā Vartberges hronikā kritušo līderu vārdi neparādās (Schmidt 1939/1940, 285; Vartberge 2005, 54).

Lai gan viņa vārds ir noklusēts vairākos nekrologos un vēsturiskajos naratīvos, mestram Burhardam ir svarīga loma Durbes kaujā kā atmiņas vietā. Atskaņu hronika ataino Burharda nāvi un arī parāda viņa memoriju (Atskaņu hronika 1998, rindas 5677—5686). Mestrs Burhards un citi pie Durbes kritušie brāļi tika cildināti kā varoņi (vidusaugšvācu — *helt*) un viņu nāves tika attēlotas kā mocekļa (*martir*) (Atskaņu hronika 1998, rindas 5646—5649). Pats Burhards hronikā tiek raksturots kā varonīgs/vīrišķīgs (*degen*) un šķīsts (*erkorn*) vīrs, kurš ir bijis mestrs trīs ar pusi gadus (Atskaņu hronika 1998, rindas 5678, 5684—5685). Lai gan Burharda dalība kaujā tiek pieminēta vien pāris rindiņās, Hartmuts Kuglers (*Kugler*) uzskata, ka hronists, aprakstot kauju un tās sekas, nebija tik daudz ieinteresēts parādīt politisko kontekstu, bet patiesībā vēlējās vērst uzmanību uz pašu mestru (Kugler 1993, 26). Turklāt, kā raksta Kuglers, parasti aprakstot mestru darbību, hronists viņus tēlo anonīmi, dēvējot par *mester*, kā viņš to dara, atainojot tā paša Burharda nāvi (*Bij mestram jācieš mocekļa, tāpat pusotram simtam brāļu* (tulkojums — V. Bisenieks) (Atskaņu hronika 1998, rindas 5655—5666), tomēr pašās kaujas apraksta beigās hronists mestru nešaubīgi izceļ, saucot vārdā (Kugler 1993, 26). Burharda pieminēšana kaujā ir noslēgums vairāk kā tūkstoš rindu garam viņa labo un drosmīgo darbu aprakstam, un tā ir daļa no literārās programmas, kuras uzdevums bija veidot Burharda pēcnāves slavu (*fama*) (Atskaņu hronika 1998, rindas 4405—5595).

⁵ “Obierunt C et XXX fratres, qui in Livonia interfecti sunt.”

⁶ “Anno domini 1260 dimicatum est in Durben in die beate Margarete virginis.”

GUSTAVS STRENGA

Kuglers uzskata, ka hronikas īsā atsauce uz Burharda nāvi kaujā pie Durbes ir iekļauta ar mērķi veidot Burharda memoriju (Kugler 1993, 26).

Livonijas Atskaņu hronika ne tikai veidoja un uzturēja Burharda memoriju, bet arī atsaucās uz pašu kauju. Kuglers apgalvo, ka tekstā Burharda vārds tika savienots ar kaujas vietas vārdu, tātad — Durbi. Šī vietvārda un personvārda savienošana arī Atskaņu hronikā kalpoja mnemotehniskiem mērķiem; līdzīgs princips tika lietots antīkā laikmeta atcerēšanās mākslā (*ars memorativa*), kurā “vietas” (*loci*) tika savienotas ar “attēliem” (*imagines*) (Yates 1966, 21—30; Kugler 1992, 98—102). Šī vietas un personas kombinācija palīdzēja uzturēt atmiņas par Durbes kauju un kritušo mestru Burhardu. Tādējādi hronika, aprakstot kauju, veica divējādu funkciju — veidoja mestra piemiņu un vienlaikus arī konstruēja sakāvi pie Durbes kā daļu no kopējās, visa Vācu ordeņa atmiņas.

Burharda piemiņa veidojās divu atmiņu uzturošo teksta veidu — komemoratīvo tekstu (nekrologu) un historiogrāfisko tekstu (hroniku) — sazobē. Viduslaikos nekrologa, kurš bija kalendāra formā veidots mirušo saraksts, informāciju izmantoja katru gadu no jauna, lietojot to kā informācijas avotu liturģijas svinēšanā, un tam bija būtiska atbalsta funkcija atmiņu uzturēšanā (Neiske 1997, 98). Nekrologi bija kādas konkrētas kopienas liturģiskās ikdienas aprītē, līdz ar to vārds nekrologā nozīmēja mirušā klātesamību visos svarīgākajos liturģiskajos rituālos. Tomēr pretēji historiogrāfiskajiem tekstiem, katrs nekrologs bija unikāla informācijas vienība, kas atšķīrās no citiem nekrologiem, un tās lietotāji bija tikai konkrētas, skaitliski nelielas kopienas dalībnieki.

Arī hronikas kā vēsturiskie naratīvi veica palīgfunkcijas personas memorijas uzturēšanā. Pirms vēstures kā modernas zinātnes disciplīnas dzimšanas 19. gadsimta sākumā vēsture vai drīzāk stāsti par pagātņi bija daļa no atmiņas. Aleida Asmane apgalvo, ka visas agrīnās vēstures rakstīšanas formas, kā antīkās, tā viduslaiku, apvieno viens mērķis — rakstot vēsturi saglabāt atmiņas par pagātņi (Assmann A. 2005, 176). Arī viduslaiku historiogrāfijas pētnieks Francs-Jozefs Šmāle (*Schmale*) uzsver, ka vēstures rakstīšanas galvenais uzdevums bija nodrošināt identitāti veidojošu un saglabājošu saikni starp dzīvajiem

Atceroties kritušos brāļus

un nākotnē dzīvojošajiem ar pagājušo (Schmale 1985, 144). Atskaņu hronikas kontekstā ir skaidrs, ka hronika nebija tikai ordeņa pagātnes atstāsts, bet ordeņbrāļi tajā smēlās informāciju par pieminamajiem priekštečiem un iedzīvināja viņu memoriju. Piemēram, Prūsijā 15. gadsimtā Livonijas Atskaņu hronikas manuskripti atradās vairāku ordeņa piļu sakristejās līdzās liturģiskajām grāmatām, vietā, kur priesteri gatavojās liturģijai un mirušo pieminēšanai (Päsler 2003, 157—158).

Vācu ordeņa komemoratīvie un historiogrāfiskie teksti, kuri vēsta par Durbes kauju, pieder dažādiem atmiņu un piemiņas kodifikācijas un iedzīvināšanas posmiem. Pirmais posms ir brīdis, kurā komunikatīvā atmiņa, kodificējot to tekstos, tiek transformēta par kultūratmiņu. Vecākie Durbi pieminotie komemoratīvie un historiogrāfiskie teksti ir tapuši 40—90 gadus pēc notikuma, brīdī, kad parasti šāda atmiņu transformācija notiek (Assmann 1992, 50—51); Atskaņu hronika ir sarakstīta vai nu 13. gadsimta beigās vai arī pašā 14. gadsimta sākumā, bet Altenbīzenes un Mergentheimas nekrologi ir radīti ap 1350. gadu (Angermann 1986, 10; Arnold 1990, 405). Atskaņu hronikas autors, visticamāk, pats ir bijis klātesošs Livonijā pēc 1278./1279. gada un daļu informācijas ir smēlies ordeņa atzara komunikatīvajā atmiņā (Angermann 1986, 10). Tomēr gan Atskaņu hronikas, gan arī abu nekrologu gadījumā ir nojaušams, ka to autori ir izmantojuši jau kodificētas atmiņas: historiogrāfiskus tekstus, dokumentus un arī vēl agrāk tapušus nekrologus (Angermann 1986, 10—11; Kugler 1993, 22; Arnold 1985). Turklāt viduslaikos abpusēja informācijas apmaiņa starp komemoratīviem tekstiem (nekrologiem) un historiogrāfiju bija ierasta prakse (Neiske 1994, 201). Hipotētiski var pieņemt, ka tieši historiogrāfiskie teksti, piemēram, augšvācu valodā sarakstītā Atskaņu hronika, pārnesa informāciju par Durbes kauju no lejasvācu valodā runājošā Livonijas atzara uz ordeņa augšvācu valodā runājošajām balijām Vācu impērijā, pie kurām piederēja arī Altenbīzenes, Mergentheimas, Bernes un Hickirhes komendes. Kā apgalvo vairāki vēsturnieki, tieši ordeņbrāļi Vācu impērijā un ne Livonijā bija šīs hronikas iecerētā auditorija (Feistner, Neecke, Vollmann-Profe 2007, 100; Murray 2001, 237). Jāpiebilst, ka Livonijas Atskaņu

GUSTAVS STRENGA

hroniku vēlajos viduslaikos izmantoja arī Prūsijā (Päsler 2003, 157—158). Šajā laika posmā, 40—90 gadus pēc kaujas vai arī nedaudz vēlāk, ir tapuši vēl trīs vēsturiskie naratīvi — Hermaņa Vartberges hronika, Dusburgas Pētera hronika un Daugavgrīvas annāles, kuri būtu pieskaitāmi tai pašai atmiņu tradīcijai (Vartberge 2005, 54; Töppen 1861, 97; Schmidt 1939/1940, 285).

Otrais posms atmiņu lietošanā vai pārnesē ir brīdis, kurā, atmiņas un piemiņu pārceļot no viena nesēja uz citu, saglabājas tradīcijas daļas, bet tiek pazaudēts konteksts un sākotnējā piemiņas nozīme. Bernes un Hickirhes nekrologi no Elzasas Burgundijas baliņas (*Elsass-Burgund*) satur infomāciju par Durbes kauju, bet tā ir sagrozīta. 14. gadsimtā radītajā Bernes nekrologā 14. jūlijā pieminēti *Brūsijā* (Prūsijā) (*Brussia*) nogalinātie 140 brāļi⁷ (Perlbach 1877, 362). Minētais kritušo skaits, kas līdzīgs tam, kādu citi nekrologi un hronikas min Durbes kontekstā, un vienas dienas atšķirība, liek domāt, ka mērķis bija uzturēt Durbes kaujas piemiņu. Līdzīga neprecizitāte ir konstatējama 15. gadsimtā tapušajā Hickirhes nekrologā; kalendāra ierakstā 13. jūlijā tiek pieminēti 170 brāļi, kuri ir krituši kaujā *Linphonijā* (*apud Linphoniam*) (Hickirhes nekrologs, 144). Pieņemot, ka šīs abas nav pārrakstīšanās kļūdas, šie pieminējumi var liecināt par to, ka ordeņbrāļiem baliņās Dienvidvācijā 14. gadsimta beigās un 15. gadsimtā un Šveicē trūka zināšanu par Livoniju un Durbi. Tiem, kuri šo nekrologos ietverto informāciju izmantoja liturģiskajā memoriā, ik gadu 13. jūlijā pieminot kritušos brāļus, varēja šķist, ka nogalinātie ir kā mocekļi krituši kādā tālā un mītiskā zemē. Piemiņa pakāpeniski mitolizējās.

Kā Durbes kaujas un tajā kritušo ordeņbrāļu piemiņa atšķīrās no citu viduslaiku kauju komemorācijas? Atšķirībā no vēlo viduslaiku kauju komemorācijas, Durbes gadījumā uzsvars tika likts nevis uz paša notikuma — kaujas — pieminēšanu, bet galvenais mērķis bija kritušo ordeņbrāļu liturģiskā piemiņa (Graf 1991, 65). Mirušie brāļi un viņu līderis — meistars Burhards — bija šīs piemiņas centrā. Fiziskajai kaujas vietai — Durbei — piemiņā nebija nozīmes. Tas atkal

⁷ “2. Id. Jul. (14 Juli) obierunt centum XL fratres, qui occisi sunt in Brussia.”

Atceroties kritušos brāļus

atšķir šīs kaujas komemorāciju no vēlo viduslaiku kauju piemiņas. Piemēram, pēc Tannenbergas kaujas 1410. gadā abas iesaistītās pušes kaujas vietas tuvumā, lai iemūžinātu notikuma piemiņu, cēla kapelas, baznīcas un klosterus (Ekdahl 2008, 175—176; Kwiatkowski 2011, 151—154; Ekdahl 1982, 134—136). Visticamāk, tie, kas pieminēja Durbes kauju, nemaz nezināja, kur fiziski kaujas vieta atrodas. Durbe bija atmiņas vieta, kurai nebija fiziskās atmiņas vides (*milieu de mémoire*), bet kura pastāvēja tikai tekstos un piemiņas rituālos. Šis “nefiziskums” nozīmēja, ka tā varēja brīvāk transformēties, zaudējot savu sākotnējo nozīmi.

Pat ja Durbe bija piemiņa bez fiziskas atceres vietas — atmiņas vides, tai kā sakāvei bija būtiska loma Vācu ordeņa kā grupas identitātes veidošanā ilgtermiņā. Militāru sakāvju piemiņa, lai gan pieminētājiem pastāvīgi tā atgādina nepatīkamus notikumus — zaudējumus un neveiksmes, ir jāuzskata par tikpat nozīmīgu identitātes veidotāju kā uzvaru piemiņa. Kā ir atzīmējusi Aleida Asmane, 19. un 20. gadsimtā atmiņas par militāriem zaudējumiem nesagrauj grupu (nāciju un valstu) pašattēlu (*Selbstbild*), gluži otrādi, šīs atmiņas to pat var stiprināt (Assmann A. 2006, 65). Kozeleks, domājot par vēstures rakstīšanu 19. un 20. gadsimtā, izvirzīja hipotēzi, ka uzvarētie, pretēji uzvarētājiem, var ilgtermiņā būt ieguvēji no pastāvīgas sava zaudējuma atcerēšanās, jo trauma var veicināt auglīgu pašrefleksiju — cēloņu meklējumus tam, “kāpēc viss noticis citādi nekā ticis plānots vai cerēts” (Koselleck 2000, 52). Līdzīgi militārus zaudējumus ilgtermiņā atcerējās arī pirmsmodernās sabiedrības. Piemēram, Silēzijā 15. un 16. gadsimtā dažādas klosteru kopienas pieminēja apvienotā poļu, morāviešu, silēziešu, Vācu un Templiešu ordeņu karaspēka zaudējumu mongoļiem kaujā pie Līgnicas (*Liegnitz/Legnica*) 1241. gada 9. aprīlī (Kaczmarek 2006, 55—56). Viduslaiku kauju piemiņa, iespējams, nebija vērsta uz sakāves cēloņu refleksiju; tās mērķis drīzāk bija atcerēties kritušos, apzināties viņu mocekību un drosmi, kā arī apzināties dzīvo kopību ar viņiem. Vācu ordenim katra sakāve karalaukā bija ne vien vēsturiska, bet arī reliģiska pieredze, kuru atcerēties (Kwiatkowski 2011, 146). Sakāvju piemiņa lika Vācu ordenim, kā jebkurai kopībai, atcerēties savus mocekļus, kas savukārt veidoja

GUSTAVS STRENGA

identitāti un lika pārdomāt ordeņa mērķus un vērtības. Vācu ordeņa lielākās sakāves, kā kaujas pie Durbes un Tannenbergas, kļuva par daļu no Vācu ordeņa kultūras atmiņas. Zīmīgi, ka sakāve pie Durbes ir vienīgais notikums no ordeņa Livonijas atzara vēstures, kuram ir bijusi būtiska vieta Vācu ordeņa memoriālajā kultūrā arī ārpus Livonijas un, līdzīgi kā kauja pie Tannenbergas (1410), Durbe bija atmiņas vieta, kura simbolizēja ordeņa sakāves un nestos upurus.

Nobeigums

Sakāves un zaudējumi kaujaslaukā ir nepatīkami. To atcerēšanās, no vienas puses, uzsver sakauto vājuma brīdi, kurā viņi cīņā ir zaudējuši. No otras, atmiņas par asiņainām cīņām ļauj novērtēt kritušo drošsirdību un izcelt viņu nesto upuri. Durbes kauja vēl vairākus gadsimtus pēc tās norises bija viens no svarīgākajiem notikumiem Vācu ordeņa vēsturē ne tikai pašā Livonijā, bet arī ordeņa institūcijās ārpus tās. Durbes kauja un tajā kritušo piemiņa, viņu memorija, bija atmiņu samezglējums, kristalizācijas punkts, atmiņas vieta, jo atmiņas par šo kauju tika uzturētas un kārtotas dažādās, ģeogrāfiski attālas ordeņa institūcijās, kā arī šīs atmiņas atcerēšanās procesos tika iesaistītas dažādos laika brīžos. Atcerēšanās un aizmirstāšanas procesā no atmiņām zuda daudzi kritušo vārdi, pat arī nogalinātā mestra Burharda vārds — kā vairākās hronikās un nekrologos; atmiņu pārneses ķēdē tika zaudēts ģeogrāfiskais konteksts, un Livonija pārtapa par *Brūsiju* (Prūsiju) un *Linfoniju* kā Bernes un Hickirhes nekrologos. Tomēr galvenais vēstījums visos atmiņu glabājošajos tekstos tika saglabāts — svētās Margarētas dienā (13. jūlijā) vai dienu vēlāk Vācu ordenis kaujā zaudēja vairāk nekā simt brāļu, un dzīvajiem kritušie ir jāatceras un jāpiemin.

Protams, nevar pierādīt, vai visās Vācu ordeņa institūcijās, kurās šī kaujas piemiņa bija kodificēta, tā arī tika praktizēta, bet ir skaidrs — Durbes kaujā kritušo piemiņa bija iekļauta Vācu ordeņa atcerēšanās repertuārā. Šīs kaujas piemiņa parāda, kā viduslaikos kāds lokāls notikums ģeogrāfiski attālā vietā ar mirušo piemiņas palīdzību var

Atceroties kritušos brāļus

klūt svarīgs ne tikai daļai no grupas (Vācu ordeņa Livonijas atzaram), bet arī šīs grupas “kodolam” (Vācu ordenim impērijā, kur bija tā atbalsta punkti). Atmiņu saglabāšanā tika iesaistīti ne tikai kommemoratīvie teksti, bet arī vēsturiskie naratīvi, kā Atskaņu hronika, kura ar mnemotehniskiem paņēmieniem veidoja mestra Burharda un Durbes memoriju. Burharda memorija šajā tekstā liek paraudzīties citādi arī uz pašu Atskaņu hroniku, kura nav vienkāršs vēstures atstāsts, bet gan naratīvs, kurš cenšas saglabāt un uzturēt atmiņas par pagājušo un zūdošo.

Bibliogrāfija un avoti

- Althoff, G. 1998. Geschichtsbewusstsein durch Memorialüberlieferung. In: *Hochmittelalterliches Geschichtsbewusstsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Hrsg. Goetz, H.-W. Berlin: Akademie Verlag. 85—100.
- Angenendt, A. 1984. Theologie un Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria. In: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. Hrsg. Schmid, K. und J. Wollasch. München: Fink. 79—199.
- Angermann, N. 1986. Die mittelalterliche Chronistik. In: *Geschichte der Deutschbaltischen Geschichtsschreibung*. Hrsg. Rauch, G. Wien: Böhlau. 3—20.
- Arnold, U. 1985. Livländische Reimchronik. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, vol. 5. Hrsg. Ruh, K. Berlin: Walter de Gruyter. 855—862.
- Arnold, U., hrsg. 1990. *800 Jahre Deutscher Orden. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens*. München: Bertelsmann-Lexikon-Verlag.
- Assmann, A. 2005. Geschichte und Gedächtnis: Drei Formen von Geschichtsschreibung. In: *Das Alte Testament — Ein Geschichtsbuch?* Hrsg. Blum, E., W. Johnstone und Ch. Marksches. Münster: LIT Verlag. 175—184.
- Assmann, A. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.
- Assmann, A. 2011. *Cultural Memory and Western Civilization. Functions. Media. Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.

GUSTAVS STRENGA

- Assmann, J. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Assmann, J. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique* 65: 125—134.
- Atskaņu hronika. 1998. *Atskaņu hronika*. Tulk. Bisenieks, V., red. Mugurēvičs, E. un K. Kļaviņš. Rīga: Zinātne.
- Augustīns. 2008. *Atzīšanās*. Tulk. Hansone, L. Rīga: Liepnieks un Rītups.
- Benninghoven, F. 1965. *Der Orden der Schwertbrüder. Fratres milicie Christi de Livonia*, Köln: Böhlau.
- Boockmann, H. 1981. *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*. München: C. H. Beck.
- Borgolte, M. 1993. 'Totale Geschichte' des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen. Antrittsvorlesung 2. Juni 1992. Berlin: Institut für Geschichtswissenschaften.
- Borgolte, M. 1994. Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft. In: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Hrsg. Geuenich, D. und O. G. Oexle. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 267—285.
- Brands, G. 2001. From World War I Cemeteries to the Nazi 'Fortresses of the Dead' — Architecture, Heroic Landscape and the Quest for National Identity in Germany. In: *Places of Commemoration. Search for Identity and Landscape Design*. Ed. Wolschke-Bulmahn J., Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. 215—256.
- Brauns, W. 1955. Livländische Reimchronik. In: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Vol. 5. Hrsg. Langosch, K. Berlin: Walter de Gruyter. 956—967.
- Brünjes, H. S. 1997. *Die Deutschordenskomturei in Bremen. Ein Beitrag zur Geschichte des Ordens in Livland*. Marburg: Elwert.
- Christiansen, E. 1980. *The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100—1525*. London: Macmillan Press.
- Čaupova, R. 2011. Rīgas Brāļu kapu skulpturālo tēlu semantika. No: *Rīgas Brāļu kapi. 1915. 1936. 2011*. Sast. Gailītis, G. Rīga: Jumava. 123—142.
- Ekdahl, S. 1982. *Die Schlacht bei Tannenberg 1410. Einführung und Quellen*. Berlin: Böhlau.
- Ekdahl, S. 2008. The Battle of Tannenberg-Grunwald-Žalgiris (1410) as reflected in Twentieth-Century monuments. In: *The Military Orders. History and Heritage*. Ed. Mallia-Milanes, V. Aldershot: Ashgate. 175—194.
- Elertas, D. 2011. "Du prūsai ir švedas — žinios apie Durbės mūšio dalyvius." [Divi prūši un zviedrs — ziņas par Durbes kaujas dalībniekiem] *Acta Historica Universitatis Klaipedensis* 22: 39—57.

Atceroties kritušos brāļus

- Erikskrönikan. Junker Karl — Guds riddare.* Project Runeberg: <http://runeberg.org/erikkron/07.html> (Skatīts: 02.08.2015)
- Feistner, E., M. Neecke und G. Vollmann-Profe. 2007. *Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung.* Tübingen: Walter de Gruyter.
- Fenske, L. und K. Militzer, hrsg. 1993. *Ritterbrüder im livländischen Zweig des Deutschen Ordens.* Köln: Böhlau.
- Fenster, T. and D. L. Smail, eds. 2003. *Fama : the politics of talk and reputation in medieval Europe.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gailītis, G., sast. 2011. *Rīgas Brāļu kapi: 1915—1936—2011.* Rīga: Jumava.
- Goebel, S. 2006. *The Great War and medieval memory: war, remembrance and medievalism in Britain and Germany, 1914—1940.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Goetz, H.-W. 2002. The concept of time in the historiography of the eleventh and twelfth centuries. In: *Medieval concepts of the past: ritual, memory, historiography.* Eds. Alfhoff, G., J. Fried, P. Geary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graf, K. 1991. Schlachtgedenken im Spätmittelalter. Riten und Medien der Präsentation kollektiver Identität. In: *Feste und Feiern im Mittelalter.* Hrsg. Altenburg, D., J. Jarnut, H.-H. Steinhoff. Sigmaringen: Thorbecke. 63—70.
- Hickirhes nekrologs. 1970. *Das Jahrbuch der Deutschordenskommende Hitzkirch: aus dem Jahre 1432/33, mit dem Fragment A von 1399.* Hrsg. Boesch, G. Stans: Matt.
- Höhlbaum, K. 1883. "Die Annalen von Dünamünde." *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 8: 612—615.
- Jähnig, B. 2011. *Verfassung und Verwaltung des Deutschen Ordens und seiner Herrschaft in Livland.* Münster: LIT Verlag.
- Kaczmarek, M. 2006. Die schlesischen Klöster und ihr Beitrag zur Memorialkultur. In: *Schlesische Erinnerungsorte. Gedächtnis und Identität einer mitteleuropäischen Region.* Hrsg. Czaplinski, M., H.-J. Hahn und T. Weger. Görlitz: Neisse. 29—58.
- Kellner, B. 2004. *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter.* München: Fink.
- Koselleck, R. 2000. Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze. In: Koselleck, R. *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 27—77.
- Koselleck, R. 2002. War memorials: identity formations of the survivors. In: *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts.* Transl. Presner, T. S. Stanford: Stanford University Press. 285—326.

GUSTAVS STRENGA

- Koslofsky, C. 2000. *The Reformation of the dead: death and ritual in early modern Germany, 1450—1700*. Basingstoke: Palgrave.
- Kugler, H. 1992. "Über die 'Livländische Reimchronik'. Text, Gedächtnis und Topographie." *Jahrbuch der Brüder Grimm-Gesellschaft* 2: 85—104.
- Kugler, H. 1993. "Die 'Livländische Reimchronik' des 13. Jahrhunderts." *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis* 9: 22—30.
- Kwiatkowski, S. 2011. Verlorene Schlachten und Gefallene in der geistigen Tradition des Deutschen Ordens. In: *Die Ritterorden in Umbruchs- und Krisenzeiten*. Hrsg. Czaja, R. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. 141—157.
- Lazda-Cazers, R. 2009. "Landscape as other in the Livländische Reimchronik." *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 65: 183—209.
- Le Goff, J. 1986. *The birth of purgatory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lismanis, J. 1999. 1915—1920. *Kauju un kritušo karavīru piemiņai. Pirmā pasaules kara un Latvijas Atrīvošanās cīņu piemiņu vietas*. Rīga: Nims.
- Lückerath, C. A. 1986. Durben. In: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 3. München: Artemis. 1471—1472.
- Mauss, M. 1990. *The gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Transl. Halls, W. D. New York: Routledge.
- Mentzel-Reuters, A. 2013. Der Deutsche Orden als geistlicher Orden. In: *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preussen*. Hrsg. Samerski, S. Köln: Böhlau. 15—43.
- Mergentheimas nekrologs. *Nekrolog und Anniversar des Deutschordenshauses Mergentheim aus der Mitte des 14. Jahrhunderts*, Landesarchiv Baden Württemberg, Abt. Stadtarchiv Ludwigsburg (StAL) B 279 II U 1.
- Milicers, K. 2009. *Vācu ordeņa vēsture*. Tulk. Zvirgzdiņš, K. Rīga: Zvaigzne.
- Militzer, K. 1991. Die Aufnahme von Ritterbrüdern in den Deutschen Orden. Ausbildungsstand und Aufnahmevoraussetzungen. In: *Das Kriegswesen der Ritterorden im Mittelalter*. Hrsg. Nowak, Z. H. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. 7—17.
- Militzer, K. 1994. Recruitment of Brethren for the Teutonic Order in Livonia, 1237—1562. In: *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. Ed. Barber, M. Aldershot: Ashgate. 270—277.
- Militzer, K. 1999. *Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190—1309*. Marburg: Elwert.
- Militzer, K. 2012. *Die Geschichte des Deutschen Ordens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Moeglin, J.-M. 2002. "Hat das Mittelalter europäische lieux de mémoire erzeugt?" *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3: 17—38.

Atceroties kritušos brāļus

- Mol, J. A. 1999. The 'hospice of the German nobility': changes in the admission policy of the Teutonic Knights in the fifteenth century. In: *Mendicants, Military Orders and regionalism in medieval Europe*. Ed. Sarnowsky, J. Aldershot: Ashgate. 115—130.
- Mosse, G. L. 1991. *Fallen soldiers: reshaping the memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, A. V. 2001. The structure, genre and intended audience of the Livonian Rhymed Chronicle. In: *Crusade and conversion on the Baltic frontier 1150—1500*. Ed. Murray, A. V. Aldershot: Ashgate. 235—251
- Neecke, M. 2008. *Literarische Strategien narrativer Identitätsbildung. Eine Untersuchung der frühen Chroniken des Deutschen Ordens*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Neiske, F. 1994. Gebetsgedenken und päpstlicher Ablass. Zur liturgischen Memoria französischer Könige und Grafen im Spätmittelalter. In: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Hrsg. Geuenich, D. und O. G. Oexle. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 178—206.
- Neiske, F. 1997. Funktion und Praxis der Schriftlichkeit im klösterlichen Totengedenken. In: *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*. Hrsg. Kasper, C. M., und K. Schreiner. Münster: LIT Verlag. 97—118.
- Nora, P. 1989. "Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26: 7—24.
- Nora, P., ed. 1996—1998. *Realms of memory. The construction of the French past*. Tranl. Goldhammer, A. Vols. 1—3. New York: Columbia University Press.
- Oexle, O. G. 1976. "Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter." *Frühmittelalterliche Studien* 10: 70—95.
- Oexle, O. G. 1982. Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden. In: *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*. Hrsg. Wollasch, J. und N. Kamp. Berlin: Walter de Gruyter. 323—340.
- Oexle, O. G. 1983. Die Gegenwart der Toten. In: *Death in the Middle Ages*. Eds. Braet, H. and H. Verbeke. Leuven: Leuven University Press. 19—77.
- Oexle, O. G. 1984a. "Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult." *Frühmittelalterliche Studien* 18: 401—420.
- Oexle, O. G. 1984b. Memoria und Memorialbild. In: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. Hrsg. Schmid, K. und J. Wollasch. München: Fink. 384—440.

GUSTAVS STRENGA

- Oexle, O. G. 1985. Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria. In: *Gedächtnis das Gemeinschaft stiftet*. Hrsg. Schmid, K. München: Schnell und Steiner.
- Oexle, O. G. 1994. Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters. In: *Modernes Mittelalter*. Hrsg. Heinzle, J. Frankfurt am Main: Insel. 297—323.
- Oexle, O. G. 1995a. Memoria als Kultur. In: *Memoria als Kultur*. Hrsg. Oexle, O. G. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 9—78.
- Oexle, O. G. 1995b. Fama und Memoria. Legitimationen fürstlicher Herrschaft im 12. Jahrhundert. In: *Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125—1235*. Vol. 2. Hrsg. Luckhardt, J. und F. Niehoff. München: Hirmer. 62—68.
- Oexle, O. G. 2011. Die Memoria der Reformation. In: Oexle, O. G. *Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung — Historische Kulturwissenschaft — Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis*. Hrsg. Hülsen-Esch, A., B. Jussen und F. Rexroth. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 187—242.
- Oexle, O.G. 1998. Adel, Memoria und kulturelles Gedächtnis. Bemerkungen zur Memorial-Kapelle der Fugger in Augsburg. In: *Les princes et l'histoire du XIVe au XVIIIe siècle: Actes du colloque organisé par l'université de Versailles-Saint Quentin et l'Institut Historique Allemand, Paris/Versailles, 13—16 mars 1996*. Eds. Grell, C., W. Paravicini et J. Voss. Bonn: Bouvier Verlag. 339—357.
- Paravicini, W., R. Petrauskas und G. Vercamer, hrsg. 2012. *Tannenberg-Grunwald-Žalgiris 1410. Krieg und Frieden im späten Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Päsler, R. G. 2003. *Deutschsprachige Sachliteratur im Preussenland bis 1500. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung*. Köln: Böhlau.
- Perlbach, M. 1877. "Deutsch-Ordens Necrologe." *Forschungen zur deutschen Geschichte* 17: 363—367.
- Perlbach, M., hrsg. 1890. *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*. Halle: Niemeyer.
- Sauer, C. 1993. *Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründner im Bild 1100 bis 1350*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schlip, T. 2008. Totengedenken des Mittelalters und kulturelles Gedächtnis. Überlegungen zur Perspektive der Memorialforschung für das Frauenstift Essen. In: *Pro remedio et salute anime peragemus. Totengedenken am Frauenstift Essen im Mittelalter*. Hrsg. Schlip, T. Essen: Klartext Verlag. 19—38.
- Schmale, F.-J. 1985. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Atceroties kritušos brāļus

- Schmid, K., hrsg. 1985. *Gedächtnis das Gemeinschaft stiftet*. München: Schnell und Steiner.
- Schmid, K. und J. Wollasch. 1967. "Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters." *Frühmittelalterliche Studien* 1: 365—405.
- Schmid, K. und J. Wollasch. 1975. "Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters." *Frühmittelalterliche Studien* 9: 1—48.
- Schmidt, W. 1939/1940. "Die Zisterzienser im Baltikum und in Finnland." *Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift* 29/30: 1—286.
- Schneidmüller, B. 2002. "Europäische Erinnerungsorte im Mittelalter." *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3: 39—58.
- Schwartz, B. 2000. *Abraham Lincoln and the forge of national memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Sokolowska-Paryż, M. 2012. *Reimagining the war memorial, reinterpreting the Great war: the formats of British commemorative fiction*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Stepiņš, P. 1967. *Durbes kauja*. Rīga: Zvaigzne.
- Strenga, G. 2013. *Remembering the dead: collective memoria in late medieval Livonia*. London: Queen Mary University of London. (Nepublicēta disertācija)
- Tellenbach, G. 1988. Liturgische Gedenkbücher als historische Quellen. In: Tellenbach, G. *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*. Vol. 2. Stuttgart: Anton Hiersemann. 426—437.
- Toomaspoeg, K. 2007. Der Deutsche Orden als Grund- und Kirchenherr in Italien. In: *Die Ritterorden als Träger der Herrschaft. Territorien, Grundbesitz und Kirche*. Hrsg. Czaja, R., J. Sarnowsky. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. 187—201.
- Töppen, M., hrsg. 1861. *Chronicon Terrae Prussiae von Peter von Dusburg*. In: *Scriptores rerum Prussicarum*. Band 1, Leipzig: Hirzel Verlag. 21—219.
- Tumler, M. 1954. *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400*. Wien: Panorama.
- Urban, W. 2003. *The Teutonic knights. A military history*. London: Greenhill.
- Vaivada, V., sast. 2011. *1260 metų Durbes mušis. Šaltiniai ir istoriniai tyrimai*. [Durbes kauja. 1260. gads. Avoti un vēsturiskā izpēte]. Klaipėda: Klaipėdos universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos institutas.
- Vartberge, H. 2005. *Hermannii de Wartberge Chronicon Livoniae. Vartberges Hermaņa Livonijas Hronika*. Red. Mugurēvičs, E. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds.

GUSTAVS STRENGA

- Winter, J. 2010. Sites of memory. In: *Memory: histories, theories, debates*. Eds. Radstone, S. and B. Schwarz. New York: Fordham University Press.
- Wittram, R. 1973. *Baltische Geschichte. Die Ostseelände: Livland, Estland, Kurland, 1180—1918. Grundzüge und durchblicke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wollasch, J. 1975. "Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter." *Frühmittelalterliche Studien* 9: 268—286.
- Yates, F. A. 1966. *The art of memory*. London: Pimlico.
- Zajic, A. 2004. "Zu ewiger gedächtnis aufgericht." *Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs*. München: R. Oldenburg Verlag.
- Zelče, V. 2010. "Atmiņas tekstūra. Otrā pasaules kara pieminekļi Baltijas valstīs." No: *Latvijas sociālā atmiņa un identitāte. Manuskripti. 1. laidiens*, Rīga: Valsts pētījumu programma "Nacionālā identitāte".
- Zellis, K. 2014. "Mūžības skartie. Latviešu strēlnieka tēls Latvijas kolektīvajā atmiņā." *Latvijas Vēstures institūta žurnāls* 4: 92—110.
- Zelčenko, A. 2002. "Durbes kauja 1260. gada 13. jūlijā. Kuršu lomas atainojums vēstures avotos." No: *Latvijas Kara muzeja gadagrāmata. III sējums*. Rīga: Latvijas Kara muzejs. 8—17.

PAULS DAIJA

**Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā:
Kurzemes un Vidzemes kalendāri (1762—1822)**

“Viņš lika man četras lielas resnas grāmatas priekšā, kuŗas jav tā bija pilli rakstītas,” par kādu Liepājas apkaimē sastaptu zemnieku 1773. gadā stāsta Kurzemes mācītājs Johans Frīdrihs Rozenbergers anonīmi izdotajā beletristikas krājuma “Salasīšanas no godīgas, jaukas un auglīgas laika pavadīšanas” priekšvārdā. “Tik ka es no tās lasīšanas varēju sev vaļā rauties: un es vēl ne būtu turiekšan jav mitējies, kad ne mans ormanis, jav apnicis manis tur ārā gaidīt, reizu reizēm man savu pātaga zīmi būtu licis dzirdēt, ka jav laiks bija, projām braukt” (Rozenbergers 1773, 48). Mums nav zināms, vai te attēlotais zemnieks ir autentiska persona, vai arī Rozenberga iztēles auglis, taču stāsts tiek pasniegts kā paties, tāpat kā tajā pieminētā zemnieka sarakstītā grāmata, respektīvi, četri sējumi. “[K]āds brīnums man te saņēme!” izsauca priekšvārda vēstītājs, lasīdams zemnieka apcerējumu. “Viss, kas iekš četrdesmits gadiem noticis; tās laimes un nelai mes, tās priekas un noskumšanas, ko viņš pats piedzīvojis, jeb pie citiem apkārt ievērojis; ir tie dažādi likteni un tās pārvērtīšanas iekš mūsu Tēva-zemes, cik viņš no tiem dabūjis sajūst, līdz ar savām sirds domām, ko viņš visur turējis, un starpā jauktām svētām nopūšanām uz Dievu: kā arīdzan, tā visa saimniecība, un kas pie tās pieder, visa ienākšana un izdošana; tas ikdienas gais— (un kur es visu še varētu pa gabaļiem uzzīmēt?) — tas viss bija še, viss košākā līdzībā un kārtā, ziņā likts” (Rozenbergers 1773, 47). Šī ir viena no retajām liecībām drukātajā 18. gadsimta literatūrā par latviešu zemnieku radošo pašizpau smi.

PAULS DAIJA

Iepriekš minētā zviedru izcelsmes Liepājas latviešu zemnieka Kurmjā grāmata, kā redzams no Rozenbergera apraksta, ietver visu, kas vien zemniekam autodidaktam šķitis pierakstīšanas un atcerēšanās vērts — sākot ar savu dzīvesstāstu un beidzot ar ienākumu un izdevumu pierakstiem. Stāsts par šo zemnieku un viņa pierakstiem ir īpašs tāpēc, ka tas piedāvā ļoti retu iespēju ieraudzīt drukātajā 18. gadsimta latviešu literatūrā zemnieka tēlu ārpus lielākoties sastopamo tipizēto tēlu šaurā spektra — abstraktā parauga idealizācijas vai mānīcības un netikumumu demonizācijas.

Tomēr arī šis tēls mums spēj pavērt ieskatu vien vācbaltiešu (apgaismotāju) iztēlē un projekcijās, atstājot teju neaizsniedzamu pašu 18. gadsimta zemnieku (apgaismojamo) attieksmi un vērtības. Tas, kas tomēr te citētajā fragmentā ir ne mazāk rosinošs, ir zemnieka attieksme pret pagātņi. Ko viņš atceras? Ko no notikušā viņš uzskata par pierakstīšanas vērtu? Kāpēc viņš pieraksta to, ko atceras? Nevarēdami atbildēt uz šiem jautājumiem, ciktāl mūsu atskaites punkts ir tik vien kā mācītāja pārstāsts, mēs toties varam atbildes vietā vismaz uzdot kādu citu jautājumu: ko šis zemnieks *neatceras*? Viņš neatceras kolektīvi; viņa atmiņu pieraksta robežas ir viņa dzīves hronoloģiskās un novada ģeogrāfiskās robežas. Šķiet, ka te nav runa tikai par pretstatu starp epizodisko un semantisko atmiņu (Assmann 2012, 171), bet arī par atmiņas subjektu. Šis raksts ir veltīts mēģinājumam ieskicēt pārejas posmu no pirmā atmiņas modeļa uz otro, pievēršot uzmanību vēstures atšķirīgo ideoloģisko interpretāciju nozīmei šai procesā tautas apgaismības (skatīt tālāk) kontekstā.

Saikne starp vēsturi un atmiņu iezīmē vienu no teorētiskām perspektīvām, kurās latviešu 18. gadsimta zemnieku izglītošanas diskurss spēj izrādīties produktīvs kā detaļpētījums ar potenciālu veidot pamatu plašākiem teorētiskiem vispārinājumiem. Runa ir par procesu, kurā vēsturisko zināšanu izplatīšana neizglītotajiem (nevācu) sabiedrības slāņiem transformējas atmiņas kultivēšanā. Dinamiskās attieksmes starp oficiālo vēsturi, mutvārdu vēsturi un kolektīvo atmiņu, veido mijiedarbi starp savstarpēji konfliktējošām pagātnes izpratnēm (Wachtel 1990, 1—5). Morisa Halbvaksa aizrādījums, ka “[v]ēsture var tikt attēlota kā cilvēces universālā atmiņa. Bet universāla atmiņa

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

nepastāv. Kolektīvo atmiņu veido grupa, kas ir ierobežota kā laikā, tā telpā,” (citēts pēc Wachtel 1990, 8), iespējams, spēj izgaismot tās pretrunas, kas raksturo spriedzi starp atmiņu un vēsturi latviešu apgaismošanas projektā. Vispārinot šī spriedze ir aprakstāma, pretstatot pagātnes fiksēto robežu paplašināšanos no dzimtā novada un sava dzīvesstāsta uz reģionu kopumā un savas kopienas (iespējams, līdz galam ne vienmēr apjaustas un artikulētas) stāstu.

18. gadsimta vēstures reprezentācijas 18. gadsimta latviešu rakstniecībā ir iespējams aplūkot no trim skatpunktiem. Pirmkārt, runa ir par kristianizācijas mīta atšķirīgajām izmantošanas iespējām: apgaismības laikmeta politiski didaktiskais vēstījums rada pamatu transformācijām 19. gadsimta nacionālisma ideoloģijas konstruētajai šīs interpretācijas inversijai (Lukas 2007, 83—84). Otrkārt, laikmetā, kad 19. gadsimta “latviešu” definīcija vēl pieder nākotnei, bet uz latviešiem tiek projicēta zemnieku jeb nevācu identitāte, kolektīvās atmiņas studijas iekļaujas “vienkāršās tautas” atmiņas konstruktos, citiem vārdiem sakot, “zemnieku atmiņas” un “institucionālās atmiņas” sadursmē (Wood 2013, 62). Treškārt, latviešu lasītājiem adresētie vēsturiskie teksti attīstās kā daļa no daudz balsīga un daudzlīmeņu vēstures un atmiņas diskursa, kad laikmetā aktuālās vācbaltiešu diskusijas tiek pārnestas uz zemnieku apgaismošanas programmu (Lukas 2007, 76—79). Šajā procesā ir iespējams izsekot kultūrpārneses tulkošanas paradoksam, kad vienas un tās pašas interpretācijas iegūst atšķirīgu nozīmi un potenciālu, mainoties literārās komunikācijas telpai: runa ir par pārnesi no intelektuālās telpas (vācbaltiešu iekšējās diskusijas) uz didaktiski pedagoģisko telpu (latviešiem adresētie teksti). Kopumā ir iespējams teikt, ka vēsturiskie teksti, kas adresēti latviešiem, veido ne tik daudz zināšanas par vēsturi, kā nostiprina *vēsturiskuma* jēdzienu zemnieku mentalitātē, kas savukārt iekļaujas zemnieku pasaules modernizācijas plānos.

Šī raksta iecere ir aplūkot attiecības starp vēstures reprezentācijām un kultūras atmiņu tautas apgaismības literatūrā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā, pievēršoties tekstiem par vēsturi, kas laika posmā starp 18. gadsimta sešdesmitajiem gadiem un 19. gadsimta divdesmitajiem gadiem publicēti latviešu kalendāros.

PAULS DAIJA

Izvēli par labu kalendāriem ir noteicis gan tas, ka līdz šim kalendāros rodamās publikācijas lielākoties nav saistījušas pētnieku uzmanību, gan arī tas, ka tieši kalendārs, nevis grāmata, žurnāls vai laikraksts, ir tas medijs, kas tautas apgaismības laikmetā visbiežāk tiek izmantots vēsturiskas informācijas popularizēšanai.

Ar jēdzienu “tautas apgaismība” tiek apzīmēta populāri izglītojoša kustība, kas Baltijā 18. gadsimtā veidojas kā vācu kultūrtelpas *Volksaufklärung* atzars un kas tiek uzskatīta gan par latviešu laicīgās rakstītās kultūras, gan — līdzās brāļu draudzei un apgaismības radikālajai publicistikai — par latviešu nacionālās atmodas priekšvēstnesi. Pēc vācu parauga, izmantojot drukāto vārdu, lai izplatītu zemniekiem laicīgas zināšanas un veicinātu gan racionālu saimniekošanu, gan morālu audzināšanu, tautas apgaismība Baltijas luterāņu reģionos ir vērsta gan uz sabiedrības modernizāciju, gan — civilizējošās misijas īstenošanu. Tā gandrīz vienmēr ir vietējo mācītāju brīvprātīgs darbs, kas balstās individuālā iniciatīvā; tikai retrospektīvā un abstraktā nozīmē ir iespējams runāt par tautas apgaismības “projektu”, kas ietver jaunās paaudzes, apgaismotu lauku iedzīvotāju tēla konstruēšanu literāros tekstos. Izmantojot drukātos medijus — kalendārus, grāmatas, reizumis arī periodiskos izdevumus — tautas apgaismība veicina laicīgās lasītāju publikas rašanos un attīstību, līdz zināmai pakāpei veido tās priekšstatus un vērtības (Grudule 2005; Daija 2013).

Tautas apgaismības autori pieder pie Baltijas mērenajiem apgaismotājiem, kas tradicionāli aplūkoti pretstatā tā dēvētajam radikālajam apgaismības virzienam, kuru pārstāv dzimtbūšanas oponenti no Johana Georga Eizena (*Eisen*, 1717—1779) 18. gadsimta sešdesmitajos gados līdz pat Garlibam Merķelim (*Merkel*, 1769—1850) deviņdesmitajos (Apinis 2000, 20). Atmiņai piemīt centrāla vieta dzimtbūšanas atcelšanas retorikā, kur izmantotie argumenti bieži ir saistīti ar kristianizācijas kritiku. Reģiona kristianizācija 18. gadsimtā no vēsturiska notikuma kļūst par argumentu, un atšķirīgas tās interpretācijas veido pamatu atšķirīgiem viedokļiem par latviešu un vācbaltiešu sociālajām attiecībām, respektīvi, par Vidzemes un Kurzemes kārtu sabiedrību. Pakāpeniski 18. gadsimta gaitā, attīstoties sociāli agrāro reformu diskursam, tieši kristianizācijas interpretācijas ļauj

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

arvien nopietnāk publiskajā retorikā nostiprināt priekšstatu par latviešiem kā nacionālu, nevis sociālu grupu (Blumbergs 2008, 201—242). Lai arī šajā laika posmā nevar runāt par konkrētām un fiksētām nacionālām idejām, jo tām nereti drīzāk piemīt retoriska ievirze, tomēr minētā argumentācijas dinamika un atmiņas loma tajā norāda uz struktūru, kas raksturīga atcerēšanās procesam jebkurā koloniālā struktūrā (McLeod 2007, 191; par koloniālismu un vācbaltiešu—latviešu vēsturiskajām attiecībām sal. Ijabs 2014). Līdzās elites atšķirīgajiem un polarizētajiem viedokļiem 18. gadsimta otrās puses un 19. gadsimta sākuma avoti paver ieskatu arī pašu latviešu aktivitātē, adaptējot viņiem stāstīto vēsturi savā vēstures stāstā: Vidzemes hernhūtiešu novados attīstās un izplatās rokraksta literatūra, kas ietver gan individuālus dzīvesstāstus, gan pirmos reģiona vēstures darbus (Apīnis 1987, 57—67).

Tautas apgaismības literatūru, kas ir šī raksta uzmanības centrā, ar brāļu draudzes rokraksta literatūru saista latviešu zemnieki kā adresāts, bet ar apgaismības radikālā virziena publicistiku — tas, kā tās veidotāji ir piederīgi izglītotajai elitei. Elites veidota un adresēta necivilizētiem, bet uz izglītību spējīgiem apgaismošanas objektiem, šī literatūra iegūst to balsi, kuras pietrūkst kā brāļu draudzes rokraksta literatūrai, tā radikālajai apgaismības publicistikai: tā ir oficiāli leģitimizēta skolotāja, laicīgā misionāra un civilizētāja balss. Aptverot plašu, pat universālu tēmu loku, tautas apgaismības laikā literatūra tikai reti pieskaras vēsturei. Šajā rakstā tiks izsekots trim epizodēm Kurzemes un Vidzemes kalendāru vēsturē, kurās parādās pagātnes un atmiņas tēma: raksta mērķis ir pārliecināties par to, kādu nozīmi vēsture iegūst tautas apgaismības audzināšanas programmā līdzās tādām ambīcijām kā zemnieku civilizēšana vai māņticības izskaušana.

Līdz pat 19. gadsimta pirmajai pusei neiznāk neviena vēstures grāmata, savukārt šai laika periodā izdotie beletristikas krājumi, periodiskie izdevumi un praktiski ekonomiskās instrukcijas atgādina savdabīgu antivēsturisku universu, kurā sastopamie tēli kļūst abstrakti morālā pasaulē bez pagātnes. Tādi ir arī beletristikā attēlotie “ideālie zemnieki”, morāldidaktiskās literatūras konstruētie paraugi, kuri iemieso literatūras apgaismojošās funkcijas — atbrīvoti šaurākā

PAULS DAIJA

nozīmē no māņticības, plašākā nozīmē — no tradicionālisma, respektīvi, paaudzēs pārmantotajām ieražām, viņi un viņas savā dzīvē vadās pēc racionalizētām un uz praktisku instrukciju reducētām apgaismības atziņām. Ja mēģinātu apkopot 18. gadsimta tekstus nolūkā izveidot šīs literatūras konstruētā ideālā latviešu zemnieka portretu, visticamāk rezultātā tiktu iegūts indivīds bez atmiņas — indivīds, kas neuzdod sev jautājumu par pagātni. Šis 18. gadsimta latviešu diskursa nevēsturiskums ir tik organisks, ka to ir viegli pat palaist garām nepamanītu — tikai atsevišķi izņēmumi tautas apgaismības literatūrā vedina pievērst tam uzmanību. Tie ļauj uzdot arī jautājumu par vēstures vietu un kolektīvās atmiņas nozīmi tautas apgaismības projektā 18. gadsimta otrajā pusē un 19. gadsimta sākumā (Daija 2013, 140—163).

18. gadsimta sešdesmitajos gados vienlaikus ar J. G. Eizena pirmajiem reformu projektiem, kas ievada visa gadsimta garumā ilgstošo dzimtbūšanas atcelšanas diskursu, Gothards Frīdrihs Stenders (*Stender*, 1714—1796) publicē pirmo laicīgo beletristikas grāmatu “Jaukas pasakas in stāsti” (1766), Pēteris Vilde (*Wilde*, 1732—1785) kopā ar Johanu Langi (*Lange*, 1711—1777) izdod pirmo periodisko izdevumu “Latviešu Ārste” (1768—1769), savukārt Kristiāns Litke (*Liedtke*, 1733—1766) Jelgavā sāk izdot pirmo latviešu kalendāru. Pirmie kalendāri sniedz ziņas par saules un mēness aptumšošanas un tirgus dienām, tiem vēl nav tā dēvēto literāro pielikumu. Pirmoreiz literārais pielikums parādās kalendārā 1763. gadam, un tas, tāpat kā vēl vairākus gadus turpmāk, tiek pievienots nevis kalendāra noslēgumā kopā ar tirgus dienām, bet gan iekļauts kā sleja, kas lasāma paralēli kalendārijam. Tajā bez autora norādes ir publicēta virkne G. F. Stendera fabulu, taču pielikumu ievada teksti par vēsturi, kas kā sekulārs katehisms izklāstīti jautājumu un atbilžu formā.

Šis vēsturiskais cikls turpinās no gada uz gadu līdz 1771. gadam, kad plašāk neizskaidrotu iemeslu dēļ vēsturisku ziņu sniegšana tiek pārtraukta līdz pat 19. gadsimta sākumam. Turpmāk kalendāra rediģēšanu pārņem Jelgavas ārsts Karls Hummiuss (*Hummius*, 1724—1788), kas turpinājumos publicē apjomīgus sacerējumus par visdažādākajiem ikdienas dzīves un morāles jautājumiem. Pagaidām nav

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

1763. Jaunais Seemas jeb Smektku Mehnes Deenas Deenas Dohmas no Gaisa jeb Deema Drahta	1763. Wejais Wiltu Mehnes alt Decembt. Tas Seemas jeb Smektku Mehnes turt 31. Decem.
En. Jesus 100p apgrahibis. Luc. 2. 21.	En. Luc. 2.
1 Jannas Gads 6 48	21 Advent 21
2 Abels 6 50	22 Demetrius 22
3 Enohs 6 52	23 Victorie 23
4 Metusalems 6 54	24 Adam, Eva 24
5 Simannis 6 56	25 Seemas En 25
6 Jansu Deema 6 58	26 Steppina D 26
7 Idors 7 00	27 Jansu tas 27
En. Jesus divipadesimts Gaddus. weiz. Luc. 2. 22.	En. Luc. 2.
8 Julians 7 02	28 Jansu tas 28
9 Julians 7 04	29 Jonathans 29
10 Jansu Gemesch. 7 06	30 Dawids 30
11 Jansu Gemesch. 7 08	31 Silwesters 31
12 Rheinis 7 10	1 Jansu Gemesch. 1
13 Jlahrs 7 12	2 Abels 2
14 Jaimigs 7 14	3 Enohs 3
En. Jesus irr Kalsahs eefsch Rahmaenas. Joh. 2. 23.	En. Joh. 2.
15 Marcells 7 16	4 Simannis 4
16 Marcells 7 18	5 Simannis 5
17 Jlahrs 7 20	6 Jansu Deema 6
18 Mahtia 7 22	7 Idors 7
19 Sabra 7 24	8 Ewatts 8
20 Nece 7 26	9 Julians 9
En. Jesus djeede meenu Epitalagu. Matth. 2. 24.	En. Matth. 2.
21 Nece 7 28	10 Davila Cefro. 10
22 Emerenz 7 30	11 Nece 11
23 Emerenz 7 32	12 Rheinis 12
24 Timetejus 7 34	13 Jlahrs 13
25 Jansu Deema 7 36	14 Jaimigs 14
26 Pohlars 8 00	15 Maurs 15
27 Krijskunds 8 02	16 Marcells 16
28 Krijskunds 8 04	17 Marcells 17
En. Jesus cefahri Katma. Matth. 2. 25.	En. Matth. 2.
29 Jennis 8 06	18 Jennis 18
30 Jennis 8 08	19 Sara 19
31 Wirgihls 8 10	20 Jennis 20

“Jauna un veca latviešu laiku notikušu lietu grāmata uz to 1763. gadu”

skaidrs, kurš sacerējis vēsturiskās ziņas — iespējams, ka tas ir G. F. Stenders, par ko varētu liecināt arī autora interese par ģeogrāfiju, kas pavisam drīz gūst jau fundamentālu izpausmi “Augstas gudrības grāmatā” (1772).

1763. gada kalendāra pielikums ir lasāms kā programmatisks informācijas apkopojums — lakonisko materiālu šādu padara fakts, ka

PAULS DAIJA

tas ir viens no pirmajiem mirkļiem latviešu rakstītās kultūras vēsturē, kad iespējams vārds, kas adresēts latviešu lasītājiem, vairs nav tikai garīgais vārds. Laicīgās rakstniecības sākums ir arī vēsturiskās apziņas sākums. Īsām un haotiskām ziņām par to, ka pirms papīra izgudrošanas ļaudis rakstījuši uz akmeņiem, ādām un koku mizām un ka reiz, vedot papīru uz Rīgu Bībeles tulkojuma iespiešanai, kravu nolauņījuši alžīriešu pirāti, seko virkne vēsturisku un ģeogrāfisku faktu, kas izklāstīti noteiktā kompozicionālā ietvarā. Ziņām par to, ka Kurzeme tika nošķirta no Vidzemes pirms divsimt gadiem un ka pirmais hercogs bija Gothards Ketlers (kalendārā izmantots apzīmējums ‘lielkungs’ un personvārda latviskojums “Ģederts”), seko paskaidrojums, ka Kurzeme atrodas pasaules ziemeļos, pati pasaule ir iedalīta četrās daļās (Eiropa, Āzija, Āfrika un Amerika), par katru no tām sniedzot īsu raksturojumu; pasaule ir 5400 jūdzes liela, kamēr Eiropa ar 1000 jūdžu izmēru ir mazākā no pasaules daļām, bet Kurzeme, kas tajā atrodas, ir 50 jūdžu gara un 30 jūdžu plata. Tālāk tiek paskaidrots, ka Kurzemē atrodas 12 pilsētu, senākās no tām ir Kuldīga, Piltene un Aizpute, bet jaunākā — Liepāja (Anonīms 1762).

Šis apraksts rūpīgi veido sava ideālā lasītāja apziņu laikā un telpā, padarot priekšstatu par pasauli integrētu — pasaules centrs, ciktāl varētu vadīties no kalendārā sniegtā izklāsta, ir Kurzeme. Aprakstus par kontinentiem raksturo anekdotiska ievirze — tajos lasāms, ka Āzija ir “jaukākais” reģions, jo tās vēsture saistīta ar Vecās un Jaunās Derības notikumiem, bet kalendāra izdošanas laikā tur valda turki; tie pārvalda ebreju zemes, bet ebreji dzīvo (kalendārā — “vazājas”) arī Kurzemē. Afrikāņi ir šokēti, ieraugot baltādainos, un uzskata tos par velna iemiesojumu, bet Amerikā saule aust tad, kad Kurzemē tā riet u.tml. (Anonīms 1762).

Tas ir apraksts, kas adresēts infantilam, nezinošam lasītājam, kura pasaules robežas nesniedzas plašāk par dzimtā pagasta robežām. Mēģinājumus notvert un piesaistīt iztēlotā lasītāja uzmanību ar triviāliem piemēriem pavada viscaur klātesoša pedagoģiska intence saistīt vienā veselumā pasaules ģeogrāfiju ar dzimto novadu. Kalendārs neapgrūtina sevi ar jautājumu, kāpēc lasītājiem vispār te lasāmā informācija būtu nepieciešama. Priekšstats par šeit sniegto zināšanu

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

nepieciešamības pašsaprotamību ir tas, kas veido kalendāra pielikuma apgaismības patosu.

Šajā kontekstā līdzās garīgā horizonta paplašināšanai horizontālā, respektīvi, ģeogrāfiskā plaknē, tiek noteikti iezīmēta arī vertikālā, lineāri vēsturiskā plakne. Mijoties jautājumiem ar atbildēm, tiek ieskicēta dažus gadsimtus sena pagātne, lai no tās secīgi tuvotos mūsdienām. Taču vairāk par vēsturiskām ziņām uzmanību saista vēstītāja balss. Kāpēc Kurzeme tika nošķirta no Vidzemes? Uz šo jautājumu tiek lietiski atbildēts: “Tāpēc, ka no svešām tautām nekāds miers nebija. Drīz leiši, drīz poļi, drīz krievi skriena postīdami pār to Kurzemi. Tādēļ padevās tas liels kungs apakš poļu ķēniņa spārnim, kas to brīdi tas stiprākais par tiem citiem bija. No tā laika stāv mūsu *Kurzeme* vēl apakš *poļu* pavēnī” (Anonīms 1762). Šis sausais izklāsts, kurā neparādās ne mazākās emocionālās intonācijas, “mūsu” un “viņu” pretstatījums, varoņdarbi vai traģēdijas, neieinteresēta vēstītāja balsi saglabā arī turpmākajos kalendāra gadagājumos. Piemēram, hercoga Frīdriha laikā “tas karš starp tiem poļiem un zviedriem tās Vidzemes dēļ bija, kamēr tie zviedri tanī 1621. gadā to *Rīgu* ieņēme, un pēc tam tanī 1628. gadā ar tiem poļiem tik tāļu saderējās, ka viņi par sešiem gadiem mieru savā starpā apsolījās turēt, kurš miers pēc tam jo tālāki tapa pagarināts un pēc kura tie zviedri to pilsātu *Rīgu* un to *Vidzemi* paturēja” (Anonīms 1763).

Tāpat tālākajos gados tiek vēstīts par notikumiem līdz pat Ziemeļu karam un Pētera Bīrona laikam. Šī vēstures izklāsta stilistika vislabāk ir ietverta 1767. gada kalendāra kopsavilkumā, kas iezīmē trīs notikumu miju: karu, mēri un badu. Ja būtu runa par stāstu, kādā ir izstāstāmi kalendārā publicētie vēsturiskie fakti, tad tieši šāds arī tas būtu — dažādu gan cilvēka, gan dabas raisītu katastrofu mija, kurai nav ne sākuma, ne beigu — katra katastrofa ir kārtējā. Šajos karos nav varoņu, to dalībnieki un iesaistītās puses saglabā sava veida anonimitāti, arī uzvaras un zaudējumi paslīd Kurzemei garām — galvenās Kurzemes rūpes ir par to, ka, lai arī tā “caur visām šīm mokām gan ir vārdzināta, bet tomēr kā viena Dieva *zemīte* ne pagalam no-beigta un iznīcināta kļu[v]usi” (Anonīms 1766). Nezināmā hronista balss šajā laika periodā, kad Ziemeļu kara postījumi vēl aizvien ir

PAULS DAIJA

saglabājušies atmiņā, šķiet uzsvērti neieinteresēta, tā saglabā vien fatālisma caurstrāvotu aprēķinu par zaudējumu apjomu, ko katra nākamā kaimiņvalstu valdnieku iniciatīva nozīmēs Kurzemei. Kaut arī šis vēsturiskais izklāsts ir adresēts latviešu lasītājiem, latvieši (kurzemnieki) tajā neparādās vispār, līdz ar to sava veida personificētas aprises tajos iegūst Kurzeme — reģions kā vēsturisko notikumu objekts un upuris, kas alkst laba valdnieka un miera, lai no kuras puses tas nāktu. Reģiona vēstures stāsts kļūst par stāstu par to, kas ar šo reģionu ir ticis darīts. Jāpiebilst, ka šāda veida pasīva “ārējo” notikumu interpretācija saglabā dominējošu nozīmi latviešu drukātajā literatūrā visa gadsimta garumā, kas it īpaši labi ir redzams ātrajā Krievijas patriotismā, kādu bez redzamām grūtībām apgūst Kurzemes apgaismotāji pēc reģiona pievienošanas Krievijai 18. gadsimta deviņdesmitajos gados (Daija 2013, 182—193).

Kurzemes vēstures izklāsts kalendārā ir unikāls ar savu tematiku kā daļa no tautas apgaismības projekta. Šis projekts, kas aizsākas 18. gadsimta sešdesmitajos gados un turpinās līdz 19. gadsimta vidum dažādās formās, tiecoties civilizēt latviešu zemniekus, vienmēr balansē uz emancipatīvu un restriktīvu tendenču robežas — tas sniedz zināšanas, kas zemniekam nepieciešamas viņa kārtā; attieksmē pret zināšanām, labklājību un vienlīdzību tas balstās abstraktos filantropisma priekšstatos, bet tajā pašā laikā vienmēr stingri norobežojas no dzimtbūšanas atcelšanas diskursa ideologu radikālajiem argumentiem. Tas izturas piesardzīgi pret jebkāda veida sociālās sistēmas kritiku un, it kā zemapziņā nojaušot to, ka pārāk daudz zināšanu var vest pie protestiem, mēģina dozēt zemniekiem paredzēto apgaismību (Wehrmann 1981, 144). Šāda attieksme paredz arī zināšanu iedalīšanu derīgajās un nederīgajās (tieši tāpat kā pati apgaismība 18. gadsimta izpratnē ir klasificējama derīgā/nederīgā, īstā/neīstā) (Sal.: Schneiders 1974). Var diskutēt par to, vai zemniekam, lai sasniegtu apgaismības ideālu — kas Kurzemē un Vidzemē ir laimīgs, produktīvs un izglītots zemnieks dzimtbūšanas apstākļos — ir nepieciešamas zināšanas par vēsturi. Apgaismojamā publika ir cilvēki bez vēstures, un, iespējams, vēsture filantropiskajiem mērķiem var tikai traucēt — taču tas atkarīgs no veida, kādā tā tiek izstāstīta.

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

Šādu veidu piedāvā pavisam atšķirīga vēstures izpratne 1790. gada Vidzemes kalendāra pielikumā, kurā Gustavs Bergmanis (*Bergmann*, 1754—1823) publicē saīsinātu Frīdriha Bernharda Blaufūsa (*Blaufuß*, 1697—1756) manuskripta “Stāstu no tās vecas un jaunas būšanas to Vidzemes ļaužu” (1753) pārstrādājumu.¹ Teksts, kas ir cirkulējis brāļu draudzes lasītāju norakstos teju četrdesmit gadus, maina naratīva fokusu no reģiona uz tautu. (Plašāk: Augstkalns 1938; Krēsliņš 1997) Šī publikācija sakrīt ar kalendāra izdevēju maiņu. Pēc tam, kad Kristofs Harders (*Harder*, 1747—1818) vairākos turpinājumos kalendārā ir publicējis saturiski neitrālus zemnieku likumus un iepazīstinājis lasītājus ar iespējām vērsties tiesā, kalendāra izdošanu, nesaskaņojot to ar K. Harderu, pārņem Rīgas izdevējs Jūliuss Konrāds Daniels Mīllers (*Müller*, 1759—1830), tādējādi radot vienu no pirmajiem autoritāšu skandāliem agrīnajā latviešu grāmatniecības vēsturē (K. Harders vēl vienu gadu izdod savu kalendāru, bet, nespējot izturēt konkurenci, no šīs idejas atsakās). Vidzemes kalendāra rediģēšana tiek uzticēta G. Bergmanim, kurš ievirza tā pielikumu saturu mērenākā gultnē — tajā vairs neparādās ziņas par likumiem un sūdzēšanos, kas franču revolūcijas laikā var šķist bīstamas (par šo skandālu sal.: Apinis 2000, 92).

Blaufūsa manuskripta publikācija ir viens no retajiem hernhūtiešu rokraksta literatūras un tautas apgaismības drukātās literatūras saskarsmes punktiem. Kalendāra pielikuma autors nesniedz atsauci uz teksta izcelsmi, tāpat, kā tas kalendāros ierasts, neatšifrē arī pats sevi, bet gluži vienkārši ievada savu stāstu ar paskaidrojumu, ka šis ir vislabākais materiāls, kas atradies viņa rīcībā: “Maniem Vidzemes draugiem es nekā labāku nezinu te uzrakstīt kā tos stāstus no tās pirmās būšanas viņu dzimtenes, kad vācieši viņu atrade; jo es zinu, ka ikviens savu tēvu zeme mīlo” (Anonīms 1790). Atsevišķu Blaufūsa manuskripta daļu saīsināts pārstāsts noslēdzas ar piezīmi: “Ja jums šie stāsti patīk, tad nākušā gadā tas atlikums tiks stāstīts, ja ne, tad

¹ Uz Gustavu Bergmani tiek norādīts kā uz visticamāko pielikuma sastādītāju. Pašā kalendārā ir sniegta informācija, ka pielikumu sastādījis “kāds šejienes zinātnieks” (Apinis 1999, 186). Pēc šī raksta pabeigšanas 2015. gadā Vēstures izpētes un popularizēšanas biedrība ir publicējusi Blaufūsa grāmatas akadēmisko izdevumu “Vidzemes stāsti” Jāņa Šiliņa redakcijā.

PAULS DAIJA

citas lietas varēs rakstīt” (Anonīms 1790). Mēs nezinām, kādā veidā kalendāra izdevējs un sastādītājs novērtē lasītāju reakciju, bet zināmu priekšstatu par to, vai lasītājiem “šie stāsti patīk”, var sniegt fakts, ka nākamā gada kalendārā vēstures vietā tiek publicēts stāsts “Lielmāte starp slepkavām” un nākamo trīsdesmit gadu laikā neviens pie vēstures tēmām Vidzemes kalendārā tā arī vairs neatgriežas.

Atšķirībā no Kurzemes kalendāra vēstures jautājumiem un atbildēm šai Vidzemes kalendāra pielikumā stāstījumu par vēsturi jau veido pavisam atšķirīga pagātnes koncepcija. Radikāli īsinātais un lakoniskais stāsts par Vidzemes “atrašanu”, respektīvi, kristianizāciju tiek izklāstīts nevis kā stāsts par reģionu, bet gan par tā iedzīvotājiem. Stāsts iesākas ar nejaušo Vidzemes atrašanu, kad vācu tirdzniecības kuģi dodas uz Somiju un Igauniju, tālāk iepazīstina ar draudzības saišu rašanos starp vācu viesiem un Vidzemes iedzīvotājiem un šīs draudzības inspirēto kristianizāciju, kura saduras ar vietējo iedzīvotāju pretestību un no tās izrietošiem militāriem konfliktiem. Ar asinsizliešanas aprakstu, kurā iet bojā bīskaps Bertolds, arī noslēdzas Vidzemes senvēstures apraksts.

Salīdzinot Blaufūsa manuskriptu ar pārstrādājumu, var kļūt skaidrāks, kāpēc tieši 1790. gadā kalendārā tiek publicēts vēsturisks teksts: atšķirībā no Kurzemes kalendāra, tā funkcijas šoreiz vairs nav aprakstāmas tikai redzesloka paplašināšanas perspektīvā. Pārstrādātājs izvēlas tikai atsevišķas daļas no Blaufūsa manuskripta, un, iespējams, būtu pārsteidzīgi spekulēt par apsvērumiem, kas ir noteikuši izvēli par labu tai vai citai sadaļai; tāpat paturams prātā, ka nepieciešamību pēc saīsinājumiem paredz ne vien apzināta vēlme precizēt teksta vēstījumu, bet arī iekļaušanās kalendāra pielikuma ierobežotajā apjomā. Ņemot to vērā, tomēr 1790. gadā veiktie saīsinājumi ievirza interpretāciju noteiktā gultnē. Jaunajā variantā pagānu attieksme pret kristianizāciju ir iracionāla un tai nav nekādu izprotamu iemeslu, kamēr agrākajā Blaufūsa vēsturē tiek meklēti un refleksijai pakļauti cēloņi, kāpēc pagānu kristianizācija ir saskārusies ar pretestību un līdz ar to arī vardarbību. Blaufūss to skaidro, piemēram, ar vietējās valodas nepārzināšanu, kā arī virspusēju ticības sludināšanu, sniedzot vien laicīgus solījumus, bet maz rūpējoties par — no 18. gadsimta vidus skatpunkta raugoties — dziļāko kristietības būtību:

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

Caur to tas notike, ka kādi ļautiņi ļāvās kristīties, lai viņi gan nezināja, kas tā svēta kristība īsteni esot, nedz arī prate, kas tas pestītais un viņa vārds esots. Jo tas bīskaps Meinards un viņa palīdzēt[ā]ji nesaprata to livju valodu, nedz viņoja tiem ļaudīm īstenu mācību no tās svētas kristīgas ticības dot, tos ļaudis ar kādām saldām apsolišanām un mīkstiem vārdiem vien pārrunādami. Kā nu tie ļautiņi to ticību laicīgu solīšanu dēļ, bez īstenas atzišanas un ticības bij uzņēmuši, tā viņi to arī dzan lēti atmete un atkrite atpakaļ no tās ticības..” (Blaufūss b.g., 42—43).

Kad nu tie vācieši savus jaunus draugus iekš pagānu būšanas redzēja, atvede tie 1170[.] gadā vienu katoļu baznīcas kungu, ka viņš šiem nabagiem Dieva vārdus mācītu, un šis pirmais baznīcas kungs, Meinards vārdā, tape brēmera zemē par Vidzemes bīskapu uzcelts. Atnākdams viņš kristīja pulku ļaužu, bet viņi nepalike pastāvīgi pie tās ticības, un vēl ilgi pēc to laiku tas notike, ka tā dievišķīga mācība viņu sirdīs iemājoja (Anonīms 1790).

Blaufūsa vēsture atklāj neviennozīmīgu, problemātisku kristianizācijas norišu interpretāciju, kurā būtiska nozīme ir katoļu baznīcas kritikai. Kristianizācijas kritika, kurā Blaufūss nodala cildenus mērķus un aplamu to īstenošanas gaitu, veido dialogu ar 18. gadsimta piētistu aktivitātēm: tieši brāļu draudzes piemērs ar nevardarbīgu kristietības izplatīšanu ļauj Blaufūsam kritizēt krustnešus. Bergmanim šāds atskaites punkts nav pieejams, tāpēc arī viņa gadījumā kritika kļūst neiespējama. Blaufūsa nostādne, vismaz teorētiskā formulējumā, saistās ar kristianizācijas izskaidrošanu nolūkā neitralizēt konfliktējošās atmiņas un veicināt vidzemnieku lojalitāti, taču viņa traktējums kļūst pārāk problemātisks, tas ietver dažādas balsis un atšķirīgus viedokļus, lai varētu tikt bez ierunām un pārpratumiem lasīts kā ideoloģisks darbs. Šis pretrunas tiek izlīdzinātas Vidzemes kalendāra saīsinājumā, kurā konflikts tiek padarīts melnbalts, savukārt problemātiskie aspekti, kā, piemēram, katoļu “vaina”, izlaisti.

Tas jaunajā variantā ļauj 18. gadsimta vācu eliti padarīt par tiešiem un loģiskiem kristianizācijas pēctečiem, metaforiski sapludināt kristianizācijas darbu ar apgaismojošo, izglītojošo vācbaltiešu misiju 18. gadsimtā, tā ievietojo arī dzan šī gadsimta etniskās attiecības un

PAULS DAIJA

etniski sociālo sabiedrības struktūru koloniālā ietvarā. Šādi ir iespējams nonākt pie secinājuma, ka dzimtbūšana ir izveidojusies līdz ar kristianizāciju, pieņemot, ka kristianizācijas misija to leģitimizē. Jebkāda veida skaidrojumi, kas mestu ēnu vai padarītu neviennozīmīgi interpretējamu kristianizācijas norisi, apdraudētu arī dzimtbūšanas leģitimitātes statusu. Tāpēc 1790. gada pārstrādājumā jau iezīmējas aprises simetriskai struktūrai, kurā kristianizācija tiek izklāstīta kā varmāku un upuru konflikts — varmākas ir Vidzemes pagāni, bet upuri — draudzīgi noskaņotie un naīvie bīskapi. Blaufūsa teksta sentimentalizēšana šādā virzienā atklājas, piemēram, bīskapa Meinarda nāves aprakstā, kurš tiek papildināts ar poētiskām niansēm (bīskapa “asarām”), liekot bīskapam nomirt no bēdām:

Tam godīgam vīram bij daudz apsmieklu un grūtumu no tiem viltniekiem jācieš. Kad pavasaras laiks nāce, gribēja viņš uz Rēveli un ar tām laivām uz Vācemi noiet, kas tur par ziemu bij gulējušas, bet tie līvi ļaudis viņu nelaide. Viņam bij Ikšķiles pili sargādamies jāpaliek un jādzīvo. Kad viņš vienu mazu līvu pulciņu pie tās katoļu ticības bij dabūjis, nomire viņš 1196[. gadā] un tape Ikšķiles baznīcā godīgi aprakts (Blaufūss b.g., 44).

Tam bija pār to tādas bēdas, ka viņš iekš asarām dzīvoja, daudz grūtumu no tiem viltniekiem ciedzams un sargādamies (jau viņi to nokaut gribēja). Ikšķiles pili viņš palika. No bēdām un vecumu viņš jau sirms un nevesels tape un 1196[. gadā] pie Dieva aizgāje (Anonīms 1790).

Iespējamais Blaufūsa teksta adaptētājs G. Bergmanis ir viens no tiem, kas franču revolūcijas laikā īpaši raizējas par potenciālām paralēlēm Vidzemē (Švābe 1958, 51). Zināšanas par vēsturi var šķist ne mazāk bīstamas, taču Vidzemes kalendārā no Blaufūsa teksta ir atmestas visas tās epizodes, kuras varētu raisīt šaubas. Jāatgādina, ka Blaufūss eksplīcīti norāda, ka viņa darbs netop tukšā vietā, bet gan kā daļa no konfliktējošu atmiņu cirkulācijas. “Jo tie ļaudis neir pār divi un trīs simts gadiem šo varas spiešanu aizmirsušies,” viņš uzsver. “Kas zina, voi ne caur to tagadīņ vēl kāds ir, kam tā kristīga ticība par lielu nasti ir, labāk gribēdams savam mājas kungam un elka Dievam upurēt nekā Dieva vārdus dzirdēt un mācīties. Bet tiem katoļiem

 Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

cits padoms, kā varas spiešana nebij.” Un citviet viņš vēl tiešāk norāda gan uz atmiņām par kristianizācijas traģēdiju, gan uz savu pienākumu ieviest šajās atmiņās kārtību: “Tie vidzemnieki, kas tagadiņ dzīvo, ir gan no saviem tēviem no šīm [krusta karu] lietām ko dzirdējuši, bet iekš tādiem stāstiem ir viņiem daudz nepatiesas lietas teikti, tā kā daž[s] to vecu laiku atminēdams, sūdz, skund un rauda par šādām tādām lietām” (Blaufūss b.g., 7). Šis Blaufūsa norādes ir iespējams saistīt ar zemnieku nemieriem Vidzemē (Augstkalns 1938, 679), kas arī aktualizē vēl vienu līmeni nepieciešamībai izskaidrot pagātņi.

18. un 19. gadsimta mijā autori vairākkārt atgriežas pie krustnešu tēmas. 1792. gadā G. F. Stendera “Jaunas izskaidrotas dziesmu grāmatas” otrajā, papildinātajā izdevumā tiek ievietots dzejolis “No Vidzemes un Kurzemes draudzēm”. Cita starpā šajā tekstā G. F. Stenders garāmejojot piemin krustnešu ierašanos Baltijā, atkārtodams leģendu par Baltijas “nejaušo uzzēģelēšanu”: “Dievs, kas var tevi izgudrot! / Priekš sešsimts gadiem neviļot / Par jūru kuģos vācieši / Pie Rīgmalas top piedzīti. / Pēc pulkā nāk šai zemītē. / Tie pagāņus jau piespiede / Pie neatzītas kristības” (Stenders 2001, 175). Savukārt A. J. Stenders, papildinot trešo “Augstas gudrības grāmatas” izdevumu, 1796. gadā iekļauj tajā lakonisku apcerējumu par Kurzemes vēsturi, visumā sekojot tiem pieturas punktiem, kurus Vidzemes kristianizācijas vēsturē skicējis Blaufūss (Stenders 1796, 56—57).

Šī raksta ietvaros neiedziļinoties kristianizācijas norišu interpretācijās, daudz svarīgāks liekas jautājums par pašu motivāciju aprakstīt vēsturiskus notikumus. Bergmaņa piedāvātais iegansts, proti, priekšstats, ka zināšanas par pagātņi paplašina lasītāju redzesloku, sasauca ar Kurzemes kalendāra vēsturiskajām ziņām un tiek atkārtots arī turpmākajās desmitgadēs — tautas apgaismības autori vairās atklāti norādīt, ka viņu mērķis būtu saistīts ar mēģinājumu privilēģēt vienu no daudzām atmiņu versijām. Taču tieši 18. un 19. gadsimta mijā vairs nav iespējams ignorēt kristianizācijas kritikas diskursu, kas iegūst aizvien lielāku nozīmi debatēs par dzimtbūšanu un kārtu sabiedrību. 19. gadsimta sākumā hernhūtiešu rokrakstos sāk cirkulēt pirmie G. Merķeļa “Latviešu” (*Die Letten*, 1796) īsināti latviskojumi (Boguna,

PAULS DAIJA

Cīrulis, Rutka, Taterka 2011). Šajā kontekstā pamazām zūd iespējas iekļaut zināšanas par vēsturi apgaismota zemnieka programmā, un, lai arī atsevišķi autori pievēršas kristianizācijas norisei, pa īstam interese par šo tēmu atjaunojas vien pēc dzimtbūšanas atcelšanas.

Proti, Vidzemes kalendārs, kas līdz ar 1820. gadu vairākos turpinājumos ar Paula Tīdemaņa un Karla Zontāga gādību publicē Vidzemes vēsturi, neapzināti sintezē iepriekšējās — Blaufūsa-Bergmaņa un Kurzemes kalendāra — vēstures sižetus: šai stāstā ir apvienots kā kristianizācijas apraksts, kas nošķir pagānisko tumsu no kristīgās gaismas un norāda uz vainīgajiem, tā arī turpmāko gadsimtu vēstures lakonisks izklāsts. Šī vēl aizvien ir reģiona vēsture, kuras izklāstā tiek ignorēta Kurzeme.

Vidzemes kalendārs, traktējot kristianizāciju, atkārtoti jau kopš 1791. gada zināmo, tiesa, tagad jau neslēpjot, ka “tanī laikā ļaudis šķīti, ka Dievs īpašīgi tos cilvēkus svētītu, kas neticīgus pagānus atgrieztu uz kristīgu ticību, kaut arī to darītu ar varasdarbiem” (Zontāgs, Tīdemanis 1820). Stāstot “par Vidzemes pirmiem gauži bēdīgiem laikiem, ka tie šā laika Vidzemes iedzīvotāji un robežnieki, tie igauni un tie pie viņiem piederdami līvi un kūri, tie latvieši un tie zemgalieši, tie vendi, leiši un krievi vienumēr ir karojuši voi savā starpā, voi pret vāciešiem,” kristianizācija atklājas kā kārtības ieviešana haosā, valstiskuma un civilizācijas nostiprināšana (Zontāgs, Tīdemanis 1820). Svārstoties starp vēlāk Konrāda Šulca (*Schulz*, 1772—1840) jau eksplīcīti formulēto krustnešu “vainu” (Šulcs 1832, 10), no vienas puses, un civilizācijas atnešanu, no otras, šī interpretācija iezīmē pamatu grūti pārvaramām pretrunām kristianizācijas skaidrojumā (Plašāk: Eihmane 2009; sal. arī Urban 1998).

Šajā un turpmākajā gadagājumā, iepazīstinot ar Vidzemes vēsturi pēc kristianizācijas līdz pat cara Aleksandra I laikam, militārie konflikti tiek izklāstīti līdzīgā hronikas stilistikā, kā tas tika darīts Kurzemes kalendārā nepilnus sešdesmit gadus agrāk. Stāstījums tiek strukturēts, nodalot dažādu valdnieku vai valstu valdīšanas periodus. Taču šajā laikā nostiprinātais dzimtbūšanas atcelšanas diskurss un vēstures nozīme tajā vairs neļauj aplūkot vietējos iedzīvotājus kā anonīmus upurus: “Karalaiks jo allažiņ iraid bēdu un pārības laiks.

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

Novil, Debbeckafchanas, 17. Oktobēr un Steppin. Deenā. — Wentšpilli Wihtus Deenā, un 20. Mei M. D. — Wezz Ewahrdē us Furgem, Fehabeem un Kattrihnes Deenā. — Wihtenpelte treiju Kungu Deenā, Debbeckafschanas Deenā un diwi Deenas pehž fa leela Esras Wranziškus Zirgu. — Willgah lenē Kulbiges Leesā ne tahl no Zurlanes 12. Septem-ber M. D. — Keelā Wirzawē ik Meddel Zirgus, wehl beš tulla.

Jezerē Krušta Wazelschanas; 20. Mat, 14. Jan-uar un Swetschu 4. un 10. Jun. Mehn. D.

Pirma Wahzeeschu Atnahfschana
us Widsemmi.

Gan mehš to Gaddu ihšeni ne finnam, kad Wah-zeeschi schurp irr atnahfschi pirmu reisi. Bet tomehr ta irr finnama leeta, fa no pirmas Wah-zeeschu Atnahfschanas lihds muhsu laikam septin-šimts Gaddi pahrgahjuschi, un gudrs Nihges Dur-meisters, kas dšihwoja preefsch diwisimts Gaddem, mums scho Notikkumu tā isteiz šapōs Stasšōs, to winsch šarakšijis no wezzahm pirmu laiku Grah-marahm.

Kuggineeki pahrbrauze pahr Juhru no Drez-meru Pilsfehtas us to leelu Sallu Gottland; bet leela Wehra jehlahs, kas winans ašrahwe us Kursemmes Juhras Wallu. Winni scho Semmi un winas Seflus wehl ne pašhdami ne usdriht-šejahš šawu Kuggi pelaišt tuhwak, kamehr win-ni, Sweineeku laiwu eeraudhijuschi no tahlens un tai braukuschi paffal, eenahze pašhā Daugawā. Nu tee Daugaweeschi šanahfschi pa Pulkeem brihš nodamees ušfaktija schahdu leelu laiwu jeb Kuggi, šahdu tee wehl muhscham ne bij redsejuschi. Lat-šchu teem Wahzeescheem wehl baišs bija, iskahyt us Wallu un winni pirmu Rakti pahrgulleja ša-wā Kuggi. Nihā dašchi jau eedrohschmahahš is- nahkt no šawa Kugga. Winni diwi tufschas Muz-žas lihdsnehmuschi tahš nolikke Daugawas Wallā un tur uslikke wiršū Maish, Allu un jittas tahdas leetas kas teem šchahš Semmes Eedšiwotajeem

warrētū buht par Patifschanu, un tad teem Sihmi mette ar Rohscham, lai atnahkt tuhwak. Kad schee bij atnahfschi, tad Wahzeeschi teem Rohhu dewe un baltu Maish, Zufferu, Wihahs un Rasfines dah-winaja, ko tee laubis gan labbraht peenehme un baudija. Dhtrā Deenā jau Pulks šauschu atnahze un arrišfan dafschas Dahmanas atneše, probteet Meddu, Peenu, Pautus, Zahlus, Putnus, Šaklus. Tee Wahzeeschi par to preegabamees rohs wehl jo gahrdi pameeloja un tohs apdahwinaja ar Zep-pureem, raibahm Banteem, Speegeleem, Kemmeem, Rascheem un Abdateem, un tahdahm jo labbakahm leetahm. Tad, fa tee wezzi Stahfi šakfa, tad ta Draudšiba palikke jo leela. Nu tee Sem-mes Eedšiwotaji atneše Simjus, Awis, Pinnus un Wahzeescheem Sihmi mette, lai tee šahkt mais niht ar winneem, kas tad arri notikke. — Jittā tahdā Nihā Ubbags atnahze, tik ween šahdus Pau-tus nolikdams par weenu Rasi un Zepura Danti un Abdateem. Wahzeets winnam Sihmi dewe, fa tee Pauti ne ešohkt gann par wišahm šchahm leetahm. Tad Ubbags diwi Wahweru Auis ar pee-kaltahm Sudraba Naglinahm iswike no Kules, un tahš wehl pelikke šahkt pee teem Pautem. Nu Wahzeets nomannija, fa tahdas Wahwera Auis, eesšmetas ar Sudraba Rabliheem jeb Naglinahm, teem šchahš Semmes Eedšiwotajeem ešohkt Naudas Weeta.

Tahdā Draudšiba tad nu tee Wahzeeschi šohpā ar teem Eedšiwotajeem pawaddija diwi Reddelas un tad ašbrauze atpaffal us šawu Semmi. Nah-šohšā Gaddā winni atfal atnahze eefsch diwi Kug-geem, un šawas Preezes isdewuschi un ašbraufda-s mi jau šahdus laubis no teem Saweem pamette šeh, lai tee pahrdohd un šapehr pa tam laikam, kamehr tee Jitti atfal atnahktu. Pehžlaikā dašchi Wahzeeschi arrišfan paleekamn Mahjasweeru nehme šhinni Widsemmē, wišpirmati eefsch Sallaspils, tad eefsch Ššaklles; un pehdigi, preefsch šechšimts un diwidemmit Gaddem winni uštaišija to Nihges Pilsfehtu.

Bet tanni laikā ne tiffai ween Latweescheem wišfa Widsemme peederreja; nē, tur dafschadas Lau-tas dšihwoja eefschā. Wišū Juhras Wallu un arš

“Vidzemes kalenderis uz to 1820tu gadu”

Tiem mūsu tēvuzemes iedzīvotājiem bij grūti jācieš, un viņu starpā tad ikreiz tie nabagi latviešu un igauņu zemnieki ciete visuvairāk un visugrūtāki” (Zontāgs, Tidemanis 1820).

Līdzīgi kā Kurzemes kalendārā un Blaufusa manuskriptā (bet ne Bergmaņa pārstrādājumā) būtiska nozīme tiek pievērsta Bībeles tulkojumam kā daļai no protestantisma vēstures reģionā un vietējo iedzīvotāju civilizēšanas, tāpat citiem reliģiskiem tekstiem un arī laicīgiem tekstiem (ignorējot Kurzemē tapušo laicīgo literatūru). Vidzemes

PAULS DAIJA

kalendārs uzsver brāļu draudzes nozīmi, kura dzimtbūšanas laika latviešu iespiestajā literatūrā tiek pieminēta ārkārtīgi reti: “Arīdzan labāka bērnu mācīšana iekš skolām un mājām iesācēs; kurklāt īpašīgi tie brāļudraudzes piederīgi pareizi strādāja, kas priekš 80 gadiem atnāce uz Vidzemi” (Zontāgs, Tīdemanis 1821). Tiek atzīmēti vietējo muižnieku un Krievijas impērijas inspirētie likumi, kas dažādos veidos sekmējuši latviešu un igauņu labklājību un tiesības. Ir labi redzams, ka visos šajos piemēros vidzemnieki figurē kā adresāti vai klusējoši objekti, bet ne kā aktīvi vēstures dalībnieki. Visticamāk, neapzināti pārņemot no Kurzemes kalendāra karu un mēru hronista intonāciju, šis vēstures izklāsts rada paradoksu: atklājas, ka kristianizācijai sekojošais “koloniālais” periods nav atnesis utopiju — tā ir tikusi atlikta atkal un atkal, līdz pat caram Aleksandram I, kura valdīšana vienīgā visā vēstures izklāstā vieš vēl apgaismības patosam raksturīgu optimistisku raudzišanos paredzamā nākotnē.

Taču viens no būtiskākajiem secinājumiem ir saistīts ar dzimtbūšanas ģenēzi: “Jo tādēļ, ka viņi [vidzemnieki] daudzreizām vēl pieķerdamies pie savām vecām pagānu domām un ieražām atkal atkāpēs no kristīgās ticības un sabiedroti ar šās zemes robežniekiem dumpi cēle pret vāciešiem, tādēļ šie vācieši iesāce tos jo dienas turēt jo cieti un valdīt jo bārgi, tā ka tiem papriekš viņu piederēdama zeme un pēc arī viņu brīvība zude, un dzimtbūšana iesācēs. Daudz, briesmīgi daudz ļaužu caur to arīdzan savu galu atrade” (Zontāgs, Tīdemanis 1820). Šajā fragmentā vēl tiek norādīta tikai korelācija starp kristianizāciju un dzimtbūšanu, taču citos vēstures aprakstos šai laikā un pat vēlāk tiek radīts iespaids, ka abi notikumi norisinājušies vienlaikus. Tas ļauj radīt mītu par verdzības gadsimtiem un labprātīgi aizmirst, piemēram, tādas vēsturiskas epizodes kā kuršu ķoniņi, kurus vēl pirms Ziemeļu kara Johans Višmanis (*Wischmann*, ?—1705) poētikā “Nevācu Opics” (*Unteutsche Opitz*, 1697) bija minējis kā piemēru latviešu valodā sarakstītu traģēdiju potenciālām tēmām. Taču daudz svarīgāk, ka šāds datējums darbojas kā kultūras leģitimizācijas instruments (Sal. Clifford 1988, 277—348; Den Ouden 2005, 39—40).

Te aplūkotā kristianizācijas interpretācija varētu tikt analizēta kā G. Merķeļa un citu piedāvātā vēstures skaidrojuma inversija. Taču,

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

iespējams, ne mazāk svarīga par kristianizācijas stāsta saturu ir arī tā implicītā nozīme, kas šķiet aprakstāma vismaz divos līmeņos. Pirmkārt, kristianizācija šai naratīvā kļūst par latviešu vēstures sākumu: kā tas raksturīgi pirmā koloniālā kontakta naratīviem, beigas un sākums tādējādi apmainās vietām (Mageo 2001, 21). Tā aizsāk daudz kā cita starpā arī dzimtbūšanu: sociālās attiecības saplūst vienā veselumā ar reliģiskajām un etniskajām attiecībām. Abpusējā asinsizliešana un cena, kādu pagāni par to samaksājuši, kļūst par atgādinājumu saiknei starp tradicionālismu, protestiem un dumpi 18. gadsimtā — šādi kristianizācijas stāsts iegūst didaktisku ietvaru un izlīdzina iedomāto “pretrunu starp ticības izplatīšanu un vardarbību” (Eihmane 2009, 10). Otrkārt un daudz būtiskāk — turpmākā vidzemnieku vēsture tiek izklāstīta tā, kā tiktu attēlots koloniāls periods — proti, tā ir “izdzēsta” vēsture, bez subjektiem, tikai ar notikumiem, kas viņus no ārpuses ietekmējuši. Kristianizācija — pirmā reize, kad vidzemnieki vēsturē piedalās kā aktīvi dalībnieki — kļūst arī par pēdējo šādu reizi.

Šādi Vidzemes kalendārā vēsture iegūst koloniāla perioda aprises. Uz koloniālu situāciju aplūkotajā periodā savā vēstures izklāstā tiešus mājienu sniedz Kristiāns Launics (*Launitz*, 1773—1832), kad viņš, stāstīdams par dzimtbūšanas izcelsmi, norāda gan uz pagānu vardarbīgajiem protestiem kristianizācijas laikā, gan uz verdzību trešajā pasaulē un vergiem “no moru jeb melnu cilvēku tautas Avrikā” (Launics 1819, 7).

Turpmāk, pēc dzimtbūšanas atcelšanas, respektīvi, laika posmā, kas vairs neietilpst šī raksta uzmanības lokā, atmiņa iegūst jaunu nozīmi tiklab vācbaltiešu, kā pirmo latviešu autoru tekstos. 19. gadsimta trīsdesmitie gadī piesaka gan pirmo vēstures grāmatu latviešu valodā — Konrāda Šulca “Kurzemes stāstu grāmatu” (1832) — kurā autoram vēl jāskaidro vēstures nepieciešamība zemniekiem, gan hernhūtiešu vidē izplatīto Jāņa Ruģēna (1817—1876) rokrakstu “Ar acīm redzēts ceļš uz Vidzemes debesīm” (1843), kas netieši sniedz atbildi uz K. Šulca skaidrojumiem, bet pavisam atšķirīgu no mācītāja iecerētās. J. Ruģēns turpina jau J. Pulana aizsākto tradīciju atveidot vēsturiskos notikumus reliģiskā valodā un, attēlodams vidzemnieku

PAULS DAIJA

vēsturi kā svētceļojumu, viņš atzīst, ka latvieši ir aizmirsuši savas tautas vārdu — un pagātnes atcerēšanās tagad kļūst arī par savas identitātes konstruēšanu (Daija 2011). Šajā rakstā aplūkoto tekstu klāsts diez vai ļauj izdarīt plašākus secinājumus par atmiņas iespējamo kultivēšanu tautas apgaismības projektā, taču tas ir noderīgs, jo norāda gan uz iekšējām pretrunām mēģinājumos iekļaut vēsturi apgaismošanas projektā, gan uz tendenci privilēģēt vienas grupas atmiņu un leģitimizēt sava laika sociālo stāvokli, atrodot tā attaisnojumu pagātnē.

Kopsavilkumā ir iespējams secināt, ka literatūrvēsturiskā analizē vēstures un atmiņas tēma atklājas kā viena šķautne latviešu un vācbaltiešu vēsturisko attiecību reprezentācijā. Tā veido daļu no atšķirīgiem šo attiecību scenārijiem, kas sastopami tautas apgaismības tekstos: sākot no paternālistiskā tēva un bērnu attiecību modeļa un beidzot ar dumpiniekiem un upuriem. Ja pārsvarā var pamatoti rāties iespaids, ka tautas apgaismības laikā apgaismotāji ar neuzticību raugās uz vēsturiskiem tematiem, jo neredz tajos didaktisku potenciālu un pieskaita tos tradīcijām, kas, tāpat kā pagātne kopumā, būtu aizmirstamas, veidojot jaunu, apgaismotu personību, tad atsevišķie izņēmumi kļūst vēl interesantāki, jo atklāj virkni likumsakarību. Pirmkārt, redzams, ka šie teksti veido apzinātu un neapzinātu dialogu gan ar brāļu draudzes rokraksta literatūras aktivitātēm, gan ar radikālās apgaismības publicistiku, un šajā mijiedarbē tiecas izlīdzināt konflikta potenciālu, saglabājot tautas apgaismības fokusu uz pārmaiņām individuā, nevis sabiedrībā. Šis aspekts iezīmē jautājumu loku, kas būtu padziļinātas izpētes vērts nākotnē, sastatot vācbaltiešu debates un latviešu valodā sarakstītos tekstus. Otrkārt, ir iespējams pārliecināties, ka, ciktāl ir runa par aplūkotajiem kalendāriem, vēstures izklāstus raksturo dinamika starp populārzinātnisku un didaktisku ievirzi: saskaņā ar pirmo, vēsture ir nepieciešama, lai paplašinātu lasītāja redzesloku un veicinātu mentalitātes maiņu, rosinot aptvert savu dzīvi plašākā laika perspektīvā; saskaņā ar otro, atsevišķi notikumi vēsturē var kļūt par nozīmīgu didaktisku brīdinājumu zemniekiem, ja vien tiek izklāstīti no pakļāvēju atmiņas skatpunkta.

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

Bibliogrāfija un avoti

- Anonīms 1762. [Pielikums.] No: *Jauna un veca latviešu laiku un notikušu lietu grāmata uz to 1763. gadu*. Jelgava: K. Lītke. [bez lpp.]
- Anonīms 1763. [Pielikums.] No: *Jauna un veca latviešu laiku grāmata uz to 1764. gadu*. Jelgava: K. Lītke. [bez lpp.]
- Anonīms 1766. [Pielikums.] No: *Jauna un veca latviešu laiku grāmata uz to 1767. gadu*. Jelgava: K. Lītke. [bez lpp.]
- Anonīms 1790. Stāsti no tās vecas un jaunas būšanas to Vidzemes ļaužu. No: *Vidzemes kalendārs uz to 1791. gadu*. Rīga: J. K. D. Millers. [bez lpp.]
- Apīnis, A., red. 1999. *Seniespiedumi latviešu valodā. Kopkatalogs*. Rīga: Latvijas Nacionālā bibliotēka.
- Apīnis, A. 1977. *Latviešu grāmatniecība: No pirmsākumiem līdz 19. gadsimta beigām*. Rīga: Liesma.
- Apīnis, A. 1987. *Neprasot atļauju: Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā*. Rīga: Liesma.
- Apīnis, A. 2000. *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās*. Rīga: Preses nams.
- Assmann, A. 2012. *Introduction to Cultural Studies: Topics, Concepts, Issues*. Berlin: Erich Schmidt.
- Augstkalns, A. 1938. "Blaufūsa "Stāsti no tās vecas un jaunas būšanas to Vidzemes ļaužu" (1753)". No: *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 4: 677—696.
- Blaufūss, F. B. [Bez gada] Stāsti no tās vecas un jaunas būšanas to Vidzemes ļaužu [manuskripts]. Latvijas Akadēmiskās bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa, 5316 R3639.
- Blumbers, A. J. 2008. *The Nationalization of Latvians and the Issue of Serfdom: The Baltic German Literary Contribution in the 1780s and 1790s*. Amherst: Cambria Press.
- Boguna, J., I. Cīrulis, L. Rutka, and T. Taterka. 2011. Von der Schrift der Gemeine zur Stimme der Nation. Zur Konstruktion der lettischen Identität um 1800 in J. Pulans Stahstš tahš Lattweeschu Tautas. In: Bosse, H., O.-H. Elias, and T. Taterka. Ed. *Baltische Literaturen in der Goethezeit*. Würzburg, Königshausen & Neumann. 15—64.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture*. Harvard: Harvard University Press.
- Daija, P. 2011. "John Bunyans Roman "Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit" und die Literatur der lettischen Brüdergemeine." *Evangelische Brüder-Unität: Unitas Fratrum* 65/66: 149—162.

PAULS DAIJA

- Daija, P. 2013. *Apgaismība un kultūrpārnese. Latviešu laicīgās literatūras tapšana*. Rīga: LU LFMI.
- Den Ouden, A. E. 2005. *Beyond Conquest: Native Peoples and the Struggle for History in New England*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Eihmane, E. 2009. Livonijas pamatiedzīvotāju kristīšana: Dieva vīna dārza iekopšana vai brutāla pakļaušana reliģijas piesegā? No: *Vēsture Zeme, vara un reliģija viduslaikos un jaunajos laikos Baltijas jūras reģionā*. Red. Šnē, A. Latvijas Universitātes Raksti. 725. sējums Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 9—28.
- Grudule, M. 2005. Zemnieku jeb tautas apgaismība Latvijā — jaunlatviešu kustības avots. No: *Meklējumi un atradumi*. Red. Daukste-Silasproģe, I. Rīga: Zinātne. 8—36.
- Ijabs, I. 2014. “Another Baltic Postcolonialism: Young Latvians, Baltic Germans, and the emergence of Latvian National Movement.” *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 42 (2): 88—107.
- Krēsliņš, J. 1997. Friedrich Bernhard Blaufuā und seine “Erzählungen aus der Geschichte und Gegenwart der Livländer” vom Jahre 1753. In: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt*. Ed. Donnert, E. Band 3. Aufbruch zur Moderne. Weimar/Köln/Wien: Böhlau. 423—428.
- Launics, K. 1819. *No brīvestības un viņas iecelšanas Kurzemē. Visiem godīgiem Kurzemes arājiem par pamācīšanu un vaijadzīgu ziņu*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Lukas, L. 2007. The Baltic-German Settlement Myths and Their Literary Developments. In: *We Have Something in Common: The Baltic Memory*. Eds. Mihkelev, A. and B. Kalnačs. Tallinn: The Under and Tuglas Literature Centre. 75—84.
- Mageo, J. M. 2001. Introduction. In: *Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific*. Ed. Mageo, J. M. Hawaii: University of Hawaii Press. 1—10.
- McLeod, J., ed. 2007. *Routledge Companion to Post Colonial Studies*. New York: Rotledge.
- [Rozenbergers, J. F.] 1773. *Salasišana, pēc godīgas, jaukas un auglīgas laika kavēšanas pie tiem gaŗiem ziemas vakaŗiem*. Jelgava: J. W. Steffenhagen.
- Ruģēns, J. 1939. *Kad atnāks latvieŗiem tie laiki? Jāņa Ruģēna dzīve un darbi*. Rīga: Grāmatu Zieds.
- Schneiders, W. 1974. *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Stenders, G. F. 1796. *Tā veca Stendera Augstas gudrības grāmata no pasaulē un dabas*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Stenders, G. F. 2001. *Dzeja*. Rīga: Zvaigzne ABC.

Vēsture un atmiņa tautas apgaismības literatūrā

- Šulcs, K. 1832. *Kurzemes stāstu grāmata jeb tādu lietu izteikšana, kas vērā liekamas un Kurzemē notikušas no veciem laikiem līdz mūsu dienām*. Jelgava: J. F. Stefenhāgens.
- Švābe, A. 1958. *Kāda mācītāja dzīve*. Stockholm: Daugava.
- Urban W. 1998. "Victims of the Baltic Crusade." *Journal of Baltic Studies*, 29 (3): 195—212.
- Wachtel, A. 1990. Introduction. In: *Between Memory and History*. Eds. Bourguet, M. N., L. Valensi and N. Wachtel. Chur/New York: Harwood Academic Publishers: 1—18.
- Wood A. 2013. *The Memory of the People: Custom and Popular Senses of the Past in Early Modern England*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Wehrmann, V. 1981. Volksaufklärung. In: "Das pädagogische Jahrhundert": Volksaufklärung und Erziehung zur Armut im 18. Jahrhundert in Deutschland. Ed. Hermann, U. Weinheim: Beltz: 143—153.
- Zontāgs, K. G., un P. Tīdemanis. 1820. Īsi stāsti par Vidzemes notikumiem. No: *Vidzemes kalenderis uz to 1821mu gadu*. Rīga: V. F. Hekers: [bez lpp.]
- Zontāgs, K. G., un P. Tīdemanis. 1821. Vidzemes notikumi, kamēr piederam pie krievu valsts. No: *Vidzemes kalenderis uz to 1822tru gadu*. Rīga: V. F. Hekers: [bez lpp.]

MĀRTIŅŠ MINTAURS

**Pieminekļi un atmiņa:
padomju perioda kultūras mantojums Latvijā**

Ievads

Tāpat kā vēstures pētniecības sociālā nozīme pārsniedz akadēmiskas disciplīnas ietvarus, arī kultūras mantojuma saglabāšana jau sen nav vairs tikai nozares ekspertu vai muzeju speciālistu nodarbošanās. Tā ir saistīta ar jautājumiem par vērtībām, izvēli un atbildību, tādēļ ir pamats aplūkot kultūras mantojuma saglabāšanu ne tikai kā tehnoloģisku vai juridisku, bet arī kā ētisku problēmu. Kultūras mantojuma objekti jeb pieminekļi ir iesaistīti daudzveidīgās sociālajās attiecībās. Lai formulētu kultūras mantojuma jēdzienu, ir nepieciešams izmantot zināma veida vēstures skaidrojumu, tādēļ kultūras mantojums kā sociāla konstrukcija vienmēr reprezentē arī ideoloģiskus priekšstatus. Tomēr “vēsturniekiem nav monopola tiesību attiecībā uz vēsturi un atmiņu” (Hirschhausen 2005, 663). Vēstures tēmas ierasti tiek izmantotas kā ierocis cīņā par politisko varu un kultūras dominanci publiskajā telpā. Arī mūsdienās vēsture kalpo par dažādu etnisko, konfesionālo un sociālo grupu integrācijas vai norobežošanas instrumentu: ar vēstures un vēsturnieku autoritātes starpniecību tiek aktualizētas vai, gluži pretēji, diskreditētas noteikta veida atmiņas par pagātņi.

Kopš 19. gadsimta Eiropā nacionālisma politiskās ideoloģijas un romantisma kustības ietekmē ir izplatīts uzskats, ka kultūras mantojums pārstāv kādas tautas kultūru un atspoguļo tās identitāti, tādēļ kultūras mantojuma simboliskā nozīme ir ideoloģiski determinēta (Smits 1997, 92—98). Nacionālās identitātes modeļa pamatā bija romantisma vēstures filozofijā balstītais priekšstats par vēsturi kā

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

tautas kolektīvo pagātņi, ko ir iespējams “atgūt”, kā referenci izmantojot garīgās un materiālās kultūras liecības, to skaitā arī pieminekļus — vēsturiskās celtnes un tēlniecības darbus (Boockmann 2000, 359—373). Tādējādi kultūrvēsturisko objektu nozīme tika pakārtota politiskā nacionālisma idejām, un ar to pamatojumu arī vēlāk bija saistīts pieminekļa kā piemiņas zīmes simboliskais vēstījums. Vispārīgā līmenī ideoloģiju var definēt kā tādu priekšstatu sistēmu, kas, pirmkārt, leģitimē politisko varu un, otrkārt, ietekmē cilvēku ikdienas dzīvi un viņu pasaules uztveri (Eagleton 1991, 194—195). Ideoloģija ir saistīta ar zīmēm — materiālās un nemateriālās kultūras liecībām, kam tā piešķir noteiktu sociālo jēgu. Izmantojot politiskās ideoloģijas producētos stereotipus, metaforas un vēstures mītus, sabiedrība visvieglāk spēj uztvert kultūras mantojuma nozīmi un apzināties to kā savas pieredzes un identitātes sastāvdaļu.

Tāpat kultūras mantojuma objekti jeb pieminekļi ir sabiedrības kultūras atmiņas (Meusburger, Heffernan and Wunder 2011, 3—14) sastāvdaļa, kas atspoguļo sabiedrības attieksmi pret savu pagātņi, piedāvājot iespēju identificēties ar tām vēsturiskajām norisēm, kas atrodas ārpus indivīda pieredzes ietvariem. Kultūras atmiņa pārvērš pieminekli par piemiņas zīmi, par vēsturiskās identitātes būvmateriālu, kas tiek izmantots pagātnes interpretācijai šodien. Kultūras mantojums ir tās liecības par pagātnes dzīvi, kas tiek pamanītas un atzītas par vērtīgām, raugoties no šodienas skatījuma perspektīvas. Šajā sakarībā Patriks Hatons (*Hutton*) runā par atmiņas politiku, atzīmējot, ka šodien “[.] tā pagātne, kuru mēs atzīstam par atcerēšanās vērtu, tiek atvērta dažādām, pat personīgām interpretācijām” un kultūras mantojuma speciālisti tiecas “rekontekstualizēt vēsturiskās atmiņas vietas tā, lai atklātu agrāk noliegto spriedzi — apliecinātu iepriekš ignorēto sociālo grupu, postošu konfliktu un neatrisinātu jautājumu nozīmi.” (Hutton 1999, 88). Līdz ar to var teikt, ka kultūras atmiņa ir viens no pieminekļu saglabāšanas un vienlaikus arī to ideoloģiskas interpretācijas priekšnoteikumiem.

Kultūras mantojuma aizsardzības ētika prasa izvairīties no populistiskas attieksmes, kas parasti izpaužas kā ideoloģiski motivēta “savēja” un “svešā” kultūras mantojuma nošķiršana. Tas rada pamatu

MĀRTIŅŠ MINTAURS

kultūras mantojuma simboliskās nozīmes konkurencei, kas ir pazīstama kā “pieminekļu karu” situācija (vairāk skat.: Lowenthal 2009). Pieminekļa jēdziena izcelsme ir saistīta ar latīņu valodas vārdu *monumentum*: piemineklis kā atgādinājums par vēsturisko notikumu un personu piemiņu (Jokilehto 2002, 4—6). Šis atgādinājums nekad nav politiski vai ideoloģiski neitrāls, jo ar to ir saistīta pieminekļa funkcija: leģitimēt noteikta veida pagātnes interpretāciju. Tādēļ kultūras mantojums nav tikai pagātnes artefaktu un tradīciju kopums, kas tiek saglabāts kā vēstures ilustrācija. Ikviens kultūras mantojuma objekts vienlaikus ir arī daļa no sabiedrības dzīves, tātad arī daļa no šodienas politikas.

Mainoties kultūras mantojuma objekta kā piemiņas zīmes uztveres kontekstam, tiek izveidota jauna, no objekta sākotnējās nozīmes atšķirīga satura interpretācija. Tas var notikt gan mērķtiecīgas rīcības rezultātā, gan arī šķietami dabiskā, stihiskā veidā, piemēram, mainoties paaudzēm un sabiedrības izpratnei par savu pagātņi. Šāda situācija Latvijā veidojās 20. gadsimta 80. gadu beigās, kad padomju ideoloģija, PSRS notiekošās *pārbūves* politikas gaitā izzūdot informācijas monopolam un vēstures izpētes aizliegtajām tēmām, strauji zaudēja savu ietekmi sabiedrībā (Šiliņš 2013, 208—210). No kultūras semiotikas teorijas viedokļa šādos apstākļos likumsakarīgi pieaug simboliskas izturēšanās nozīme publiskajā telpā, “kas var izpausties pat vārdu un nosaukumu izmaiņās, turklāt arī cīņa pret vecajiem rituāliem var iegūt visnotaļ ritualizētu iedabu” (Lotmans un Uspenskis 1993, 41). Latvijas jaunākajā vēsturē raksturīgs piemērs ir ielu un laukumu vēsturisko nosaukumu atjaunošana 20. gadsimta 80. gadu beigās un 90. gadu sākumā (skat.: Medne un Kozakeviča 1988; Stradiņš 1992, 268—285), kas sākotnēji nebūt nebija vērsta pret padomju varu, taču vienlaikus jau iezīmēja agrākās, “pirmspadomju” kultūr-vēsturiskās telpas simbolisko robežu atjaunošanu.

Jautājums par Latvijas sabiedrības attieksmi pret padomju perioda pieredzi ir plašāks par to tematiku, kas attiecas tikai uz atsevišķiem vēstures notikumiem. Postpadomju situācijas izpēte indivīda un sociālo grupu pieredzes atspoguļojumā, kas ietver arī attieksmi pret vēsturi, Latvijā tiek veikta jau kopš 1990. gadiem, izmantojot gan socioloģijas, gan antropoloģijas izpētes metodes (skat.: Skultāns 1998).

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

Viena no svarīgākajām tēmām, kas aktualizējas mūsdienā Latvijas sabiedrībā saistībā ar padomju jeb sociālisma perioda pagātnes izvērtēšanu, ir nepieciešamība pārvarēt ar šo pagātņi saistīto kolektīvās atmiņas un kultūras traumu(-as), lai veidotu jaunu, dzīvot un attīstīties spējīgu nacionālo identitāti (Kaprāns un Zelče 2010). Turklāt konservatīva, paš aizsardzības principos balstīta attieksme pret negatīvās vēsturiskās pieredzes izvērtējumu ir ērti savietojama ar sava veida sociālo amnēziju, un tās izpausmes ir konstatējamas visās dzīves sfērās.

Līdzīga postsociālisma pieredze ir arī citām Centrālās un Austrumeiropas valstīm pēc 1989.—1991. gada notikumiem, kas deva iespēju atbrīvoties no padomju sistēmas politiskās ietekmes, taču neatrisināja vēsturiskās traumas problēmu. Šādas kolektīvās atmiņas traumas esamību apliecina arī tas, cik plaši un aktīvi sabiedrība diskutē par to, kā atcerēties savu pagātņi. Vēsturisko traumu izpēte reģiona valstīs ietver dažādas vēstures politikas jomas, šie pētījumi skar gan historiogrāfiju, gan sociālās atmiņas izpausmes kultūras mantojuma aizsardzībā, literatūrā, muzeju darbā u.c. (skat., piemēram: Sapper und Wechsel 2008). Sociālās amnēzijas stratēģija arī divdesmit gadus pēc komunistiskā režīma beigām bijušajās “sociālisma valstīs” ir visai izplatīta stratēģija. Bijušā Varšavas pakta valstīs, kuru pieredze sociālisma posmā ietvēra gan reģionam kopīgus momentus, gan arī būtiskas atšķirības, 20. gadsimta 90. gados nonāca ilgstošā pārejas laika situācijā, ko Ivars Ijabs (2012, 159—213) raksturo ar vārdiem: “ne te, ne tur” — vairs ne komunistiskajā “Austrumu blokā”, bet arī vēl ne Rietumu demokrātijas sociālajā un politiskajā vidē. Tādējādi postsociālisma situācijas īpatnība šajā reģionā ir vēsturisko traumu akumulācija: neizvērtēto sociālisma perioda pieredzi papildina 1990. gadu pārejas perioda traumatiskā pieredze, kas arī joprojām vēl netiek pilnībā interiorizēta (András 2008, 7—10). Arī trijās Baltijas valstīs, neskatoties uz visai līdzīgo vēsturisko pieredzi, attieksme pret padomju pagātnes izvērtējumu dažos aspektos joprojām ir atšķirīga (skat.: Velmet 2011).

Latvijā sabiedrības pieņemtā atmiņu politikas stratēģija izpaužas ne tikai attieksmē pret jautājumiem, kas skar padomju režīma

MĀRTIŅŠ MINTAURS

noziegumus un pašas sabiedrības pielāgošanos režīma diktētajiem spēles noteikumiem politikas sfērā. Attieksme pret sociālistisko pagātni reprezentējas arī attieksmē pret materiālās kultūras liecībām — pieminekļiem, kas ir saistīti ar šo vēstures posmu. Pirms dažiem gadiem par to atgādināja Sergejs Kruks (2011, 178—199), plaši raksturojot Latvijas tēlnieku aktīvo piedalīšanos padomju politiskās propagandas sistēmas darbā — Ļeņina pieminekļu veidošanā un uzstādīšanā Latvijas pilsētās 20. gadsimta septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados, ko motivēja gluži materiālas dabas apsvērumi, nevis tēlnieku lojalitāte komunistiskajai ideoloģijai. Arī šādu faktu aizmiršana vai izstumšana no kolektīvās atmiņas liecina par sociālo amnēziju.

Arhitektūras pieminekļi padomju kultūras mantojuma kontekstā

Arhitektūra un arhitektūras mantojums vienmēr ir piesaistījis sabiedrības uzmanību kā mākslas fakts, un divdesmitais gadsimts īpaši spilgti atgādināja par arhitektūras sociālpolitiskajām konotācijām gan modernisma, gan neoklasicisma vai retrospektīvisma būvmākslas formās (Žeivāte 2003). Arhitektūras mantojumu veido pieminekļi: atsevišķas vēsturiskās celtnes, ēku grupas un nozīmīgas vietas, kas izraisa “īpašu vēsturisku, arheoloģisku, māksliniecisku, zinātnisku, sociālu vai tehnoloģisku interesi” (Konvencija 1985). Ikvienam arhitektūras objektam, tostarp vēsturiskajām celtnēm ir arī simboliskā nozīme, ko piešķir sabiedrība, saskatot tajā noteiktu kultūrvēsturisko, māksliniecisko vai cita veida vērtību. Taču vērtība ir visai subjektīvs jēdziens, it īpaši attiecībā uz nesenās pagātnes notikumu interpretāciju.

Kā piemēru var minēt 20.—21. gadsimta mijā notikušās diskusijas par bijušās Vācijas Demokrātiskās Republikas galvenā reprezentācijas objekta — Republikas pils (*Palast der Republik*, 1976. gadā uzcelta Otrā Pasaules kara beigās sagrautā Hoencollernu dinastijas rezidences kompleksa vietā) nojaukšanu Berlīnē (Hartung 2001), sabiedrības pārstāvjiem aktīvi argumentējot gan par, gan pret plānotajām izmaiņām pilsētas kultūrvēsturiskajā kontekstā. Lai gan protesta demonstrācija

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

2006. gada 14. janvārī un ielu mākslas akcijas neietekmēja lēmumu par Republikas pils nojaukšanu, lai tās vietā līdz 2018. gadam no jauna uzbūvētu vācu monarhijas simbolu, tomēr sabiedrība saņēma vēstījumu par šādu objektu nozīmi sociālās atmiņas saglabāšanā. Pēc Republikas pils būvkonstrukciju demontāžas uz ēkas pamatu atliekām parādījās grafiti uzraksts: “Die DDR hat’s nie gegeben”, proti, “VDR nekad nav pastāvējusi”. Ironisks atgādinājums par to, ka nojaucot šo komunistiskā režīma reprezentācijas celtni un aizstājot to ar citu simbolu — “atgūtās pagātnes” imitāciju, nav iespējams mainīt vēstures saturu.¹

Latvijā, spriežot pēc preses publikāciju materiāliem, ap 2000. gadu iezīmējās manāma interese par padomju perioda materiālā kultūras mantojuma objektu turpmāko likteni. Zināmā mērā to veicināja diskusijas par Melngalvju nama apbūves kompleksa atjaunošanu, kas tika uzsākta 1996. un pabeigta 2000.gadā. Jau dažu nākamo gadu laikā tam sekoja stilizētas “vēsturiskās apbūves” replicēšana visā Rātslaukuma teritorijā, ieskaitot arī pēc Otrā pasaules kara nojauktā Rātsnama atveidošanu 2003. gadā, kopumā radot visai provinciālu priekšstatu par postmoderno arhitektūru (skat.: Lejnietis 1999; Spārītis 2000; Lazdiņš 2001). Melngalvju nama atjaunošanas kampaņa sākās 20. gadsimta astoņdesmito gadu nogalē, it kā piemirstot, ka šīs celtnes atjaunošanu paredzēja jau 1983. gadā apstiprinātais Vecrīgas reģenerācijas projekts (Pučiņš 1985). Tas ir laikmetam tipisks stāsts par mēģinājumu simboliski atgūt zaudēto pagātni, lai ar tās palīdzību Rīga varētu “no jauna iekļauties Eiropas kultūras apritē” (Melbergs 1992). Diskusijām par šo tēmu turpinoties, tās samērā ātri paplašinājās, pārejot no viena arhitektūras objekta kritikas uz jautājumu par pēckara arhitektūras mantojuma likteni kopumā.

Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas nostāja šajā jautājumā sākotnēji bija visai ambivalenta, jo principā šādu objektu saglabāšana bija atstāta pašvaldību, nevis valsts iestāžu ziņā. Lielākā

¹ Platz Arno Burgi “Geschichte neu interpretiert”: Mit dem Abriss des Palastes der Republik verschwindet ein Symbol der DDR-Historie. <http://www.klatsch-tratsch.de/2009/03/27/das-sind-die-besten-fotos-des-jahres-2008/23096> [Skatīts: 15.01.2015]

MĀRTIŅŠ MINTAURS

daļa no šiem objektiem turklāt nebija iekļauti valsts aizsargājamo pieminekļu sarakstā. Inspekcijas vadība uzsvēra, ka tā savu lēmumu pieņemšanā cenšas pilnīgi norobežoties no politiskajiem apsvērumiem. Vienlaikus tās attieksmē pret padomju laika mantojumu iezīmējās divas atšķirīgas pieejas. Attiecībā uz ideoloģiski piesātinātajiem padomju laika tēlniecības darbiem, piemēram, Ļeņina skulptūrām, tika atzīts, ka tiem nav tēlnieciskas vērtības un šie pieminekļi lielā mērā degradēja apkārtējo vidi. Tiem tika pretstatīts [Latviešu sarkano] “strēlnieku piemineklis, kas ir mākslinieciski augstvērtīgs darinājums.” Kopumā inspekcija tolaik iezīmēja visai aptuvenus potenciāli aizsargājamo objektu atlasē kritērijus, kas saistījās ar celtnes vai skulptūras oriģinalitāti: “ne [viesnīca] “Latvija”, ne Uzvaras monuments ne ar ko mūs nepārsteidz. Bet lai neviens nedomā, ka mēs vadāmies no politiskiem principiem. Piemēram, unikāli ir vairāki piecdesmito gadu objekti, tā saucamā Staļina renesanse. Kvalitatīvi uzbūvēta ir gan Zinātņu akadēmija, gan VEF kultūras pils, šie objekti noteikti ieies vēsturē kā vērtīgi” (šeit un iepriekš citēts pēc: Zāgere 1999).

Patiešām, būtiska iezīme, kas raksturo Padomju Savienībā akceptēto pieminekļu celtniecības praksi, bija to iekļaušana valsts aizsargājamo objektu sarakstos, balstoties tikai uz vienu to nozīmes aspektu: pieminekļu atbilstību komunistiskajai ideoloģijai (Pētersons 2000, 73). Pārskatot 1983. gadā apstiprināto Latvijas PSR vēstures un kultūras pieminekļu sarakstu (1984, 202—292), var konstatēt, ka no tajā iekļautajiem piecdesmit trim pieminekļiem, kas tika uzcelti laikā no 1949. līdz 1979. gadam, visvairāk bija vēsturiskajām personām veltīto republikas nozīmes aizsargājamo mākslas pieminekļu: 21 objekts. Otrā lielākā pieminekļu grupa (19 objekti) bija saistīta ar Lielo Tēvijas karu, to skaitā bija 14 brāļu kapu ansambļi kritušajiem padomju karavīriem, piemineklis Tukuma atbrīvotājiem, kā arī trīs piemiņas vietas bojāgājušajiem civiliedzīvotājiem un piemineklis padomju karagūstekņiem Salaspilī. Trešo grupu aizsargājamo mākslas pieminekļu skaitā veidoja padomju laikā desmit Latvijas pilsētās uzstādītās Ļeņina skulptūras.

Pēc sociālisma sistēmas sabrukuma Centrālajā un Austrumeiropā jaunās demokrātiskās valstis mēģināja “attīrīt” publisko telpu no

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

ideoloģizētajiem pieminekļiem un toponīmiem, demontējot ar komunistisko režīmu saistītās skulptūras un atjaunojot vēsturiskos apdzīvoto vietu, kā arī to ielu un laukumu nosaukumus. Sabiedrība lielākoties to akceptēja, jo šajās valstīs sociālisms tika uztverts kā Padomju Savienības uzspiesta valsts iekārta (Andrās 2008, 10—11). Arhitektūras objektus šis process skāra salīdzinoši mazāk. Arī Latvijā Ļeņina pieminekļu nojaukšana, kas lielākoties notika 1990.—1991. gadā, vēlāk tika raksturota kā stihisks process, kas “ļoti triviāli noskaloja no pjedestāliem visus boļševiku elku tēlus” (Spārītis 1993, 83—84), it kā izdzēšot šo vēstures lappusi no sabiedrības kolektīvās atmiņas.

Laika gaitā attieksme pret padomju perioda apbūves liecībām mainījās. Pieaugot interesei par šo tēmu starptautiskā mērogā, arī vietējie speciālisti bija spiesti vairāk uzmanības veltīt padomju arhitektūras mantojumam, par spīti “dubultajam noliegumam”: arī ārzemēs bieži sastopamajai sabiedrības nepatikai pret modernisma arhitektūras celtniecības estētiku un kvalitāti kopumā, kā arī Latvijas gadījumā ideoloģiski motivētajai alerģijai pret okupācijas laika arhitektūru (Zībārte 2003). Tomēr 2003. gadā Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcija publicēja nelielu bukletu komplektu par šo tēmu (Lejnieks, Banga un Levina 2003). Tas sniedz informāciju par 46 objektiem, no tiem tikai trīs — Latviešu sarkano strēlnieku memoriāls, Salaspils memoriāls un padomju karavīru Brāļu kapu ansamblis Valkā pilnīgi vai daļēji ir saistīti ar monumentālo tēlniecību. Līdzās arhitektūras paraugiem pēckara mantojuma izlasē iekļauta arī Pļaviņu hidroelektrostacija. Arhitektūras objektu dominānce šajā izlasē liecina arī par to, ka celtnu simboliskā nozīme jaunos apstākļos ir psiholoģiski vieglāk adaptējama salīdzinājumā ar tēlniecības darbiem, kuru konkrētā “ideoloģiskā slodze” ir spēcīgāk izteikta.

Arhitektūras pētnieki gan Latvijā, gan ārzemēs ir pamanījuši, ka padomju, resp., sociālisma laika arhitektūras mantojuma apgūšanu kavē emocionāla barjera, kas saistās ar tālaika būvmākslas politisko kontekstu un ar šo objektu estētisko un funkcionālo kvalitāti. Par spīti Baltijas valstu tradicionālajai interesei par skandināvu moderno arhitektūru, padomju modernisma celtnes joprojām tiek uztvertas

MĀRTIŅŠ MINTAURS

nevis kā “savš”, bet gan kā svešs vai pat “krievu” mantojums (Iltner 2013). Tas apgrūtina šo celtnu objektīvu novērtējumu 20. gadsimta modernās arhitektūras kontekstā. Izņēmums ir atsevišķi izcili objekti, ko varētu uzskatīt par Latvijas padomju arhitektūras pozitīvo fasādi, piemēram, Dailes teātra ēka Rīgā (arhitekti Marta Staņa (1913—1972), Imants Jākobsons (1934—1993), Haralds Kanders (1923), 1959.—1976. g.), Dzintaru vasaras koncertzāle (arhitekts Modris Ģelzis (1929—2009), 1959. g.) vai Spilves lidosta (arhitekts J. Vorobjovs, 1954. g.) kā t.s. “Staļina laika” arhitektūras un interjera veidošanas mākslas paraugu.

Kopumā Latvijas neatkarības atjaunošana neatnesa tādu arhitektūras mantojuma “ideoloģisko tīrīšanu”, kādu četrdesmito gadu beigās un piecdesmito gadu pirmajā pusē pēc vietējo komunistu iniciatīvas piedzīvoja Vecrīga (skat.: Bruzgule 2001, 101—105) un kas lielā mērā noteica toni padomju varas pārstāvju attieksmei pret kultūras mantojuma aizsardzību arī vēlāk (Bleiere 2000, 21—22). Pazīstamākais kādas padomju laika ēkas simboliskās nozīmes pārveidošanas piemērs Latvijā pēc 1991. gada ir jau minētā Zinātņu akadēmijas augstceltne (arhitektu grupa Osvalda Tīlmaņa (1900—1980) vadībā, 1953.—1957. g.), kas zaudēja tās torņa smailē uzstādīto piecstaru zvaigzni, tomēr šodien minētā ēka tiek vērtēta visumā pozitīvi: “Ēka atgādina par Latvijas valsts ilgo atrašanos Padomju Savienības pakļautībā un tajā pašā laikā — lai cik dramatisks bija vēsture — vērtējama kā nozīmīgs arhitektūras un mākslas piemineklis” (Rudovska 2009, 3).

Arhitektūras objektu pārveidojumi dažkārt ietver gan ideoloģiskos, gan tehnoloģiskos motīvus. Par to liecina Lielās Dziesmusvētku estrādes rekonstrukcija Mežaparkā, ko uzskatīja par vienu no interesantākajiem sociālistiskā reālisma arhitektūras pieminekļiem (Kraštinš 1989, 19). Estrādes celtniecība tika pabeigta 1955. gadā pēc Vladimira Šņitņikova (1913—1996) vadītās arhitektu grupas izstrādātā projekta, tās dekoratīvo skulptūru autori bija tēlnieki Valdis Albergs (1922—1984) un Ļevs Bukovskis (1910—1984). Gatavojoties XX Vispārējiem latviešu dziesmu un deju svētkiem, 1990. gadā tika nolemts mainīt tās plānojumu, palielinot koristu vietu skaitu un uzlabojot celtnes akustiku. Rekonstrukcijas projekta autori atzina, ka Lielā

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā



Dailes teātris ir viens no padomju laika modernās arhitektūras objektiem, kas iekļauts Latvijas Kultūras kanonā. Foto: *Elizabete Andersone*

estrāde “būtībā satur arī senāko Dziesmu svētku koka celtni arhitektūras motīvus”, tādēļ no tās tika noņemtas piecstaru zvaigznes un demontētas četras betona skulptūras ar nosaukumu “Latviešu un krievu draudzība”, paredzot šo “staļiniskās kultūras ilustrāciju” saglabāt turpat estrādes tuvumā (Ģelzis un Paegle 1990).

Ir saprotams, ka padomju laika arhitektūras un pilsētībūvniecības rezultāti vienmēr tiks vērtēti dažādi, jo, neatkarīgi no ideoloģisko un politisko simpātiju ietekmes, to tehnoloģiskā un estētiskā kvalitāte ir pārāk atšķirīga. Raugoties uz Vecrīgas vēsturisko centru mūsdienās, redzam semantiski sašķeltu telpisko struktūru, ko veido līdzās esošie Latviešu strēlnieku laukums un Rātslaukums. Mūsdienu apbūves situācija šajā vietā ir pilsētībūvniecības procesu un vēsturisko faktoru mijiedarbības iznākums, kura pirmsākumi meklējami jau padomju laikā izstrādātajās pretrunīgajās laukuma attīstības koncepcijās (Strautmanis 1977, 47—50). Tomēr būtu pārāk vieglprātīgi pašauties tikai uz pilsētvides “brīnišķīgo spēju absorbēt jebko un [...] ar laiku atšķirt svarīgos kontekstus no nesvarīgiem” (Lejasmeijere 2011). Pilsētvides

MĀRTIŅŠ MINTAURS

kontekstu identifikācija nenotiek pati no sevis, arī to pastāvēšana un transformācija ir apzinātas izvēles rezultāts, ko nosaka sociālais pieprasījums. Turklāt prakse ir pierādījusi — pirms četrdesmit gadiem Eiropas Hartā par arhitektūras mantojumu izteiktā cerība, ka “strauji mainīgajā civilizācijā, kur izcilus sasniegumus pavada nopietni draudi, cilvēkiem piemīt instinktīva šī mantojuma vērtības izjūta” (European Charter on Architectural Heritage 1975), ir bijusi diezgan pārsteidzīga. Tieši 20. gadsimta deviņdesmitajos gados Latvija dažādu iemeslu dēļ zaudēja vairākus nozīmīgus un pat izcilus padomju laika modernās arhitektūras objektus, piemēram, restorānus “Sēnīte” (Inčukalnā) un “Jūras pērle” (Jūrmalā), arī Rīgas Stacijas laukuma apbūves ansambli.

Monumentālā tēlniecība postpadomju laikmetā

Līdzās arhitektūras mantojuma objektiem arī tēlniecības darbi jeb pieminekļi šī vārda burtiskajā nozīmē ir viena no identitātes zīmēm, kas tiek izmantota sociālās atmiņas veidošanā. Tās izpēte savukārt ietver gan pieminekļu simbolikas analīzi, gan sabiedrības, t.sk., politiskās varas pārstāvju attieksmi pret zināmu pieminekļu celtniecību un nojaukšanu. Tādējādi tiek noskaidrota pieminekļa sociāli komunikatīvā funkcija: kāds ir bijis iecerētais un faktiskais pieminekļa vēstījums un kādas izmaiņas laika gaitā ir skārušas pieminekļa sākotnējo nozīmi.

Vienlaikus ar “postpadomju amnēziju” (Iltner 2013) ne tikai arhitektūras, bet arī tēlniecības jomā, jau 20. gadsimta astoņdesmito gadu nogalē bija sastopama arī cita veida pieeja: tā bija saistīta ar padomju laikā nopostīto piemiņas zīmju, galvenokārt Latvijas Brīvības cīņu pieminekļu atjaunošanu un ar nepieciešamību iemūžināt komunistiskā terora upuru piemiņu. (Preiss 1989, 27). Pirmo reizi atklāti izpaudās protesti pret dažiem padomju varas simboliem: Jelgavā, 1988. gada maijā publiski apspriežot jautājumu par 1950. gadā nopostītā Brīvības cīņu pieminekļa — “Lāčplēša” — atjaunošanu, izskanēja aicinājumi nojaukt pirms četriem gadiem uzstādīto pieminekli Jelgavas atbrīvotājiem. (Krišjānis 1988, 7). Šis piemineklis bija

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

veltīts 1944. gada vasaras Jelgavas kaujas atcerei, taču topogrāfiski nebija saistīts ar tajās kritušo padomju karavīru apbedījumiem (skat.: Strautmanis un Asaris 1986, 114—117). “Lāčplēsis” vēsturiskajā vietā tika atjaunots 1992. gadā, bet netālu esošo padomju laika pieminekli tehnisku iemeslu dēļ nojauca 1997. gadā, starp citu, neizraisot skaļus protestus ne Jelgavas, nedz arī valsts mērogā.

Ar Jelgavas “Lāčplēša” likteni ir saistīta kāda zīmīga epizode, kas raksturo dažu padomju ideoloģijas akcentu transformāciju laika gaitā. Kā zināms, 1942. gadā nacistu administrācija lika no Jelgavas pieminekļa izkalt uzvarētā Melnā bruņinieka tēlu. Pēc šiem pārveidojumiem piemineklis palika savā vietā līdz 1950. gadam, kad to demontēja pēc padomju varas rīkojuma. Astoņpadsmit gadus vēlāk padomju ideologi akceptēja tēlnieku Zentas Zvāras (1924—2001), Valda Alberga un arhitekta Edgara Šēnberga (1923) piedāvāto memoriālā ansambļa projektu padomju karavīru Brāļu kapos Vietalvā, kur viens no galvenajiem simboliskajiem akcentiem bija metālkalama skulpturālā grupa ar nosaukumu “Lāčplēša cīņa ar Melno bruņinieku” (Strautmanis un Asaris 1986, 85—87). Var teikt, ka šajā gadījumā apzināti tika pieļauta pielaidīga attieksme pret šādu “nacionālistisku” simboliku, ņemot vērā Vietalvas kauju nozīmi Sarkaņās Armijas 130. latviešu strēlnieku korpusa gaitās Latvijas teritorijā. Ideja par Vietalvas memoriālā ansambļa izveidi nāca no pašiem korpusa veterāniem, un turpmāk Vietalvai bija nozīmīga loma 1944. gada vasaras kauju atceres pasākumos Latvijā padomju laikā (Rozenšteine, Zelče un Zellis 2013, 339—340).

Atjaunotajā Latvijas Republikā tikai daži padomju memoriālās tēlniecības darbi tika konfrontēti ar to simboliskās nozīmes pārveides iespēju. Viens no tiem ir 1967. gadā atklātais Salaspils memoriāls, viena no lielākajām nacistu režīma nogalināto civiliedzīvotāju piemiņas vietām Eiropā, kas savulaik tika aktīvi izmantota padomju propagandā, konstruējot mītu par “Salaspils nāves nometni” un pielīdzinot to tādām masu iznīcināšanas vietām kā Aušvica vai Būhenvalde, kas gan bija pretrunā ar pašu Salaspils nometnes ieslodzīto, piemēram, rakstnieka Miervalža Birzes (1921—2000) atmiņām (skat.: Kangeris, Neiburgs un Viksne 2009, 213). Pēc 1991. gada Salaspils

MĀRTIŅŠ MINTAURS

memoriāls saglabāja valsts aizsargājamā objekta statusu un tika atzīta arī šī kompleksa mākslinieciskā vērtība, taču deviņdesmito gadu nogalē tā tehniskais stāvoklis bija kritisks. Pilnībā un bez izmaiņām saglabājot kompleksa oriģinālo struktūru, tika paplašināts tā sākotnējais nosaukums: “Salaspils memoriālais ansamblis totalitārisma režīmu upuru piemiņai”, simboliski ietverot tajā gan nacistu, gan padomju koncentrācijas nometnēs ieslodzīto un nogalināto cilvēku piemiņas saglabāšanu. (Vanaga 2000, 4—5). Mēģinājums šādā veidā mainīt Salaspils memoriāla simbolisko vēstījumu tomēr nav izdevies, tas joprojām likumsakarīgi asociējas tikai ar nacistu terora vēsturi Latvijas teritorijā. Taču sēru un pārdzīvoto ciešanu atmosfēra, kas vēsturiski ir saistīta ar šo vietu, novērsa ideoloģisko spekulāciju ietekmi attiecībā uz pašu memoriālo kompleksu, lai gan zināma sabiedrības daļa joprojām uztur priekšstatu par Salaspili kā masu iznīcināšanas nometni. Raksturīgi, ka šajās debatēs faktiski netiek minēta padomju karagūstekņu nometne *Stalag-350s* Salaspilī, tās atrašanās vietā 1968. gadā arī tika atklāts piemineklis, viens no pirmajiem šāda veida objektiem Padomju Savienībā (Strautmanis un Asaris 1986, 78—84). Arī padomju propagandisti tomēr par šo piemiņas vietu atgādināja daudz retāk nekā par Salaspils memoriālu, jo Sarkanās Armijas karagūstekņu liktenis bija “neērta tēma” līdz pat PSRS pastāvēšanas beigām.

Konceptuāls priekšlikums par Salaspils memoriālā ansambļa izveidošanu, tāpat kā par Rīgas Brāļu kapu rekonstrukciju, radās 1958. gadā, kad latviešu nacionāļkomunisti bija sasnieguši savu lielāko ietekmi Latvijas PSR politiskajā un kultūras dzīvē (Lapsa 1988, 115—116). Rīgas Brāļu kapi kā padomju ideoloģijai neērts objekts šajā laikā tika daļēji pārveidoti, ierīkojot jaunus padomju karavīru apbedījumus un demontējot vairākas arhitektoniskās detaļas. No Brāļu kapu ieejas vārtiem tika noņemts Latvijas Republikas ģerbonis un divi reljefi akmens krusti, aizstājot tos ar dekoratīvu kompozīciju: horizontāli novietotu zobenu un lauru vainagu, tika aizcementēta arī “Mātes Latvijas” tēla pakājē izveidotā krusta zīme.

Oficiālais pamatojums šādai rīcībai tika atspoguļots padomju laika publikācijās, taču nepieminot to, ka šos pārveidojumus pieprasīja valdošā ideoloģija: “Lielajam Tēvijas karam beidzoties, savu nozīmi

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

bija zaudējušas dažas detaļas (sagrātie elementi, buržuāziskās republikas heraldika), kuru simbolika bija sveša Brāļu kapu mūžības idejām.” (Apsītis 1982, 62). Rīgas Brāļu kapu rekonstrukcijas mērķis faktiski bija izmainīt vai vismaz neitralizēt Brāļu kapu simbolisko vēstījumu, apzinoties, ka šis memoriālais komplekss līdzās Brīvības piemineklim ir viens no spēcīgākajiem neatkarīgās valsts simboliem. Vienlaikus šie pasākumi it kā legalizēja Brāļu kapu statusu Padomju Latvijā, padarot šo objektu leģitīmu no padomju varas viedokļa. 1967. gadā ar Latvijas PSR Ministru Padomes lēmumu Brāļu kapi un Brīvības piemineklis tika iekļauti valsts aizsargājamo mākslas pieminekļu sarakstā (Latvijas PSR kultūras pieminekļu saraksts 1969, 294—295). Pēc Latvijas valsts neatkarības atjaunošanas kopš 1996. gada restaurētas padomju laikā noņemtās vai izmainītās Brāļu kapu daļas, saglabāti padomju laika apbedījumi (pašlaik notiek to pakāpeniska pārāpbedīšana), ierīkotas jaunas piemiņas vietas Otrajā pasaules karā kritušajiem latviešu leģionāriem un t.s. “gaisa izpalīgiem” (skat.: Gailītis 2011). Atjaunošanas darbu gaitā tika restaurēti arī uzraksts uz Brāļu kapu vārtiem: “1915—1920”, likvidējot padomju laikā iekalto gadskaitli “1945”, lai gan tagad kapsētas apbedījumu hronoloģija joprojām attiecas arī uz Otrā pasaules kara posmu. Skaidru atbildi uz jautājumu, kā rīkoties šajā pretrunīgajā situācijā, nesniedz arī starptautiski akceptētie kultūras pieminekļu restaurācijas principi (skat.: Krastiņš 1996), atstājot brīvu izvēli katrā konkrētajā gadījumā izlemt, vai atjaunot pieminekļa izskatu tā sākotnējā veidā, kā tas daļēji ir izdarīts Rīgas Brāļu kapu gadījumā, vai arī saglabāt dažus no laika gaitā izveidotajiem t.s. vēsturiskajiem uzslāņojumiem.

Interesants padomju laika arhitektūras un tēlniecības kompleksa simboliskās nozīmes pārveidošanas piemērs ir arī 1970. gadā atklātais Latviešu sarkano strēlnieku memoriāls. Pēc Latvijas Okupācijas muzeja izveidošanas Latviešu sarkano strēlnieku muzeja vietā, kas tika uzsākta 1993. gadā, bijušais memoriāla komplekss it kā sašķēlās divās daļās. Muzeja ēka saglabāja agrāko funkciju, iegūstot radikāli atšķirīgu saturu, ekspozīcijai pārvēršoties no boļševisma ideju apoloģētiskas ilustrācijas par didaktisku piemiņas vietu padomju un nacistu okupācijas režīmu noziegumiem un to upuriem. Strēlnieku

MĀRTIŅŠ MINTAURS

monuments līdz ar to zaudēja savu vēsturisko fonu gan tiešā, gan pārnestā nozīmē — tas palika ārpus Okupācijas muzeja darbības tematikas.

Noslēdzoties Melngalvju nama atjaunošanas darbiem, tika uzsākta diskusija par iespējamo Okupācijas muzeja ēkas nojaukšanu; šo ieceri vairums arhitektu un kultūras mantojuma speciālistu uzskatīja par nepieņemamu (Lejnieks 1999; Zibārte 2003). Mākslas vēsturnieks Rihards Pētersons (2000, 75) šāda priekšlikuma parādīšanos saistīja ar ideoloģiskiem iemesliem, proti, ar dažu Latvijas politiķu nevēlēšanos atzīt okupācijas laika mantojuma novērtēšanas nepieciešamību. Autentiskais modernisma arhitektūras un tēlniecības ansamblis veido kontrastējošu pretstatu kultūrvēsturiskās vides imitācijai no jauna uzceltās Rātslaukuma apbūves veidolā. Tomēr šajā gadījumā tieši Latviešu sarkano strēlnieku piemineklis savas ideoloģiskās slodzes dēļ kļuva par galveno pretenziju objektu, jo Okupācijas muzeja ēkas arhitektoniskais tēls izrādījās pietiekami plastisks un veiksmīgi ļāva mainīt ēkas simbolisko nozīmi: “melnās kastes” estētika precīzi atspoguļo muzeja satura vēstījumu par padomju un nacistu okupācijas režīmu teroru pret Latvijas iedzīvotājiem. Kā kompromisa risinājums pieminekļa semantikas pārveidei tika pieņemts muzeja ēkas arhitekta Gunāra Lūša-Grīnberga ierosinājums papildināt pieminekli ar anotējošu uzrakstu “Latviešu strēlnieki 1915—1920” (Spārītis 2007, 38). Sākotnēji piemineklim kā memoriālā kompleksa sastāvdaļai, kurā ietilpa arī muzejs, nekāda uzraksta nebija. Par spīti it kā loģiskajam uzraksta nepieciešamības pamatojumam, šāda satura uzraksts kopā ar oriģinālo sarkanās zvaigznes atveidojumu pieminekļa figūru formas cepuru kokardēs rada vēsturiski aplamu un kuriozu priekšstatu. Piemineklis palika savā vietā, bet tā papildināšana ar neprecīzu anotāciju ir radījusi pretrunu pieminekļa vēstījumā.

Tēlniecības darbu kā ideoloģiskās indoktrinācijas līdzekļu nozīmi vairākos pētījumos ir aplūkojis Sergejs Kruks (2008, 113), atzīmējot, ka padomju laikā publiskajā telpā uzstādīto pieminekļu uzdevums bija “pārrakstīt sabiedrības atmiņu”, kas nozīmēja komunistiskā režīma ideoloģijai pieņemamu skulptūru eksponēšanu un neatzīto objektu nojaukšanu. Īpaši svarīga nozīme tika piešķirta tiem memoriālajiem ansambļiem, kas bija saistīti ar t.s. Lielā Tēvijas kara

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā



Latviešu strēlnieku pieminekļa fragments un 2000. gadā iekaltais uzraksts.
Arta Ērgļa foto

MĀRTIŅŠ MINTAURS

tematiku (Strautmanis un Asaris 1986, 20—123), primāri akcentējot cīņas un uzvaras motīvus, bet relatīvi mazāku uzmanību pievēršot kara upuru piemiņas saglabāšanai. Vēl viens savdabīgs piemērs tam, kā mākslinieciska tēla izteiksmes līdzekļi var mainīt pieminekli sākotnēji iekodēto ideoloģisko vēstījumu, ir 1975. gadā pēc tēlnieces Artas Dumpes (1933) un arhitekta Linarda Skujas (1935) projekta izveidotais tēlniecības ansamblis Tukuma atbrīvotājiem. Saskaņā ar tā autoru iecerī, pieminekļa “dinamiskā kompozīcija — simbolisks varā kalts ozols — attēlo cīņas momentu ar Mātes-Dzimtenes tēlu centrā” (Strautmanis un Asaris 1986, 101—102). Pieminekļa vizuālais tēls *in situ* viegli pieļauj arī padomju ideoloģijai pretēju objekta satura interpretāciju: sievietes tēls “Tukuma ozola” centrā itin kā izmisumā norāda uz diviem pretējās pusēs karojošiem dēliem. Šāda simbolika kļūst labi saprotama it īpaši Kurzemes 1944.—1945. gada kauju kontekstā, kur savstarpējās cīņās gāja bojā vācu un padomju armijā mobilizētie latviešu karavīri. Līdzīgs sašķeltās tautas motīvs attēlots memoriālajā ansamblī padomju karavīru Brāļu kapos Valmierā, kas tika atklāts 1985. gadā (Strautmanis un Asaris 1986, 109—114), tādējādi apliecinot apzinātu vēsturisko “zemtekstu” klātbūtni ne tikai latviešu padomju literatūrā, bet arī dažos memoriālās tēlniecības darbos.

Atšķirīga situācija izveidojās attiecībā uz simboliskās nozīmes ziņā līdzīgu padomju karaspēka uzvaru piemiņas objektu — 1985. gadā Pārdaugavā atklāto monumentu “Padomju Armijas karavīriem — Padomju Latvijas un Rīgas atbrīvotājiem no vācu fašistiskajiem iebrucējiem”, kas mūsdienās ir pazīstams kā Uzvaras piemineklis. Monumenta celtniecība šajā vietā tika plānota jau 1975. gadā, un tā izveidei tika organizēts projektu konkurss (Strautmanis un Asaris 1986, 117—123; Lejnieks 1998, 258—260). Kultūrvēsturiski interesantas ir parka, kur atrodas piemineklis, nosaukuma metamorfozes. Divdesmitā gadsimta sākumā tas veidots kā Pētera parks, kura nosaukums tika izvēlēts par godu divsimt gadu jubilejai kopš Vidzemes pievienošanas Krievijas impērijai, kas tika atzīmēta 1910. gadā. Nosaukumu “Uzvaras parks” tas ieguva jau Latvijas Republikā, 1923. gadā, bet kopš 1961. gada to sauca par PSKP XXII kongresa parku (Dāvidsone 1988, 147—148). Uzvaras parka/laukuma nosaukuma atjaunošana

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

1985. gadā tika pamatota ar minētā pieminekļa uzcelšanu (Strautmanis 1987, 106), izvairoties no padomju varai bīstamām asociācijām ar parka vēsturisko nosaukumu starpkaru periodā, jo tas nozīmētu arī netiešu atgādinājumu par Kārļa Ulmaņa (1877—1942) autoritārā režīma laika monumentālās celtniecības plāniem (skat.: Hanovs un Tēraudkalns 2012, 247—266). Šajā gadījumā padomju ideologi visai veiksmīgi izmantoja pieminekļa simbolisko slodzi vietas nozīmes transformācijai.

1994. gadā trimdas latviešu arhitekts Raimonds Slaidiņš nāca klajā ar Uzvaras pieminekļa rekonstrukcijas priekšlikumu, piedāvājot šeit izveidot padomju okupācijas piemiņas memoriālu (Lejnieks 1998, 265—268). Šī iecere neieguva turpinājumu, un to varētu izskaidrot ar 20. gadsimta deviņdesmitajos gados valdošo pārliecību, ka Uzvaras piemineklis ir zaudējis aktualitāti un pamazām pārvērtīsies par vienu no padomju kultūras reliktiem. Pēdējo desmit gadu etnopolitiskās kolīzijas ir pierādījušas šāda uzskata nepamatotību un šķietami “aizmirsto” kultūrvēsturisko objektu ideoloģizācijas potenciālu. Līdz ar to Uzvaras pieminekļa kā sociālā un politiskā protesta zīmes nostiprināšanās vienas sabiedrības daļas izpratnē citiem savukārt ir padarījusi to par padomju okupācijas simbolu. Iespējams, ir pienācis laiks atgriezties pie jautājuma par Uzvaras pieminekļa transformāciju, eksponējot PSRS “uzvaras augļu” otru pusi un atgādinot par padomju totalitārā režīma noziegumiem.

Secinājumi

Latvijas kultūras mantojuma saglabāšanas prakse kopš valsts neatkarības atjaunošanas sniedz bagātu vielu refleksijai un pētījumiem par šo tēmu, ietverot arī padomju okupācijas laika kultūras mantojuma apzināšanas un novērtēšanas problēmas. Taču kultūras mantojums nav tikai “viela nostalgiskām manipulācijām par senatnes tēmu” (Apinis 1989, 169), tas veido sabiedrības vēsturisko atmiņu. Arhitektūras un tēlniecības pieminekļiem šajā kontekstā ir īpaša nozīme, jo šie objekti norāda uz mākslu kā sociālās komunikācijas līdzekli,

MĀRTIŅŠ MINTAURS

“kā ļoti būtisku iespēju komunikatīvajā līmenī vienot plurālistisko sabiedrību — tādu sabiedrību, kurā pārstāvētas dažādas intereses, norisinās interešu konflikti un kur dažādas grupas norobežojušās cita no citas ar atšķirīgas izpratnes barjerām” (Kleins 2008, 137).

Arī Latvijas sabiedrībai ir aktuāls jautājums par kopīgas sociālo vērtību un kultūras atmiņas telpas izveidošanu. Tā dēvētie “pieminekļu kari” atspoguļo atšķirīgo un dažkārt arī konfliktējošo pagātnes izpratni Latvijas sabiedrībā, kurā, citējot mākslas zinātnieku Ojāru Spārīti, “katrai kopienai ir savi mērķi, savas simpātijas un prioritātes” (Kokareviča 2002). Turklāt šī konflikta zona pārsniedz padomju perioda hronoloģiskās robežas un skar ne tikai padomju laikā 1985. gadā uzstādīto t.s. Uzvaras pieminekli Pārdaugavā (Ločmele, Procevska un Zelče 2011), bet arī tādus objektus kā Napoleona karu laika Uzvaras kolonnu (1817) un Pētera I pieminekli (1910), par kuru atkārtotu uzstādīšanu Rīgā tiek lauzti šķēpi jau kopš 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigām (Spārītis 2007, 189—192). Var teikt, bailes no dažādu vēstures naratīvu konkurences atspoguļo mūsdienu Latvijas sabiedrības pieredzi, kas sakņojas padomju laika monoloģiskās komunikācijas tradīcijās.

Tomēr situācija šodien nav tik vienkārša. Negatīvā attieksme pret šiem dažādajiem pieminekļiem sakņojas to ģeopolitiskajā interpretācijā, jo šie pieminekļi tiek vai var tikt izmantoti Krievijas politiskās ietekmes demonstrācijai Latvijas teritorijā, kas kārtējo reizi ir aktualizējusies pēc Krievijas agresijas Ukrainā un ar to saistītajām propagandas kampaņām masu medijos, izmantojot ar Krievijas impērijas “vēsturiskajām tiesībām” saistītus argumentus. Kopš 2000. gada Krievijas vēstures politikā sistemātiski tiek akcentēta impērisko ideju reanimācija un selektīva ideoloģiskā pēctecība ar Padomju Savienību (Zellis 2011, 191), tādēļ ikviens no minētajiem tēlniecības darbiem var tikt izmantots kā efektīvs politiskās propagandas līdzeklis publiskajā telpā.

Visbiežāk šādai propagandas funkcija kalpo t.s. Uzvaras pieminekli Pārdaugavā — padomju laikā iedibinātās Uzvaras dienas svinības ar PSRS un Krievijas valsts simboliku un t.s. “Georga lentītēm” šeit uzskatāmi demonstrē Padomju Savienības un mūsdienu Krievijas

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

Federācijas vēsturiskās un ideoloģiskās pēctecības naratīvu, uzsverot konkrētus šīs pēctecības aspektus, kas saistīti ar stāstu par uzvaru Lielajā Tēvijas karā un/vai “fašisma”, respektīvi, nacisma sagrāvi. Savukārt “vēsturisko tiesību” tematika ar atsauci uz Latvijas teritoriju kā bijušās Krievijas impērijas sastāvdaļu tiek aktualizēta daudz piesardzīgāk un netiešā veidā, laiku pa laikam atgriežoties pie jautājuma, ko iesākt ar impērijas laikā Rīgā uzstādītajiem monumentālās tēlniecības darbiem — jau minēto 1812. gada Uzvaras kolonnu un Pētera I pieminekli, apsverot iespējas tos no jauna uzstādīt pilsētas ārtelpā. Apzinoties visai tiešas analogijas ar impērisko ideoloģiju, kas pavadītu šādu rīcību, šis jautājums parasti tiek saistīts politiski neitrālākajām kultūras mantojuma saglabāšanas un popularizācijas tēmām, kas tam piešķir zināmu leģitimitāti atšķirīga diskursa ietvaros. Ja padomju Uzvaras dienas tradīcijas turpināšanu Rīgā leģitimē tās atbalstītāju selektīvi interpretētais uzvaras pār nacismu naratīvs (ignorējot padomju režīma noziegumus pret Latvijas tautu kā šīs uzvaras sekas), tad argumentiem par Krievijas impērijas laika simbolisko tēlniecības darbu atgriešanos Rīgas kultūrvīdē pagaidām trūkst tāda starptautiski konvertējama pamatojuma, turklāt šķiet, ka arī Latvijas sabiedriskā doma to uztver kā visai marginālu problēmu. Abos minētajos gadījumos varam konstatēt lokāla “pieminekļu kara” pazīmes, kam mūsdienu situācijā ir visas iespējas kļūt par vienu no stabilākajām informācijas kara sastāvdaļām.

Bibliogrāfija

- András, E. 2008. An Agent that is still at Work. The Trauma of Collective Memory of the Socialist Past. In: *Writing Central European Art History*. Eds. Piotrowski, P. and M. Handler. Wien: ERSTE. 5—21.
- Apinis, M. 1989. Par dažiem pieminekļu aizsardzības baušļiem. No: *Dabas un vēstures kalendārs 1990. gadam*. Rīga: Zinātne. 169—174.
- Apsītis, V. 1982. *Brāļu kapi*. Rīga: Zinātne.
- Bleiere, D. 2000. Latviešu kultūra abpus dzelzs priekškara, 1945—1990. No: *Doma: Rakstu krājums. 6. laidiens*. Sast. Konstante, I. Rīga: LMS. 18—38.

MĀRTIŅŠ MINTAURS

- Boockmann, H. 2000. Denkmäler. Eine Utopie des 19. Jahrhunderts. In: *Hartmut Boockmann. Wege ins Mittelalter: Historische Aufsätze*. Hrsg. Neitzert, D., U. Israel, und E. Schubert. München: Verlag C. H. Beck. 359—373.
- Bruzgule, M. 2001. Jurijs Vasiļjevs un 20.gadsimta otrās puses Latvijas arhitektūras vēstures zinātne. No: *Latvijas mākslas un mākslas vēstures likteņgaitas*. Sast. Kaminska, R. Rīga: Neputns. 101—111.
- Dāvidsone, I. 1988. *Rīgas dārzi un parki*. Rīga: Liesma.
- Eagleton, T. 1991. *Ideology. An Introduction*. London: Verso.
- European Charter on Architectural Heritage*. 1975. Adopted by the Council of Europe. <http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/170-european-charter-of-the-architectural-heritage> (Sk.: 2014.02.XI)
- Gailītis, G., sast. 2011. *Rīgas Brāļu kapi: 1915—1936—2011*. Rīga: Jumava.
- Ģelzis, A. un J. Paegle. 1990. “Mežaparka Lielās estrādes rekonstrukcija.” *Māksla* 6: 58—59.
- Hanovs, D. un V. Tēraudkalns. 2012. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā, 1934—1940*. Rīga: Zinātne.
- Hartung, U. 2001. “Zwischen Bauhaus und Barock. Zur Ästhetik des Palastes der Republik.” *kunsttexte.de* 1: 1—11. www.kunsttexte.de (Skatīts: 02.11.2014)
- Hirschhausen, U. von. 2005. Denkmal im multiethnischen Raum. Zum Umgang mit der Vergangenheit in der Gegenwart Lettlands. In: *Ostsee-provinzen, Baltische Staaten und das Nationale*. Hrsg. Angermann, N., M. Garleff und W. Lenz. Münster: LTI Verlag. 662—682.
- Howard, P. 2003. *Heritage: Management. Interpretation. Identity*. New York: Continuum.
- Hutton, P. 1999. *Mentalities, the Matrix of Memory. Historical Perspectives on Memory*. Ed. A. Olilla. Helsinki: SHS.
- Iltneris, A. 2013. “Postpadomju anamnēze. Padomju laika arhitektūra, dizains un māksla mūsdienās.” *Art Territory*. http://www.artterritory.com/lv/dzivesstils/arhitektura/1991-postpadomju_anamneze/ (Sk.: 2014.2.XI)
- Ījabs, I. 2012. *Pilsoniskā sabiedrība. Epizodes politiskās domas vēsturē*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
- Jokilehto, J. 2002. *A History of Architectural Conservation*. Oxford: Butterworth Heinemann.
- Kangeris, K., U. Neiburgs un R. Viksne. 2009. Salaspils noietne: vēstures avoti un historiogrāfiskais materiāls. No: *Okupācijas režīmi Baltijas valstīs, 1940—1991*. Red. Ērglis, Dz. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds. 200—234.

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

- Kaprāns, M. un V. Zelče. 2010. Identitāte, sociālā atmiņa un kultūras trauma. No: *Pēdējais karš: Atmiņa un traumas komunikācija*. Red. Kaprāns, M. un V. Zelče. Rīga: LU SZF SPPI. 11—28.
- Kleins, A. 2008. *Kultūrpolitika*. Rīga: Jānis Roze.
- Kokareviča, D. 2002. "Kur būs Latvijas politiskā Disnejlenda vai šausmu teātris?" *Lauku Avīze*, 5. februāris.
- Konvencija Eiropas arhitektūras mantojuma aizsardzībai*. 1985. Pieņēmusi Eiropas Padome. <http://likumi.lv/doc.php?id=76985>. (Sk.: 2014.2.XI)
- Krastiņš, J. 1989. Latvijas arhitektūras nacionālā identitāte. No: *Latvijas arhitektūra: Rakstu krājums*. Red. Pilēns, U. Rīga: Latvijas Arhitektu savienība. 5—20.
- Krastiņš, J. 1996. "Restaurācija uzskatu maiņas spoguļi." *Māksla* 1/2: 34—37.
- Krišjānis, A. 1988. "Vox populi." *Māksla* 5: 7—8.
- Kruks, S. 2008. "Pilsētas semiotizācija: politiskais rituāls un mākslas konjunktūra pieminekļu celtniecībā Padomju Latvijā." *Letonica* 18: 83—127.
- Kruks, S. 2011. *Ārtelpas skulptūras semiotika, ekonomika un politika: Pieminekļu celtniecība un demontāža Latvijā, 1945—2010*. Rīga: Neputns.
- Lapsa, J. 1988. "Pirms drūmā piecdesmit devītā. Saruna ar Voldemāru Kalpiņu". *Karogs* 11: 113—118.
- Latvijas PSR kultūras pieminekļu saraksts*. 1969. Rīga: Latvijas PSR Kultūras ministrija.
- Latvijas PSR vēstures un kultūras pieminekļu saraksts*. 1984. Rīga: Avots.
- Lazdiņš, I. 2001. "Arhitektūras rekonstrukcijas stilistiski metodoloģiskais aspekts." *Latvijas Arhitektūra* 1 (33): 98—101.
- Lejasmeijere, I. 2011. "Arhitektūra — aizspriedumu ķīlniece." *Diena*, 24. marts.
- Lejnieks, J. 1998. *Rīga, kuras nav*. Rīga: Zinātne.
- Lejnieks, J. 1999. Karš nebeidzas ar drupu novākšanu. No: *Rīga 800: Gada grāmata 1998*. Sast. Treile, J. Rīga: LKF. 55—59.
- Lejnieks, J., V. Banga, un M. Levina. 2003. *Pēckara mantojums Latvijā*. Rīga: VKPAI.
- Ločmele, K., O. Procevska un V. Zelče. 2011. 8./9. maijs Latvijā. No: *Karajošā piemiņa. 16. marts un 9. maijs*. Red. Muižnieks, N. un V. Zelče. Rīga: Zinātne. 238—274.
- Lotmans, J. un B. Uspenskis. 1993. Par kultūras semiotisko mehānismu. No: *Kultūra. Teksts. Zīme*. Sast. Šuvajevs, I. Rīga: Elpa. 41—59.
- Lowenthal, D. 2009. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: Cambridge University Press.
- Medne, L. un I. Kozakeviča. 1988. "Laiku un laikmetu pieminekļi." *Avots* 1: 56—59.

MĀRTIŅŠ MINTAURS

- Melbergs, G. 1992. "Kāpēc mums vajadzīgs Melngalvju nams?" *Māksla* 3: 44—49.
- Meusburger P., M. Heffernan and E. Wunder, eds. 2011. *Cultural Memories. The Geographical Point of View*. London: Springer.
- Pētersons, R. 2000. Okupācijas laika māksla kultūras pieminekļu aizsardzības skatījumā. No: *Doma: Rakstu krājums. 6. laidziens*. Sast. Konstante, I. Rīga: LMS. 71—77.
- Preiss, L. 1989. "Atmiņas genocīds." *Māksla* 4: 26—28.
- Pučīņš, E. 1985. Rīgas vēsturiskā kodola nākotne. No: *Arhitektūra un dizains: Rakstu krājums*. Red. Pilēns, U. Rīga: Avots. 54—58.
- Rozenšteine A., V. Zelče un K. Zellis. 2013. Karavīri pēc kara. No: Kacena, V. *Balle beidzās pusnaktī. Latviešu kara stāsti*. Rīga: Mansards. 281—359.
- Rudovska, M. 2009. *Latvijas Zinātņu akadēmijas ēka*. Rīga: LMA.
- Sapper, M. und V. Weichsel, hrsg. 2008. "Geschichtspolitik und Gegenerinnerung. Krieg, Gewalt und Trauma im Osten Europas." *Osteuropa* 58 (6).
- Skultāns, V. 1998. *The Testimony of Lives. Narrative and memory in Post-Soviet Latvia*. London: Routledge.
- Smits, E. D. 1997. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB.
- Spārītis, O. 1993. Kritisku asociāciju bilance par Latvijas kultūras mantojuma likteņiem un mākslas procesiem, 2. gadu tūkstoša pēdējā gadu desmitā ieejot. No: *Kultūras mantojums: bilance, process, perspektīvas*. Rīga: Mākslas augstskolu asociācija. 71—87.
- Spārītis, O. 2000. Dažas pārdomas Melngalvju nama atdzimšanas, funkcionēšanas un kultūrpolitikas sakarā. No: *Dabas un vēstures kalendārs 2001. gadam*. Rīga: Zinātne. 186—191.
- Spārītis, O. 2007. *Rīgas pieminekļi un dekoratīvā tēlniecība*. Rīga: Nacionālais apgāds.
- Stradiņš, J. 1992. *Trešā Atmoda. Raksti un runas 1988.—1990. gadā Latvijā un par Latviju*. Rīga: Zinātne.
- Strautmanis, I. 1977. *Dialogs ar telpu*. Rīga: Liesma.
- Strautmanis, I. 1987. Monumentālās propagandas plāns un monumentu loma mūsdienu pilsētas struktūrā (Rīgas vēsturiskā centra attīstības pieredze). No: *Latvijas PSR arhitektūra un pilsēt būvniecība. Tradīcijas un meklējumi mūsdienu arhitektūras praksē*. Red. Buka, O. Rīga: Zinātne. 101—109.
- Strautmanis, I. un G. Asaris. 1986. *Padomju Latvijas memoriālie ansambļi*. Rīga: Zinātne.
- Šiliņš, J. 2013. "Padomju ideoloģijas sairums Latvijas publiskajā telpā 1988. gadā." *Latvijas Arhīvi* 1/2: 192—211.
- Vanaga, L. 2000. *Piemīņas vietas Salaspilī*. Rīga: NIMS.

Pieminekļi un atmiņa: padomju perioda kultūras mantojums Latvijā

- Velmet, A. 2011. "Occupied Identities: National Narratives in Baltic Museums of Occupations." *Journal of Baltic Studies* 42 (2): 189—211.
- Zāgere, I. 1999. "Pieminekļi iekļaujas Eiropas kultūras aprītē. Intervija ar Valsts kultūras pieminekļu aizsardzības inspekcijas vadītāju Juri Dambi." *Jaunā Avīze*, 9. augusts.
- Zelče, V. 2010. *Atmiņas tekstūra. Otrā pasaules kara pieminekļi Baltijas valstīs*. Rīga: LU SZF SPPI.
- Zellis, K. 2011. 8./9.maijs un tā atspoguļojums vēstures literatūrā. No: *Karojošā piemiņa. 16. marts un 9. maijs*. Red. Muižnieks, N. un V. Zelče. Rīga: Zinātne, 173—195.
- Zibārte, I. 2003. "Pēckara arhitektūras mantojums." *Diena*, 21. novembris.
- Žeivate, I. 2003. "Varas projekcija arhitektoniskajā telpā." *Latvijas Arhitektūra* 6 (50): 4—8.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

**Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās:
pagātnes pragmatiskā reprezentācija latviešu memuāros¹**

Sabrūkot Eiropas komunistiskajiem režīmiem, sabruka arī slepenība pār pagātņi, kuru daudzi bija centušies noklusēt un aizmirst. Kopš 80. gadu beigām postkomunisma sabiedrībās apkopotie dzīvesstāstu tūkstoši, publicētie biogrāfiskie vēstījumi, ģenealoģiskie pētījumi un izveidotie dzimtas koki un autobiogrāfiju konkursi ir kļuvuši par daļu no jaunās atmiņu kultūras. Tomēr būtiska loma ir bijusi arī komunisma perioda reprezentācijām, kuras “no augšas” ir iedzīvinājuši politiskie aktori. Pārejas laikā individuālās un politiskās pretenzijas pret pagātņi Austrumeiropā un Baltijas valstīs aktualizēja sarežģītu problēmu, kas, kā atzīmē Vladimirs Tismeneanu (*Tismeneanu*), izgaismoja kaitinošu, tomēr vienlaikus vitāli svarīgu pretrunu: no vienas puses, traumatiskās totalitārās pagātnes saprašana, bet, no otras — politiskās, morālās un intelektuālās grūtības, kā arī vilšanās, cerības un bailes, kas rodas, mēģinot atsvabināties no šīs pagātnes (Tismeneanu 2008, 178).

Šī kaitinošā pretruna katrā valstī ir izpaudusies citādi. Stefans Trebsts (*Troebst*) šo dažādību ir ilustrējis ar atšķirīgiem postkomunistisko sabiedrību atceres kultūru tipiem (Troebst 2010; 2014, 140—145). Ja daudzās bijušajās PSRS republikās faktiski valda simpātijas pret padomju diktatūru, tad Austrumeiropas valstīs raksturo mērens komunisma nosodījums. Savukārt Baltijas valstīs, kā uzskata Trebsts, ir

¹ Raksts tapis ESF projekta “Latvijas emigrantu kopienas: nacionālā identitāte, transnacionālās attiecības un diasporas politika” Nr. 2013/0055/IDP/1.1.1.2.0/13/APIA/VIAA/040 ietvaros.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

novērojama specifiska atceres kultūra, kas sakņojas spēcīgā antikomunistiskajā konsensā (Troebst 2010, 58). Tomēr Baltijas sabiedrību biogrāfiskā diskursa un populārās kultūras izpētē pēdējos 15 gados paveiktais liek piesardzīgi izturēties pret Trebsta piedāvāto klasifikāciju. Piemēram, bijušo Lietuvas nomenklatūras darbinieku memoāros apgalvotais, ka viņi strādāja Lietuvas tautas labā, ir netiešs izaicinājums tradicionāli negatīvajiem priekšstatiem par padomju nomenklatūru (Ivanauskas 2012). Igauņu pētnieki arī ir atzīmējuši, ka represijas un pretestību kā galvenās igauņu dzīvesstāstu tēmas iepriekšējā desmitgadē ir nomainījušas atmiņas par padomju ikdienas dzīvi; tas ne tikai ir paplašinājis biogrāfisko perspektīvu, bet arī papildinājis padomju periodu kā pārrāvuma laiku ar ikdienas dzīves nepārtrauktības apziņu (Anepaio 2002; Jõesalu 2005, 92; Aarelaid-Tart 2010, 45; Jõesalu and Kōresaar 2013). Pat staļinisma upuru piemiņas diskurss, kas nacionālās atmodas laikā spēja mobilizēt tūkstošiem cilvēku, Baltijas valstīs ir pārorientējies no vēsturiskās atmiņas uz krietni individualizētāku pieeju (Budryte 2005, 188). Tādējādi Baltijas sabiedrību sociālā atmiņa vispārīgi un biogrāfiskā komunikācija konkrēti ir vājinājusi antikomunistiskā konsensa hegemoniju, iedrošinot cilvēkus radīt to, ko Džeimss Marks (*Mark*) dēvē par “demokrātisku autobiogrāfiju” (Mark 2010, 136).

Šis raksts turpina diskusiju par postkomunistisko valstu biogrāfisko diskursu kā sociālo atmiņu demokratizējošu procesu. Analizējot latviešu memoārliteratūru, kas izdota pēc neatkarības atgūšanas, rakstā tiek parādīts, kā Latvijas sabiedrībā ir notikusi *biogrāfiskā atbrīvošanās* no politiskajā atmiņā dominējošā pretpadomju konsensa (Kaprāns 2014).

Ko nozīmē atcerēties padomju laiku? Politiskā, sociālā un kultūras dimensija

Sv. Augustīns, kura uzskati būtiski iespaidoja rietumniecisko izpratni par atmiņas jēdzienu, savā darbā “Atzišanās” ir rakstījis, ka atmiņai piemīt liels spēks — ļoti biedējošs, dziļš un bezgalīgs savā

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

daudzējādībā (Augustīns, 2008, 343). Ja indivīdam atcerēšanās daudzveidība tik tiešām var šķist baisa, jo apdraud personības veselumu un vairo pieredzes nenoteiktību, kolektīvā līmenī tieši atmiņas *baisā daudzējādība* nosaka modernās sabiedrības attiecības ar pagātņi.

Aleida Asmane (*Assmann*) ir ieviesusi zināmu skaidrību šajā mne-moniskajā daudzveidībā, nošķirot dažādus atmiņas formātus. No vienas puses, atcerēšanos nosaka t.s. politiskā atmiņa jeb politiskās elites lēmumi un prakses, kas definē oficiālās attiecības ar nācijas/valsts vēsturi. Politiskā atmiņa tiek iedzīvināta “no augšas”, un “politiskā atcerēšanās” tiek īstenota ideoloģiskā līmenī ar skaidru mērķi — stiprināt kolektīvās identitātes un lielos vēstures naratīvus (*Assmann* 2004). No otras puses, kopīgā atcerēšanās, neapšaubāmi, norit arī ārpus politikas — kā cilvēku dabiska vēlme komunicēt un strīdēties par pagātņi un vēstures problēmām. Tā var būt diskusija gan starp cilvēkiem, kas pārstāv atšķirīgas sociālās vai etniskās grupas, gan starp dažādu paaudžu pārstāvjiem (*Assmann* 2004, 34). Šo interaktīvo, “no apakšas” veidoto atmiņas telpu Asmane dēvē par “sociālo atmiņu”. Līdzās politiskajai un sociālajai atmiņai eksistē vēl viens svarīgs kopīgās atcerēšanās veids — “kultūras atmiņa”, kas pārinterpretē un paceļas pāri iepriekš aprakstītajiem atmiņas formātiem, atvienojot tos no kādreizējiem šo atmiņu nesējiem (indivīdiem, grupām un institūcijām) un savienojot ar lasītāju atvērto kopienu (*Assmann* 2004, 36). Daiļliteratūra, kinofilmas un arhīvi ir starp redzamākajiem piemēriem, kuros var novērot kultūras atmiņu darbībā.

Latvijas politiskajā atmiņā jau kopš atmodas laika ir nostiprinājies spēcīgs pretpadomju konsenss, kas izpratni par padomju laiku faktiski ir iesprostojis šaurā hronoloģiskā ietvarā. Pēcpadomju politiskā atmiņa balstījās uz pirmskara valstiskuma atjaunošanas ideju, kā arī uz ciešanu un pretestības motīviem (*Budryte* 2002; *Aarelaid-Tart* 2003, 81; *Onken* 2007, 31). Latvijas politiskajos dokumentos, tāpat kā citās postkomunistiskajās valstīs, tika uzskatīts, ka komunisma laikā cilvēki vai nu cieta lielus pāridarījumus, vai parādīja varonību, pretojoties režīmam. Tāpat padomju režīma nosodīšanas būtiska sastāvdaļa bija t.s. divu ļaunumu paradigma, kas aizstāvēja tiesiski un morāli vienādu pieeju komunisma un nacisma noziegumiem.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

Svarīgi ir arī apzināties, ka jaunā vēstures stratēģiskā naratīva konstruēšanu pēc neatkarības atgūšanas lielā mērā noteica Latvijas kā nacionalizējošas valsts ambīcijas. Šādā valstī nācijvalsts dominējošajā elitē tiek uztverta kā nepilnīga vai nerealizēta nācijvalsts (Brubaker 1996, 103—104). Viens no nacionalizējošas valsts pamatelementiem ir ar valsts varu iedzīvināti kompensējoši projekti, kas veicina pamatnācijas specifisko interešu ievērošanu. Vēsturiskā taisnīguma nodrošināšana attiecībā pret pamatnāciju, kas bija cietusi no padomju režīma, kļuva par redzamāko *kompensējošās politikas* instrumentu.

Deviņdesmito gadu otrajā pusē valsts attiecībās ar 20. gadsimta 40. gadu notikumiem notika būtiska akcentu pārbīde. Ģeopolitiskās izvēles — integrācija NATO un Eiropas Savienībā — kalpoja par šo pārmaiņu dzinējspēku, t.i., Latvija tika diplomātiski aicināta pārvārtēt padomju un nacistiskās pagātnes pretrunas, kā arī atturēties no vēsturisko problēmu izmantošanas divpusējās attiecībās ar Krieviju (Kangeris 2010). Starptautiskais spiediens iegrožoja Latvijas politiskās atmiņas nacionalizējošās ambīcijas, kā arī pakāpeniski demokratizēja totalitāro noziegumu vēstures pētniecību, mudinot izcelt pagātnes transnacionālo dimensiju (Kaprāns 2014). Taču integrācija NATO un ES sakrita vai, iespējams, pat izprovocēja agresīvu Krievijas atmiņu politiku, kuras mērķis bija glorificēt PSRS uzvaru Otrajā pasaules karā un vairot lepnumu par padomju laiku (sk. Mendelson 2005; Adler 2012; Miller 2012). Turklāt Krievijas politiskie līderi atteicās atzīt, ka PSRS 1940. gadā okupēja Baltijas valstis. Tiesa, ja rietumvalstu spiediens raisīja politiskās atmiņas transnacionalizāciju, tad Krievija pēdējos 15 gados būtībā ir sekmējusi jaunas iniciatīvas, kas Latvijas politiskajā atmiņā nostiprinājušas divu ļaunumu paradigmu.

Pēcpadomju sociālajā atmiņā pakāpeniski ir iesakņojusās konfliktējošas izpratnes par padomju laiku. Šo atšķirību pamatā ir Latvijas iedzīvotāju etnolingvistiskā identitāte: ja latviešu vidū valda drīzāk nosodoša attieksme, tad krievvalodīgo vidū ir nostiprinājies visnotaļ pozitīvs padomju režīma vērtējums. Pēdējos 15 gados latviešu attieksmē gan var pamanīt zināmas svārstības, ka liecina par pragmatiskāku skatījumu uz padomju periodu. Visspilgtāk diametrāli pretējās pagātnes reprezentācijas izgaismo priekšstati par padomju režīma

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

izveidošanos Latvijā. Ja vairums latviešu uzskata, ka 1940. gadā PSRS militārās agresijas rezultātā Latvija tika okupēta, tad vairums krievvalodīgo ir pārliecināti, ka Latvija brīvprātīgi pievienojās PSRS (Kaprans 2013). Tiesa, pētījumi liecina, ka latviešu vidū pretpadomju konsenss ir ievērojami spēcīgāks nekā prosovjetiskais konsenss krievvalodīgo sociālajā atmiņā (Kaprans 2013). Tāpat jāuzsver, ka latviešu un krievvalodīgo vēstures naratīvu pretstāve saglabājas visās paaudzēs.

Ja aplūko tuvplānā Latvijas sociālās atmiņas sašķeltības cēloņus, var izdalīt virkni faktoru. Vispirms būtiska loma ir ģimenēs valdošajiem priekšstatiem par padomju periodu, kas tiek nodoti bērniem.² Vēstures mācīšana skolās arī veicina noteiktu priekšstatu atražošanu (Volkovs 1997; Dribins 2007; Makarovs un Boldāne 2009; Golubeva 2011). Tāpat svarīgs sociālās atmiņas veidotājs ir bijuši masu mediji, kas kopš neatkarības atgūšanas, bet jo īpaši pēdējos 15 gados kultivējuši izteikti kritisku vai pozitīvu attieksmi pret padomju laiku. Taču šī kritiskās attieksmes loma sarūk politiski mazāk nozīmīgos publiskās sfēras segmentos, piemēram, lokālajos laikrakstos biežāk parādās neitrāls vai pat pozitīvs aizgājušā laika novērtējums (Kaprans 2009). Savukārt Latvijas krievvalodīgie mediji lielā mērā nodarbojas ar Krievijas lielākajos medijos dominējošā vēstures diskursa reproducēšanu vai lokalizēšanu (Skudra 2006; Skudra 2011; Kaprans 2014).

Līdzās sociālo atmiņu formējošajiem *spēkiem* svarīgi ir iezīmēt arī biogrāfiskā diskursa nozīmi. Padomju laika biogrāfiskās reprezentācijas, iespējams, ikdienā ir mazāk pamanāmas nekā masu medijos sastopamie politiskie diskursi, taču ilgtermiņā tās veicina Latvijas sociālās atmiņas daudzbalstīgumu. Atmosfērā laikā un 90. gadu sākumā padomju pieredze cilvēku dzīvesstāstos ieguva izteikti politizētu noskaņu ar tam raksturīgajām traumatiskajām tēmām. Taču, mazinoties dzīvesstāstu politiskajai un etniski mobilizējošajai lomai un parādoties pēcpadomju jaunajiem apstākļiem un frustrācijai, ciešanu naratīvi zaudēja ideoloģisko jaudu. Tiesa, to dominance 90. gadu biogrāfiskajā diskursā vēl aizvien saglabājās, un visdrīzāk cilvēki apzināti

² Jāatzīst, ka Latvijā ģimenes iespaids uz sociālās atmiņas veidošanos faktiski ir nepētīta tēma.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

izvairījās no atmiņām, kas potenciāli varēja mīkstināt nosodošo atieksmi pret padomju laiku.

Deviņdesmito gadu nogalē līdzās Latvijas valstiskuma zaudēšanai un deportāciju pieredzei biogrāfiskajā diskursā sāka nostiprināties ikdienišķākas tēmas. Baiba Bela uzskata, ka 1996. gadā vairums Nacionālā mutvārdu vēstures projektā apkopoto dzīvesstāstu vēl aizvien bija izteikti politizēti vēstījumi, kuros pretnostatīta mierīgā un sakārtotā dzīve Latvijā pirms 1940. gada un vēlākie vardarbīgie haotiskie notikumi (Bela 2004, 165—167). Turpretī 2002. gadā ierakstītajās biogrāfiskajās intervijās pretnostatījums vairs nebija tik krass, un dzīve padomju periodā tika raksturota izvērstāk, iegūstot ne tikai traģiskas un komiskas, bet arī izteikti pozitīvas nokrāsas. Tāpat akcentu maiņa parādījās Latvijas lokālajā presē publicētajos biogrāfiskajos vēstījumos — jaunās tūkstošgades sākumā pieauga neitrāls vai pat pozitīvs padomju perioda vērtējums (Kaprāns 2009, 171).

Kaut gan ciešanu un varonības motīvi joprojām ir klātesoši, īpaši starpkaru periodā dzimušo cilvēku dzīvesstāstos, padomju laika nosodījumam jeb *negatīvajai reprezentācijai*, kā liecina latviešu biogrāfiskā diskursa pētījumi, ir izveidojusies alternatīva, kuru var saukt par *pragmatisko reprezentāciju*. Paralēli padomju perioda destruktīvajiem procesiem, kas dominē negatīvajā reprezentācijā, pragmatiskā reprezentācija uzsver cilvēku individuālos sasniegumus un salīdzinoši pozitīvās pārmaiņas privātajā dzīvē (izglītības iegūšana, kāpšana pa karjeras kāpnēm, ģimenes izveidošana, labklājības pieaugums). Pragmatiskajai reprezentācijai piemīt augstāka individualizācijas pakāpe, taču tā atšķiras no *pozitīvās reprezentācijas*, kas ir pamatā postpadomju nostalgijai. Tādējādi pragmatiskā reprezentācija, ko centīšos arī parādīt turpmākajās raksta nodaļās, apvieno atsevišķas negatīvās un pozitīvās reprezentācijas motīvus, taču tās kodolu veido izdzīvošanas, pielāgošanās un profesionālās izaugsmes tēmas. Protams, jāņem vērā, ka pragmatiskā reprezentācija lielākoties ataino pēckara vai pat konkrētāk — vēlino padomju periodu (20. gadsimta 60.—80. gadi), kura aprakstīšanai “nedarbojas mēraukla “tas bija labi” un “tas bija slikti”” (Zelče 2009, 53). Tāpat jāņem vērā, ka latviešu biogrāfiskā diskursa dinamikai nepiemīt tikai lokāls raksturs, jo tā neizbēgami

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

iekļaujas plašākā atceres kontekstā, kuru var nosacīti dēvēt par “Austrumeiropas atmiņu” (sk. Wawrzyniak, Pakier 2013).

Kolektīvos priekšstatus par padomju laiku ir formējusi arī Latvijas kultūras atmiņa. Padomju represiju upuru pieminēšanas tradīcijas izveide bija viens no pēcpadomju kultūras atmiņas stūrakmeņiem. Deviņdesmitajos gados tika radīts simtiem piemiņas vietu, kas kļuva par centrālo komemoratīvās telpas elementu. Turklāt vēl aizvien tiek atklātas jaunas piemiņas vietas, lai gan reālais dalībnieku skaits šajos piemiņas rituālos ir samazinājies (Kaprāns et al. 2012). Piemiņas infrastruktūrā, kas ikdienā atgādina par padomju noziegumiem, bet ne tik daudz par pretestību totalitārajai diktatūrai, atbalsojas Latvijas politisko atmiņu cauraudošais pārdarījuma un ciešanu vadmotīvs. Taču Latvijā ir arī pietiekami daudz no padomju laikiem saglabājušos piemiņas vietu, kas izaicina šos uzstādījumus, kā, piemēram, Brāļu kapi, kuros apbedīti Sarkanās Armijas rindās kritušie karavīri. Vispilgtāk pretrunu starp padomju laiku glorificējošajām piemiņas vietām un tagadējo Latvijas politisko atmiņu iemieso t.s. Uzvaras piemineklis Rīgā, kas ir kļuvis par opozicionārās atmiņas simbolu. 1997. gadā nacionālradiķāli noskaņoti cilvēki centās uzspridzināt Uzvaras pieminekli, bet pēdējos gados atsevišķi valdošo partiju politiķi ir aicinājuši demontēt šo piemiņas vietu. Taču sabiedrībā šādas radikālas idejas negūst lielu atbalstu, un Uzvaras piemineklis visumā tiek akceptēts neatkarīgi no cilvēku etnolingvistiskās identitātes (sk. Kaprāns un Procevska 2013).

Daudzi Latvijas nacionālie un reģionālie muzeji ir iesaistīti padomju artefaktu saglabāšanā, tomēr tikai Latvijas Okupācijas muzejs (LOM) ir uzskatāms par kultūras atmiņas aģentu, kura darbība ir primāri saistīta ar padomju laika izziņāšanu un eksponēšanu. Muzejs, kā atzīmējuši vairāki pētnieki, piedāvā demokrātisku pieeju vēsturei, iekļaujot dažādas perspektīvas un identitātes (Mark 2010, 110—124; Velmet 2011). Tādējādi LOM, pretēji politiskajai atmiņai, neveicina ciešanu monopolu, bet parāda, ka divu ļaunumu paradigmu var izstāstīt arī caur sociālās vēstures prizmu. Līdzās muzejiem padomju vēstures remediēšanā kopš neatkarības atgūšanas ir aktīvi iesaistījušies arī dokumentālo filmu veidotāji, kas pirmajās divās neatkarības

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

desmitgadēs pārsvarā pievērsās padomju okupācijas aspektiem, cilvēku likteņiem Otrajā pasaules karā un 40. gadu deportācijām, kā arī atmodai 80. gadu beigās. Dokumentālajās filmās dominē viktimizācijas tēma un nepārprotams padomju laika nosodījums. Ārpus dokumentālā žanra Latvijā ir radītas tikai dažas mākslas filmas, kas mēģinājušas reflektēt par padomju laiku, un tās galvenokārt ir tapušas aizgājušajā desmitgadē. Taču jāatzīmē, ka Latvijā raksta tapšanas brīdī nav radīta mākslas filma, kas vēstītu par padomju represijām. Mākslas filmu valodas samērā kuhlā izmantošana liecina ne tikai par finansiālajām problēmām, ar kurām regulāri sastopas Latvijas kinoindustrija, bet arī par grūtībām apjēgt padomju laiku un tā sarežģītību ārpus dokumentālā žanra.

Tāpat kultūras atmiņas kontekstā minami Latvijas teātri, kas pagājušajā desmitgadē ir aizvien noteiktāk iestudējuši lugas par padomju laiku. Lai gan lielākajos teātros būtiska ietekme ir bijusi padomju perioda negatīvajai reprezentācijai (piemēram, teātra *TT* izrāde “Pie-skarties baltajam lācim”, Nacionālā teātra izrādes “Lācis” un “Veļupes krastā”), tajos ir iestudētas arī lugas, kas mēģinājušas vai nu samierināt pretrunīgās interpretācijas vai arī piedāvāt alternatīvu skatījumu (Čakare 2010; Radzobe 2010; Ardava, Siliņa un Rozenšteine 2011). Līdzās teātrim jāuzsver arī daiļliteratūras ieguldījums kultūras atmiņas veidošanā, papildinot plašo latviešu memuārliteratūras klāstu. Deviņdesmitajos gados daudzi autori publicēja dokumentālu vai autobiogrāfisku prozu par padomju laikā pieredzēto. Tomēr šī uz autentiskumu un dokumentalitāti orientētā literatūra neizpelnījās vērā ņemamu lasītāju interesi. Turpretī jaunajā tūkstošgadē padomju laiks ir radījis daudz lielāku interesi, jo šai tēmai pievērsušies vēlinās padomju paaudzes vai pārejas laika paaudzes rakstnieki (Gundega Repše, Dace Rukšāne, Pauls Bankovskis). Kopumā šajos daiļliteratūras naratīvos var pamanīt sāncensību starp padomju laika negatīvās reprezentācijas klišejiem un centieniem tās pārvērtēt; tā ir arī sāncensība starp sociālo un politisko pagātnes rāmējumu, starp hegemoniskiem un plurālistiskiem pagātnes tēliem (Kaprāns 2010).

Dažādie padomju laika atcerēšanās līmeņi, kurus esmu centies ieskicēt šajā raksta nodaļā, rada sarežģītu ainu. Tajā var ieraudzīt gan

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

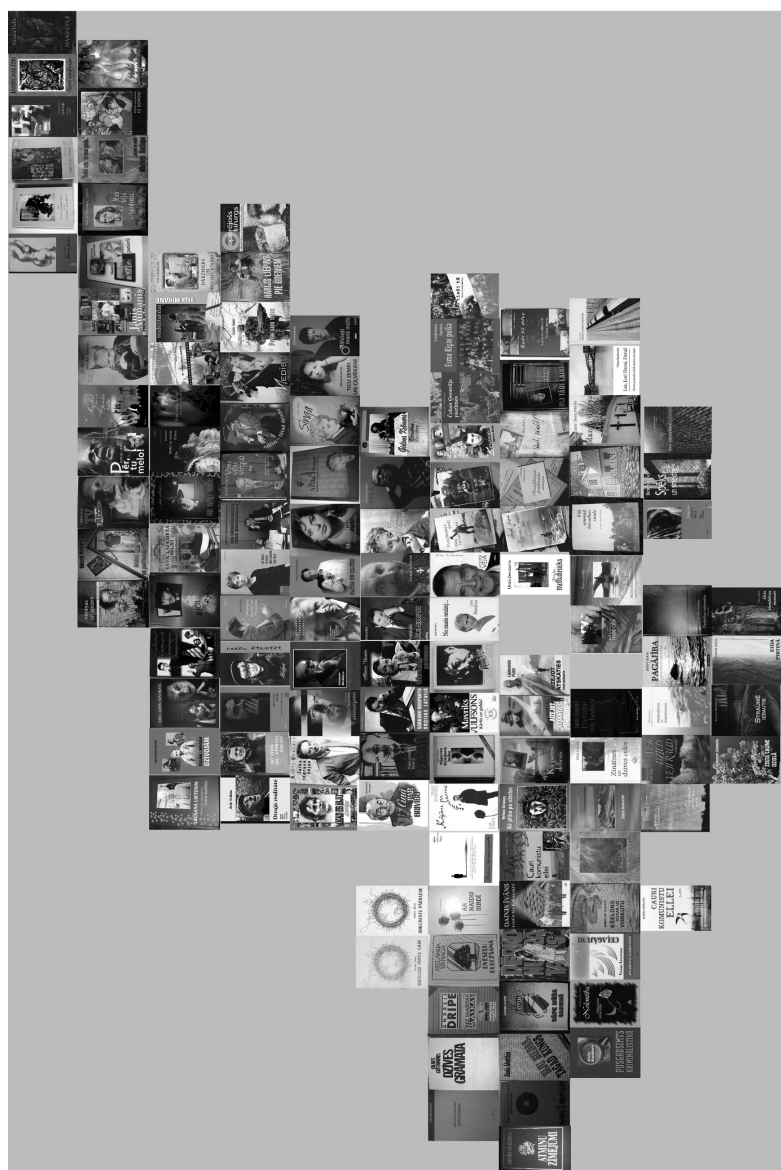
saskares, gan savstarpējas atgrūšanās punktus. Atzīstot, ka šāda aina vairo nenoteiktību par to, kā padomju periods parādās Latvijas atmiņu kultūrā, tomēr svarīgi ņemt vērā, ka pēdējos 15 gados mne-moniskais arsenāls ir nepārprotami paplašinājies atceres daudzveidības virzienā, par ko liecina sociālajā un kultūras atmiņā noritošie procesi. Šis niānsētās pārmaiņas atsedz plašākus strukturālos pārkārtojumus izpratnē par padomju laiku. Pārmaiņas pamato arī nepieciešamību pievērst uzmanību pēcpadomju autobiogrāfisko vēstījumu diahroniskajai struktūrai.

Pēcpadomju autobiogrāfijas kā pētniecības lauks

Kopš 1991. gada var *de facto* runāt par pēcpadomju autobiogrāfijām, ar to saprotot jebkuru Latvijā izdotu memuārliteratūras vienību, kurā tiek reflektēta padomju laika pieredze. Lai definētu pēcpadomju autobiogrāfijas kā atsevišķu latviešu memuārliteratūras lauku, esmu izmantojis vairākus specifiskus kritērijus, kuru nepieciešamība izriet gan no teorētiskiem, gan metodoloģiskiem apsvērumiem.³ Izmantojot šos kritērijus, laika periodā no 1991. gada līdz 2008. gadam esmu reģistrējis 192 memuārliteratūras vienības, kuras var uzskatīt par pēcpadomju autobiogrāfijām. Iepretim citām memuārliteratūras grupām pēcpadomju autobiogrāfiju dinamika kopš

³ Pēcpadomju autobiogrāfiju atlasē tika izmantoti šādi kritēriji: 1) autobiogrāfija nav izdota pirms 1991. gada. Tas ļauj formāli nošķirt atmodas biogrāfisko diskursu no pēcatmodas diskursa; 2) darbs ir sarakstīts pēc 1991. gada; 3) dominējošā laiktelpa autobiogrāfiskajā naratīvā ir padomju periods; 4) par pēcpadomju autobiogrāfijām var uzskatīt arī t.s. kopdarbības autobiogrāfijas, proti, tās ir tapušas ar kādas citas personas līdzdalību; 5) autobiogrāfijas autors nav Otrā pasaules kara laikā emigrējis no Latvijas uz citām Rietumu valstīm, kur, dzīvojot trimdā, pavadījis lielāko savas dzīves daļu; 6) nav autobiogrāfija 3. personā, autobiogrāfisks romāns, atmiņu krājums, dienasgrāmata vai šo un citu (t.sk. fikcionālo) žanru sajaukums; 7) biogrāfiskais naratīvs nav veidots kā ģimenes vai dzimtas vēsture. Katram kritērijam, atsevišķi ņemtam, nav būtiska ietekme uz latviešu pēcpadomju autobiogrāfiju lauka apjomu.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās



Pirmajos 20 gados pēc PSRS izjukšanas Latvijā tika izdotas aptuveni 200 memuārliteratūras vienības, kurās aculiecinieki dalās atmiņās par padomju laiku. Kolāžas autores Paula Vītola un Maija Demitere

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

1991. gada ir bijusi samērā pastāvīga. Taču jāuzsver, ka šīs tendences attiecas uz latviešu memuārliteratūru, jo Latvijā izdotā memuārliteratūra krievu valodā, kurā tiek reflektēts par padomju laiku, ir visai margināla parādība.

Visbiežāk pēcpadomju autobiogrāfiju autori pārstāv bijušo padomju radošo inteliģenci (rakstnieki, mākslinieki, aktieri, u. tml.). Nākamā nozīmīgākā grupa ir Staļina laikā deportētie Latvijas iedzīvotāji, kuru autobiogrāfijās izsūtījuma pieredze ne vienmēr ir dominējošais stāstījuma pavediens. Pēdējā desmitgadē ir aktivizējušās arī bijušās padomju amatpersonas (nomenklatūras pārstāvji, ierēdņi), tomēr šajā grupā vēl aizvien, īpaši segmentā, kas reprezentē padomju politisko eliti, ir jūtama zināma piesardzība. Jāatzīmē, ka līdzīga autobiogrāfu struktūra ir novērojama arī citās postkomunistiskajās valstīs (sk. Marcheva 2010; Main 2014, 111—115; Petrescu and Petrescu 2014, 47—56). Taču autobiogrāfu grupas ne vienmēr ir jāuztver kā savstarpēji izslēdzošas, jo padomju inteliģences pārstāvis var būt bijis arī deportēts, bet deportētais — strādājis padomju iestādēs. Respektīvi, memuāru autori, kas apraksta visu savu dzīvi, nevis tikai kādu tās posmu, saskaras ar vairākām sociālajām identitātēm.

Autobiogrāfu demogrāfiskā struktūra liecina, ka padomju periodu visaktīvāk atceras tie, kas dzimuši laikā no 1920. līdz 1950. gadam; paši rosīgākie gan ir 20. gadsimta 20. un 30. gados dzimušie autobiogrāfi. Pēdējo divu desmitgažu tendences parāda, ka pēcpadomju pieredzi reflektējošie autobiogrāfi kļūst arvien vecāki; ja kopš 1991. gada ir novērojama mērena sociālo identitāšu loka paplašināšanās, tad vienlaikus nav pamata uzskatīt, ka autobiogrāfu vidū ir notikusi paaudžu nomaīņa. Tas nozīmē, ka padomju periodu reflektē tās pašas vecumgrupas, kas 90. gados.

Pēcpadomju autobiogrāfiju stilistika svārstās no izteikti personiskām un intīmām pašrefleksijām (piemēram, Baumanē 1995; Kaldupe 2001) līdz atmiņām par publisko dzīvi un sabiedriski nozīmīgiem notikumiem (Johansons 2006; Kalniete 2000). Samērā bieži parādās žanriski sajaukumi, t.i., retrospektīvo vēstījumu papildina dienasgrāmatu fragmenti, vēstules, īsas citu personu biogrāfijas un fikcionālie teksti (proza, dzeja). Vairāki autobiogrāfi mēģina atdarināt vēsturnieku

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

stilu, atsaucoties uz privātiem vai publiskiem dokumentiem, citējot citas autobiogrāfijas vai grāmatu pielikumos pievienojot bibliogrāfiju, kas acīmredzot tiek darīts, lai vairotu uzticamību savām atmiņām un vērtējumiem.

Lai parādītu, kā pēcpadomju autobiogrāfijās tiek pārinterpretēta negatīvā padomju laika reprezentācija un kā tiek veidotas pragmatiskās reprezentācijas prakses, turpmākajās nodaļās pievērsīšos trijiem savstarpēji saistītiem biogrāfiskā naratīva slāņiem: sociālās identitātes konstrukcijām, sadarbības pieredzes racionalizēšanai, kā arī padomju ikdienas prakšu normalizēšanai. Šie analītiskie skatpunkti, protams, nespēj aptvert visu individuālo pieredzi un pilnībā atsegt pēcpadomju mnemonisko procesu sarežģītību. Taču tie noteikti ir uzskatāmi par svarīgiem strukturāliem lielumiem, kas izgaismo pēcpadomju biogrāfiskā diskursa specifiku.

Morāli adekvātas identitātes veidošana

Sociālā identitāte piešķir cilvēkam simbolisku vērtību kādas konkrētas grupas ietvaros un padara viņu atpazīstamu sociālajā telpā. Attiecības ar sev nozīmīgu grupu (iekšgrupu) un svešu grupu (ārgrupu) ir divi savstarpēji saistīti procesi, kas veido sociālo identitāti. Kad autobiogrāfs retrospektīvi izvērtē šos procesus padomju laika kontekstā, tas atsedz ne tikai patības konstruēšanas stratēģijas, bet arī kopīgās pagātnes reprezentēšanas mehānismus. Tādējādi individuāli reflektēta grupas identitāte ieaužas kolektīvajos priekšstatos par padomju periodu.

Bijusī padomju inteliģence (turpmāk arī — inteliģence) pašrefleksijas ziņā ir visaktīvākā latviešu autobiogrāfu grupa, kuras sociālā identitāte gan ir visnotaļ fragmentēta. Padomju laikā inteliģence lielā mērā bija *no ārpusēs* definēta abstrakta grupa, ko veidoja mazākas strukturētas grupas (rakstnieki, aktieri, mūziķi, akadēmiķi). Inteliģenci mēdza iedalīt tehniskajā un radošajā, un tā formēja sociālu starpslāni, kurā ietilpa dažādu sabiedrības šķiru pārstāvji (Petrovs 1978, 321; sk. arī Gudkov i Dubin 2009). Šo dalījumu var nosacīti

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

attiecināt arī uz rakstā aplūkotajiem autobiogrāfiem, starp kuriem priekšplānā izvirzās aktieri, rakstnieki un mākslinieki, zinātnieki un skolotāji. Viena no pozitīvajām īpašībām, kas tiek izcelta pēcpadomju autobiogrāfijās, ir inteliģences grupu solidaritāte. Visbiežāk tā parādās rakstnieku memuāros, kuros būtiska loma ir atvēlēta Rakstnieku savienībai (RS). Šī profesionālā organizācija kļūst gan par ideoloģisku kaujas lauku, gan par profesionālo diskusiju forumu. Plašāk raugoties, RS vienlaikus veido fonu pretestības (rakstnieku aizstāvēšana, cīņa par ietekmi RS u.tml.) un sadarbības (pakļaušanās ideologu prasībām) tēmām. Šo duālo raksturu uzskatāmi atklāj dzejnieka Māra Čaklā rakstītais:

Rakstnieku savienība ar visu tās raibo sastāvu, kastu sistēmu un CK uzraudzību ilgus gadus bija tāds kā inteliģences patvērums. Kādas batālijas gan te izcīnītas ar partijas vosbosiem un vienkāršiem funkcionāriem, kuri bija “pagodinājuši” mūs ar savu ierašanos! Cik daudz dzejas un prozas grāmatu te aizstāvēts, cik daudz lugām palīdzēts izlauzties līdz teātru skatuvēm! (Čaklais 2000, 44)

Rakstnieki faktiski ir vienīgie, kuru paštēlā piederība profesionālajai organizācijai ieņem tik svarīgu vietu. Citu inteliģences grupu memuāros sociālo identitāti atklāj izteikti individuāla rīcība un profesionālā izaugsme (tieksšanās pēc augstas kvalitātes mūzikā, glezniecībā u.c.), ko, tiesa, regulāri apgrūtinā ideoloģiskie šķēršļi. Turklāt, ja profesionālās organizācijas klātbūtne ir nojaušama arī citu *radošo cilvēku* dzīvesstāstos, tai salīdzinājumā ar RS ir daudz mazāks iespaids uz sociālās identitātes nostiprināšanu. Piemēram, tēlnieces Vijas Mikānes vērtējumā:

[Rakstnieki] rādījās labāki nekā mēs, mākslas akadēmijas studenti — nelabojami individualisti. [...] Mākslinieku savienībai nebija tāda vienojošā spēka kā Rakstnieku savienībai. Mēs pārstāvējām diezgan atšķirīgas darbības formas, kamēr rakstītāji [...] tomēr rikojās ar vienu izteiksmes līdzekli — vārdu, kurā arī sapratās. (Mikāne 2005, 20, 29)

Atsevišķa inteliģences grupa, kas autobiogrāfijās nereti izpelnās atzinīgus vārdus, ir padomju laika skolotāji un augstskolu pasniedzēji.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

Lai gan individuālā līmenī autobiogrāfi mēdz norādīt uz konkrētu šīs grupas pārstāvju kļājo pakļaušanos padomju ideoloģijai, tam līdztekus tiek minēti arī daudzi izņēmumi, kas neitralizē skolotāju un pasniedzēju negatīvo identitāti. Autobiogrāfijās īpaši tiek izcelti brīvvalsts laika skolotāji un viņu augstā profesionalitāte un zināšanas; tāpat tiek pieminēti principiāli un viltīgi jaunie skolotāji, kas ideoloģizēto patiesību “skaidroja ar smīnu, bez pieklājīgas pārliecības” (Īvāns 1995, 19). Vienlaikus pašu skolotāju autobiogrāfijās būtībā neparādās vai tiek noklusēts ideoloģiskais darbs, piemēram, ar oktobrēniem un pionieriem (sk. Zelmenis 2001; Kostanda 2002; Britāne 2007).

Starpgrupu attiecību raksturojumā inteliģences pārstāvji visbiežāk mēdz izmantot sāncensības stratēģiju, kura, kā atzinuši sociālie psihologi, ir orientēta uz starpgrupu konfliktiem ar mērķi panākt sociālās pārmaiņas (Turner et al. 1987). Tomēr inteliģences autobiogrāfijās dominē drīzāk netieša un rafinēta, nevis atklāta bezkompromisa konfrontācija ar padomju varu, īpaši, ja runa ir par laiku pēc Staļina nāves. Citiem vārdiem, pretstāve padomju režīmam netiek pakļauta eksaltētajam nosodījuma un viktimizācijas diskursam, kas caurauž Latvijas politisko atmiņu. Tā vietā autobiogrāfijās itin bieži var sastapt drīzāk nepretenciozus stāstus par augstu profesionālo standartu uzturēšanu, aizliegtās literatūras lasīšanu vai tikšanos ar padomju varai neloyalēm cilvēkiem. Šo diskrētās pretestības noskaņu atsedz dzejnieka M. Čaklā rakstītais:

Šobrīd tiek kultivēta leģenda, ka sešdesmitajos—septiņdesmitajos—astoņdesmitajos gados gandrīz vai par visām pagātnes politiskajām kolīzijām, vajāšanām un izsūtīšanām sabiedrībā valdījusi bezmaz vai totāla klusēšana. Protams, uz ielas neviens negāja otram klāt, gribot par to visu parunāt dziļi un daudz. Tās nebūt nebija lekcijas, tie bija atmiņu zibšņi par cilvēkiem, draugiem un nedraugiem, liktenīgiem un raibu raibiem piedzīvojumiem, par grāmatām un to autoriem — nesatiktiem, tuviem, pazīstamiem —, par darāmo un neiespējamo, par neiespējami darāmo... (Čaklais 2000, 113)

Iebildumi pret aksiomu, ka vēlinais komunistiskais režīms totāli apspieda cilvēku brīvību, nav novērojami tikai latviešu pēcpadomju

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

biogrāfiskajā diskursā. Dž. Marks, balstoties uz mutvārdu liecībām, secina, ka Centrālajā un Austrumeiropā komunistiskā režīma pretinieki pēc 1989. gada centās nepieļaut publisku savas antikomunistiskās opozīcijas demonstrēšanu, jo uzskatīja, ka tas neizbēgami pieprasīs dialogu starp pretinieku un režīmu, tādējādi radot potenciālu indivīda ideoloģiskai piesārņošanai. Komunistiskā režīma pretiniekiem, secina Marks, ietērpšanās upura mantijā nozīmēja apslēpt patiesās attiecības ar sistēmu (Mark 2010, 178, 191). Tāpat šajā pagātnes reprezentāciju konfliktā ir sadzirdamas totalitārisma un revizionisma skolu atšķirīgās premisas, skaidrojot padomju režīma leģitimitāti (sk. Friedrich and Brzezinski 1965; Fitzpatrick, 1986).

Latviešu inteliģences memuāru izgaismotās pretestības prakses, lai arī neuzbāzīgas un pieklusinātas, ļauj labāk saredzēt to, ko Vladimirs Andrlē (*Andrle*) dēvē par morāli adekvātu patību attiecībās ar komunistisko pagātņi (Andrle 2001, 829). Proti, inteliģences pārstāvji akcentē savu *klusu* nelojalitāti, vienlaikus mazinot to pieredzes kontekstu nozīmi, kas faktiski liecina par pakļaušanos padomju režīma prasībām. Jāpiebilst, ka morāli adekvātu identitāti palīdz veidot arī salīdzināšanās stratēģija, ar kuru tiek norobežoti negatīvi vērtējamie padomju inteliģences pārstāvji. Tā literāts Laimonis Purs pretstata prozaiskus un dzejniekus, atzīmējot, ka pirmie apkārt notiekošo vērtēja daudz kritiskāk un reālistiskāk, tādēļ viņi “atturējās iebāzt sarkano biedra karti krūšu kabatā pie sirds” un “atšķirībā no redzamākajiem dzejniekiem, palika bezpartejisko rindās” (Purs 2006b, 27). Savukārt aktieris Harijs Liepiņš strikti nošķir aktierus, kas iestājās kompartijā, no tiem, kas no tās izvairījās (Liepiņš 1997, 98).

Par diskrētās un klusās pretestības dominanci inteliģences pašraksturojumā liecina arī izvairīšanās no disidentisma diskursa. Retais bijušās padomju inteliģences pārstāvis savās atmiņās identificējas ar padomju *disidentiem*, lai gan tajās parādās heroizējoši stāsti par disidentiem vai par ciešajām attiecībām ar disidentiem, par kuru simbolu kļūst Gunārs Astra (Ulmanis 1995, 143; Kalvāns 2006, 76). Tomēr pat autobiogrāfi, kurus varētu uzskatīt par piederīgiem padomju disidentu lokam (Berkļavs 1998; Celmiņa 1998), izvairās sevi saukt par tādiem. Padomju disidentisms bieži nozīmēja darbošanos ārpus

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

formālās publiskās sfēras, tādēļ par disidentiem zināja tikai šaurs cilvēku loks. Kā uzskata Aili Ārelaida-Tarta (*Aarelaid-Tart*), “vienkāršie [padomju] cilvēki disidentus uzlūkoja kā citas planētas iemītniekus. Lielākā daļa sabiedrības nespēja saprast šādas [disidentiskas] rīcības motivāciju” (Aarelaid-Tart 2010, 58). Turklāt padomju Latvija uz pārējo Baltijas valstu fona izcēlās ar visvājāko pretestību un opozīciju nedemokrātiskajam režīmam (Bennich-Björkman 2007, 66). Attiecīgi var pieņemt, ka arī Latvijas pēcpadomju sabiedrībai varētu būt visai miglains priekšstats par disidentiem, un, iespējams, tādēļ disidentisma tēma inteliģences autobiogrāfijās ir tik neizteiksmīga, lai gan tā vistiešākajā veidā iekļaujas padomju laika negatīvajā reprezentācijā. Tāpat jāņem vērā, ka disidentisma diskurss sašaurina skatījumu uz pagātņi, turpretī diskrētās pretestības pieredze paver plašākas manevra iespējas, autobiogrāfam veidojot pozitīvus priekšstatus par sevi un savu grupu.

Centieni nostiprināt morāli adekvātu identitāti parādās arī bijušo padomju amatpersonu (turpmāk — amatpersonu) autobiogrāfijās. Salīdzinājumā ar citām postkomunistiskajām valstīm Latvijā nav publicēti vēlīnā padomju perioda LKP sekretāru memuāri.⁴ Tomēr vairākas autobiogrāfijas ir izdevuši padomju nomenklatūras pārstāvji (Jānis Āboltiņš, Jānis Liepiņš, Edmunds Johansons), kurus mēdz uzskatīt par sociālistiskās sabiedrības politisko eliti ar sev raksturīgu īpašā statusa apzināšanos. Morāli pareizas identitātes veidošanu amatpersonu autobiogrāfijās nosaka daudzveidīgie mijiedarbības konteksti, kurus labāk palīdz izprast Kirsti Joesalū (*Jōesalu*) un Enes Koresāres (*Kōresaar*) biogrāfiskais pētījums par tipisku igauņu ierēdņa karjeru vēlīnajā padomju laikā (Jōesalu and Kōresaar 2012). Pētījuma autore parāda, kā padomju amatpersonu savstarpējo pozicionēšanos un līdz ar to šodienas identitāti strukturē padomju laika horizontālās un vertikālās attiecības. Horizontālajā līmenī nereti tiek izmantotas

⁴ 1997. gadā krievu valodā tika publicēta pēdējā LKP CK pirmā sekretāra Alfrēda Rubika memuāri (Rubiks 1997), taču tie sabiedrībā neizraisīja īpašu rezonansi, lai gan izdošanas gadā Rubiks tika priekšlaicīgi atbrīvots no ieslodzījuma. Visdrīzāk tas skaidrojams ar autobiogrāfijas publicēšanu krievu, nevis latviešu valodā.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

grupas pārvērtēšanas stratēģijas, piešķirot jaunas nozīmes potenciāli stigmatizējošai pieredzei, kā arī uzsverot savas darbības sociālo vērtību (augstā profesionalitāte, paveiktā darba sabiedriskais nozīmīgums). To uzskatāmi ilustrē bijušo iekšlietu struktūru darbinieku autobiogrāfijas (Blonskis 2000; Zlakomanovs 2000; Kavalieris 2002;). Piemēram, Jānis Dzenītis pauž neslēptu gandarījumu par iespēju strādāt LPSR tieslietu ministra amatā: “Es aizrāvos ar savu darbu, jutos pietiekami tam sagatavots, un man bija sajūta, ka arī citi to prot novērtēt. Visos līmeņos. Arī tajā grūti precizējamā kopumā, ko sauc par tautu.” (Dzenītis 2002, 133). Viņpus šīs pragmatiskās attieksmes atsevišķas amatpersonas akcentē arī augsto sabiedrisko statusu padomju sociālajā hierarhijā. Pēdējais Latvijas Valsts drošības komitejas (VDK) priekšsēdētājs Edmunds Johansons vairākkārt uzsver VDK darbinieku piederību elitārajai sabiedrības daļai, turklāt VDK aģentu motivāciju sadarboties viņš skaidro ar patriotismu un lojalitāti dzimtenei, nevis ar bailēm no sankcijām (Johansons 2006, 39). Lai gan autobiogrāfi daļēji reproducē Staļina laika nežēlīgās čekas tēlu, viņu tiešā pieredze lielākoties ir saistīta ar pēcstaļinisma periodu. Šajā laikā par čekas galveno instrumentu kļuva t.s. profilaktiskie pasākumi, nevis cilvēku iznīcināšana vai deportēšana (Bergmanis un Zālīte 2004, 552). Tas atbalsojas arī autobiogrāfijās, turklāt pēdējā VDK priekšsēdētāja E. Johansona vērtējumā čekas visuresamība un varenība ir pārspilējums:

Sākot darbu VDK, mani izbrīnīja sabiedrībā valdošais uzskats par čekas acīm un ausīm, kas it kā atrodas visur. Sabiedrība bija pārliecināta, ka VDK štats ir milzīgs. Tas, protams, šķita glaimojoši. Ir taču patīkami strādāt iestādē, kuru sabiedrība uzskata par tik varenu. Patiesībā darbinieku skaits nebija lielāks par tūkstoti.⁵ (Johansons 2006, 26)

Pēcpadomju autobiogrāfijās sastapšanās ar pēcstaļinisma čeku tiek raksturota kā atturīga, pieklājīga un lietišķa. L. Mondrusa čekistus

⁵ Jāpiebilst, ka E. Johansons, kas VDK vadīja atmodas laikā, salīdzinājumā ar saviem priekšgājējiem autobiogrāfijās tiek novērtēts kā pozitīvā ziņā citādāks represīvās iestādes vadītājs (Īvāns 1995, 342; Čaklais 2000, 117; Freimanis 2002, 197).

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

pat nodēvē par patoloģiski pieklājīgiem (Meimane 2004, 193). Šāda uzvedība mulšina daudzus inteliģences pārstāvjus, kas joprojām nav sapratuši, ko VDK vēlējas, būdama tik neuzbāzīga.

Savukārt amatpersonu vertikālo attiecību pieredze sekmē salīdzināšanās stratēģiju izmantošanu. Šādos gadījumos autobiogrāfi parasti izceļ savu pozitīvo identitāti uz kritiski vērtēto augstākstāvošo amatpersonu fona. Tas veicina izolēšanos no ideoloģizētajiem mijiedarbības kontekstiem, priekšplānā izvirzot profesionalitātes tēmu. Uldis Lasmanis, kas padomju laikā strādāja mazumtirdzniecības sistēmā, norāda, ka viņa darbs esot bijis smags, zināšanas, izveicību un fizisku izturību prasošs, tādēļ pēc šādiem amatiem “netīkoja partijas nomenklatūras ļaudis” (Lasmanis 2006, 274).

Izteikti pozitīva sociālā identitāte parādās Latvijas Tautas frontes (LTF) dalībnieku autobiogrāfijās, kuru autori izceļ LTF demokrātiskumu, neatkarīgumu un nosvērtību (Īvāns 1995; Kalniete 2000; Freimanis 2002). Atšķirībā no iepriekš aplūkotajām grupām LTF gadījums liecina par laiktelpā precīzi izolējamu sociālo identitāti (LTF dibināta 1988. gada oktobrī).⁶ Piederības apliecināšana LTF, bez šaubām, nozīmē pozitīvu identitāti, jo šī organizācija/kustība ir politiskajā atmiņā nostiprinātā padomju režīma nosodījuma galvenais simbols. Tādēļ atmiņās par LTF var bieži novērot sociālās salīdzināšanās stratēģiju, kas darbojas divos virzienos. Pirmkārt, tas ir prenotstatījums padomju varai, ko iemieso arī Interfronte, bet, otrkārt, — radikālām nacionālistiskām organizācijām, piemēram, LNNK, uz kuru fona LTF tiek parādīta kā pragmatisks atmodas spēlētājs, kam piederēja izšķirošais vārds *lielo* jautājumu izlemšanā (Īvāns 1995, 180, 234; Freimanis 2002, 125, 145).

Par specifisku morāli adekvātas identitātes paveidu var uzskatīt *upura identitāti*. Tās pirmtēlu, protams, formē politiski represēto cilvēku autobiogrāfijas, kas detalizēti apraksta individu ciešanas un izsūtījuma laikā pieredzēto pazemojumu. Šajā rakstā analizētie *izsūtījuma stāsti* apstiprina jau vairāku pētnieku slēdzienu, ka deportāciju

⁶ Atsevišķi autobiogrāfi, kas identificējas ar LTF, vienlaikus reprezentē šajā rakstā bieži vērtētas inteliģences grupas.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

naratīviem ir līdzīga struktūra (tostarp tos papildina reliģiskie un folkloras motīvi), kas rezultējas monolītā diskursā (Skultans 1998; Kirss 2004; Soloed 2010). Tomēr var arī pamanīt diezgan krasas stilistiskas atšķirības traumatiskās pieredzes izklāstā. Viņpus tipiskā deportācijas stāstījuma dažkārt atklājas sarkastisks vai romantizēts skatījums, kā tas ir režisora Oļģerta Krodera vai dzejnieka Olafa Gūtmaņa autobiogrāfijās (Kroders 1993; Gūtmanis 2005). Šādas stilistiskas novirzes, protams, ir uzskatāmas par izņēmumiem, jo centrālo asi represiju pieredzei veido ciešanu un izdzīvošanas tēmas. Taču pats fakts, ka publiskais diskurss pieņem arī atšķirīgu skatījumu, liecina par tā atvērtību daudzveidīgām attieksmēm.

Ārpus *izsūtījuma stāstiem* var sastapt epizodisku upura identitāti, kas dominē noteiktā dzīves posmā, bet nav uzskatāms par galveno dzīvesstāsta pavedienu. Epizodiskā identitāte sakņojas *kumulatīvajās epifānijās*, kuras Normans Denzins (*Denzin*) ir definējis kā izvirdumu vai reakciju uz ilglaicīgi uzkrātu pieredzi (Denzin 1989, 71). Respektīvi, šāda upura identitāte izriet no autobiogrāfa regulārajām piezīmēm par pretestību un ciešanām. Inteliģences vēstījumos epizodiskā upura identitāte izpaužas atmiņās par ideoloģiskajiem žņaugiem, kas traucējuši strādāt un traumējuši radošus cilvēkus. Viktimizējoši toņi ieskanas arī amatpersonu vēstījumos, kad tiek reflektētas vertikālās attiecības. Piemēram, bijušie padomju iekšlietu struktūru darbinieki kā būtisku pagrieziena punktu atceras pret viņiem vērstās pazemojošās *tīrīšanas*, kuras 80. gadu sākumā, Andropova laikā, iniciējusi Maskava; šo noskaņojumu atsedz A. Blonska atmiņas:

Bijušie Drošības komitejas ģenerāļi, tās darbinieki, kas Maskavā pamazām ieņēma visus vadošos amatus, turēja mūs aizdomās gan par nacionālismu, gan par saistību ar noziedzniekiem, gan par kukuļņemšanu. Intrigu, visvisādu kaislibu, pārmetumu, apvainojumu kļuva arvien vairāk, bet strādāt — arvien grūtāk. Līdz beigu beigās to vairs nevarēja izturēt. (Blonskis 2000, 155—156)

Tādējādi autobiogrāfu daudzveidīgā upura identitāte ļauj epizodiski sabalsoties arī ar padomju laika negatīvo reprezentāciju, kas cilvēku ciešanas novieto pašā centrā.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

Taču līdztekus morāli adekvātajai identitātei biogrāfisko diskursu strukturē arī negatīvās identitātes tēmas. Viena no tipiskākajām negatīvās identitātes izpausmēm ir grupu iekšējās nesaskaņas un konflikti, kam mēdz būt ideoloģiski cēloņi. Intelīgences autobiogrāfijās negatīvā identitāte brīžiem, šķiet, pat ir izteiksmīgāka par pozitīvās identitātes konstrukcijām. Piemēram, aktieru atmiņās atklājas nemitīgi savstarpējie strīdi, kas gan lielākoties sakņojas personiskajās ambīcijās. Šis motīvs ir bieži sastopams aktrises Vijas Artmanes stāstījumā, tomēr bez personiskām antipātijām viņa arī akcentē padomju laika kolektīvismu un kliķu veidošanos, kas grāvuši aktieru solidaritāti:

Kolektīvs no domubiedriem, kā toreiz tos sauca, savilkās dūrē. Un domubiedri varēja pasauli sagāzt un iznīcināt, ja vien turējās kopā. Un to, pret ko viņi nostājās, varēja pilnīgi noslaucīt no zemes virsas. Tie ir padomju laika morāles principi, kas iekaroja sev vietu visatļautības vārdā. Tas ir visatbaidošākais, ko es pārmetu padomju režīmam. Turklāt mākslas iestādēs, kur cilvēkiem jābūt kā ģimenei, kur režisors un aktieri ir viens vesels. (Artmane 2004, 217)

Par solidaritātes trūkumu un kolēģu “gremdēšanu”, karjeras vārdā izmantojot padomju režīma sniegtās priekšrocības, vēsta ne tikai aktieru, bet arī citu inteliģences pārstāvju memoriāli. Bieži kā inteliģences negatīvo varoņu prototipi tiek izcelti rakstnieki (Vilis Lācis, Arvīds Grigulis, Jānis Sudrabkalns, Jānis Peters).

Negatīvo identitāti visspilgtāk izceļ atsevišķu autobiogrāfu centieni atmāskot cilvēku oportūnismu, radot padomju režīmam pieņemamus mākslas darbus, līdzdarbojoties ideoloģisko uzdevumu īstenošanā vai kļūstot par kompartijas biedru (Liepiņš 1997, 98; Auziņš 2006, 59; Delle 2007, 57). Šādi pārmetumi caurauž L. Pura memoriālus ar zīmīgo nosaukumu “Aizejot atskaties: atmiņu atspulgas par noklusēto un viltniecisko” (Purs 2006a un Purs 2006b). Neviena cita no šajā rakstā analizētajām latviešu autobiogrāfijām nesatur tik sistematisku inteliģences pārstāvju atmāskošanu un kritiku.

Tāpat redzami negatīvās identitātes nesēji ir padomju laika žurnālisti. Viņi tiek asociēti ar cinisku attieksmi pret apkārt notiekošo, iesīkstējušu domāšanu un konformismu. Laikrakstu redakcijas ir

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

ideoloģisks kaujaslauks, kā tas, piemēram, redzams žurnālista un radio diktora Riharda Kalvāna memuāros, kuros viņš norāda uz vairākiem laikraksta “Rīgas Balss” redaktoriem kā čekas virsniekiem vai ziņotājiem (Kalvāns 2006, 154—165). Žurnālistu negatīvās identitātes esenci izsaka Mavrika Vulfsona rakstītais: “Kā visiem Latvijā strādājošiem žurnālistiem, arī man nācies atbalstīt režīmu. Varbūt veiklāk izvairījos no klajiem meliem, taču starp maniem rakstiem bija arī ne mazums tādu, par kuriem šodien sarkstu.” (Vulfsons 1997, 126) Atstājot stigmatizācijas tēmas padziļinātāku analīzi tālākajām raksta nodaļām, šajā brīdī svarīgākais ir nofiksēt: tieši apzināta, nevis piespiedu sadarbība ar režīmu latviešu pēcpadomju biogrāfiskajā diskursā kļūst par galveno inteliģences negatīvās identitātes elementu.

Padomju amatpersonu autobiogrāfijās morāli nosodāmā sociālā identitāte tiek ietonēta neizteiksmīgākās krāsās. Šīs autobiogrāfijas līdzīgi Rumānijas bijušo *aparātčiku* memuāriem (Petrescu and Petrescu 2014, 54—55) caurauž atbildības mazināšanas naratīvs. Latviešu amatpersonas reti pauž nožēlu vai paškritiku par sadarbību ar režīmu, tomēr viņas mēdz kritizēt padomju eliti kā tādu, uzsverot, ka augstākā politiskā vadība vēlējas diskreditēt tai padotās, ar komunistiskās ideoloģijas iedzīvināšanu tiešā veidā nesaistītās struktūras. Piemēram, iekšlietu sfērā strādājušais A. Blonskis, atceroties atmodas notikumus, atzīmē, ka tieši partijas vadība “tautu un miliciju sarīdīja vienu pret otru”, kas radīja neuzticību milīcijai (Blonskis 2000, 205). Pat nomenklatūras galvgalī bijušās amatpersonas, piemēram, J. Dzenītis, konsekventi norāda uz savtīgo partijas eliti, kas grāvusi daudzus labus nodomus (Dzenītis 2002, 117, 182, 189, 270). Uz šo stratēģiju norāda arī Ulrikes Nāgeles (*Nagel*) biogrāfiskais pētījums par VDR uzņēmumu vadītājiem, kuri, intervēti desmit gadus pēc Berlīnes mūra krišanas, akcentēja individuālos panākumus un izvairījās no atbildības par režīmu un tā neveiksmēm, vainu noveļot uz politisko eliti (Nagel 2004, 138). Abstrakti iztēlotā padomju varas vertikāle amatpersonām ļauj pārnest atbildību uz partiju, eliti vai nomenklatūru, parādot sevi kā izpildītājus, nevis lēmumpieņēmējus. Tādējādi saskaņā ar Karla Jaspersa (*Jaspers*) hrestomātisko vainas koncepciju bijušo amatpersonu memuāros galvenokārt tiek akcentēta politiskā,

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

nevis morālā vaina (Jaspers 2000). Tā kā morālā vaina ir attiecināma uz visiem, kas “atvēl vietu sirdsapziņai un nožēlai” (Jaspers 2000, 57) par padomju laikā praktizēto kolaborāciju, tad šī vainas un attiecīgi atbildības forma ir daudz riskantāka, jo vairo ontoloģisko nedrošību. Refleksijas par morālo vainu katrā ziņā neļautu augstākstāvošās amatpersonas padarīt par upurjēriem, jo tiktu būtiski paplašināts līdzatbildīgo personu loks. Turpretī politiskā vaina ir šaurāka un vieglāk manipulējama, jo pieprasa atbildību no tiem, kas atklāti pieņēma lēmumus ar destruktīvām sekām.

Amatpersonu negatīvā identitāte iegūst skaidrākas kontūras ārgrupu diskursā. Tās visasāk parādās deportēto cilvēku dzīvesstāstos, kas izceļ amatpersonu cietsirdību un brutalitāti. Tomēr deportāciju konteksts parasti izceļ zemākā līmeņa amatpersonas (lēģeru apsargi, čekisti, sanitāri). Turpretī politiskās un administratīvās elites nosodīšanu pamatā veic intelīģences autobiogrāfijas, kurās tiek izmantoti dažādi apzīmējumi padomju politiķiem un ierēdņiem (augšas, funkcionāri, tumšie spēki, ideologi u.c.). Piedevām kā negatīvo identitāti apliecinošu vai pastiprinošu pazīmi autobiogrāfi mēdz izmantot amatpersonu piederību krievu tautībai. Padomju elites līmenī visbiežāk tiek kritizēti kompartijas un čekas pārstāvji, piemēram, Jānis Kalnberziņš, Arvīds Pelše, Staņislavs Zukulis u.c. Intelīģences memuāros dominējošo attieksmi ieskicē vijolnieka Gidona Krēmera individuālā pieredze un pārdomas par padomju laika funkcionāriem:

Funkcionāru mājienu nebija viegli atšifrēt. [..] Anonīmais izteiksmes veids un miklainie mājiņi bija sistēmai raksturīgi. Cik bieži funkcionāri cilvēkus, starp tiem pazīstamus māksliniekus un manus draugus, bija pametuši nelaimē un pat nodevuši! Padomju valsts vēsture un arī mana personiskā pieredze noskaņoja mani skeptiski. [..] Funkcionārs sarunā lietoja īpatnēju tehniku, ar acīm taustīdams manu seju un tai pašā laikā nemeklēdams mana skatienu, un runāja viņš ļoti klusu. Es nevilšus sev jautāju, vai tikai partijas funkcionāri nav sistemātiski mācīti klusu runāt. Centieni tādējādi demonstrēt autoritāti bija acīm redzami. [..] Funkcionāru sabiedrībā es allaž jutos ļoti saspriegts, īpaši zinot, ka gandrīz visiem diplomātiem bija tieši kontakti ar VDK, un tādēļ vajadzēja nemitīgi uzmanīties. (Krēmers 2007, 325, 335—336, 367)

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

Tomēr līdzās kritiskajai attieksmei pret padomju eliti autobiogrāfijās samērā bieži var novērot arī diferencējošu attieksmi pret šīs elites pārstāvjiem, kas palīdz neutralizēt ideoloģisko un represīvo institūciju darbību. Piemēram, inteliģences pārstāvji atzīst: ne visi funkcionāri bija bezprincipu karjeristi un akli režīma atbalstītāji — starp viņiem atrodami arī tādi, kas saprata radošo cilvēku vajadzības un vilšanos. Līdz ar to profesionāli funkcionāri vēl aizvien tiek pozitīvi vai vismaz neitrāli novērtēti. Atsaucot atmiņā konkrētus gadījumus un cilvēkus (piemēram, J. Škapars, A. Goris, A. Kauls, A. Gorbunovs u. c.), autobiogrāfi ieskicē padomju funkcionāra ideāltipu: viņš/viņa bija drosmīgs, atvērts, kulturāls, atbildīgs, atsaucīgs, godīgs, izpalīdzīgs un ar plašu skatījumu uz sabiedrību (Ulmanis 1995, 143; Čaklais 2000, 45, 46; Dzenītis 2002, 87; Mednis 2005, 7; Auziņš 2006, 220.—221; Krēmers 2007, 267). Zīmīgi, ka pat atsevišķas VDK amatpersonas tiek parādītas kā draudzīgi, izpalīdzīgi un vienkārši cilvēki, kas atkal izaicina varmācīgās čekas tēlu. Šo attieksmi atsedz rakstnieka Viktora Līvēznieka atmiņas par to, kā labvēlīgi noskaņotais VDK virsnieks viņu brīdinājis par iespējamām briesmām, kas sagaida par pretpadomju uzskatu publisku paušanu:

Ieeju turpat blakus žurnāla “Karogs” redakcijas priekšistabiņā, un tur, it kā mani gaidīdams, viens pats sēž omulīgais resnulis Bernhards Borgs, cik nu zināju, virsnieks no VDK. Bez kāda ievada viņš man kā savam novadniekam no Latgales tēvišķi brūk virsū: “Ko tad atkal esi sastrādājis! Izrunājies par notikumiem čehos. Atklātās kompānijās. Uz tevi taču skatās, tevī cilvēki klausās.” Un Borgs brīdinoši piebilst: ja tevi izsauc (zināms, kur), ko prasa, saki vienu, ka biji piedzēries! Un lai neblandoties pa tām jauno saiešanās vietām tais kafejnīcās, neizrunājoties. Par Bernharda Borgia todienas brīdinājumu biju pateicīgs, bet ne īsti paklausīgs... (Līvēznieks 2005, 93)

Tāpat autobiogrāfi izceļ konkrētus padomju armijas virsniekus, kas kontrastē ar kopējo armijas negatīvo tēlu. Viņi tiek raksturoti kā saprotoši, vienkārši un godīgi cilvēki (Ulmanis 1995, 136; Kavacis 2002, 62, 77; Mednis 2008, 41). Tiek noliegta jebkāda necienīga izturēšanās jeb *ģedovščina* pret jauniesaucamajiem, ar ko padomju

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

armija nereti tiek asociēta. Kaut gan daudzi autobiogrāfi atceras nepatīkamās un nolemtību dvesošās sajūtas, kad viņi uzzinājuši par iesaukumu armijā, dienesta laiks kopumā tomēr tiek novērtēts kā laba vīrišķības un disciplīnas skola (Ulmanis 1995, 138; Freimanis 2002, 23; Lasmanis 2006, 206).

LTF, kā jau iepriekš uzsvēru, veido grodu pozitīvās identitātes bāzi. Tomēr zināma nobīde no šīs pozitīvās konstantes ir novērojama individuālā līmenī, kur atsevišķi LTF politiķi iegūst negatīvāku portretējumu. Tā vairākās autobiogrāfijās izskan nožēla, ka LTF atmodas *ikona* D. Īvāns nespēja līdz galam izpildīt savu līdera misiju. Bijušais Latvijas Republikas prezidents Guntis Ulmanis atzīstas, ka

mani ļoti personīgi skāra un sarūgtināja Daiņa Īvāna noiešana malā. [...] Manās, tāpat kā daudzu, acīs viņš bija simbols, tautas tā brīža domu un jūtu izteicējs. Dainim bija fantastisks atbalsts tautā [...] viņam pilnībā piederēja tautas mīlestība. [...] Diemžēl Dainis kaut kā zaudēja augstumu, apjuka un neizturēja tad, kad sākās uzbrukumi, apvainojumi un nievas. Cilvēciski tas ir saprotams, taču, ja esi izgājis uz liela ceļa, tad jābūt gatavam, ka ne tikai spīdēs saule, bet arī kapās krusa, mērcēs lietūs un plosīs sniegpuetņi.⁷ (Ulmanis 1995, 221, 222)

Savukārt pašu atmodas dalībnieku autobiogrāfijas pauž nepatiku pret veidu, kādā LTF dažkārt tiek publiski novērtēta pēcpadomju periodā (balstīšanās uz baumām un mītiem, oportūniska atmodas notikumu atlase), jo tas veicinot vēstures sagrozišanu un atsevišķu nozīmīgu personību (Džemma Skulme, Jānis Peters u.c.) noklusēšanu (Īvāns 1995, 327; Ulmanis 1995, 223—224; Kalniete 2000, 28, 99, 309).

Salīdzinot morāli adekvātās un negatīvās identitātes kontekstus, kas atklājas latviešu pēcpadomju autobiogrāfijās, skaidrāka kļūst pagātnes reprezentāciju loma indivīda attiecībās ar sociālo un politisko atmiņu. No vienas puses, profesionālā pieredze ir redzamākais konteksts, kas palīdz izveidot ideoloģisku distanci starp autobiogrāfa grupu un padomju ideoloģiju. Proti, darba attiecību akcentēšana, strādājot kultūras sfērā vai valsts pārvaldē, pārfokusē lasītāju uzmanību

⁷ Līdzīgus vērtējumus par D. Īvānu sk. arī Freimanis 2002, 201; Kalniete 2000, 57, 239.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

no ideoloģijas uz autobiogrāfa spējām un sasniegumiem. No otras puses, diskrētās opozīcijas un epizodiskās viktimizācijas konteksti aktualizē gan negatīvās (ciešanas, pretestība), gan pozitīvās (sasniegumi, attīstība) padomju laika reprezentācijas klātbūtni. Tomēr konflikts starp dažātajām pagātnes izpratnēm nav latviešu autobiogrāfisko naratīvu centrālais pavediens. Proti, veids, kādā tiek konstruētas sociālās identitātes, ne tik daudz liecina par pieredžu konfrontāciju, cik faktiski parāda visnotaļ sarežģīto padomju laika pragmatiskās reprezentācijas ģenēzi, kuras pamatā ir attieksmes situatīvisms un biogrāfiskā polifonija.

Sadarbības pieredzes pārinterpretēšana

Turpinot jau aizsākto domu par sadarbības pieredzes ierāmēšanu, šajā nodaļā iedziļināšos autobiogrāfu individuālajā motivācijā. Jāuzsver, ka rakstā izmantotais sadarbības jēdziens tiek saprasts tā plašākajā nozīmē, ietverot gan apzinātu konformismu, gan kolaborāciju.

Kā jau iepriekš esmu uzsvēris, sadarbība ar padomju varu latviešu autobiogrāfos nerodina vainas apziņu. Tā vietā inteliģences pārstāvji uzsver, ka meklējuši vidusceļu starp ideoloģiju un saviem principiem. Šāda ekvilibristika nereti tiek izmantota, lai demonstrētu spēju sadzīvot ar nedemokrātisko sistēmu, vienlaikus īstenojot individuālas ieceres. Piemēram, rakstniece Skaidrīte Kaldupe (2001, 198; sk. arī: Lasmānis 2006, 380; Meimane 2004, 83), atceroties savu pedagoga pieredzi, secina:

Tajā laikā es pirmoreiz īsti sapratu, ka arī skolas darbā pakļaušanās toreiz vienīgās un neparasti valdonīgās partijas izdotajām pavēlēm var būt ļoti pazemīga, iztapīga, pat verdziska, bet var būt arī ar gudru prātu apsvērta, saglabājot skolotāja cieņu un patstāvību. (Kaldupe 2001, 198)

Turpretī bijušās amatpersonas akcentē sadarbības neizbēgamību, ja cilvēks vēlējas sekmīgu karjeru. Šīs neizbēgamības ignorēšana savulaik pamudināja Jāni Āboltiņu, vienu no pirmajiem pēcpadomju politisko memuāru autoriem, kritizēt kompartijas pieredzes stigmatizēšanu:

 Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

Daudzi mūsu līdzpilsoņi it kā zaudē atmiņu un kautrējas atzīties, ka ir bijuši biedri — komunistiskās partijas vai komjaunatnes biedri. Var saprast, ja cilvēks nevēlas atzīties par savu sadarbību ar Valsts drošības komiteju, bet nav taču nekāda pamata šodien izlikties, ka sociālisma relatīvi garais laikposms mūsu dzīvi nebija pārņēmis savā varā. [...] Mums, darīt gribošajiem un spējīgākiem sešdesmito gadu sākuma jauniešiem, bija tikai viena iespēja kaut ko sasniegt savā vienīgajā dzīvē — katram vajadzēja būt biedram. (Āboltiņš 1992, 7)

Atsevišķās autobiogrāfijās tiek pieminēti arī padomju oficiālie apbalvojumi, kas ar zināmu piesardzību kalpo kā pierādījums konkrētā cilvēka sasniegumiem (Ludiņa 1996, 103; Artmane 2004, 197; Mednis 2008, 133, 214). Taču paralēli ir konstatējama zināma vienaldzība pret komunistisko ideoloģiju kā motivējošu faktoru profesionālajā izaugsmē. Autobiogrāfi bieži atsaucas uz dubultmorāli kā apzinātu domāšanas un rīcības veidu, ar kuru tiek attaisnotas dažādas sadarbības formas. Jānis Liepiņš, kas ieņēma augstus padomju nomenklatūras amatus, savu dubultmorāli jeb “dziļi maskēto divkosību” pielīdzina pat partizāna pagrīdes darbībai (Liepiņš 2008, 100). Būtibā tikai J. Dzenīša memuāriem piemīt kategoriska nostāja — sadarbība ar režīmu sakņojās ideālos, tādēļ Dzenītis jaunībā labprāt pieņēma “propagandas ideālo daļu”, jo viņa domas ar to esot sakritušas (Dzenītis 2002, 42). Turklāt atšķirībā no M. Vulfsona (Vulfsons 1997) vai E. Berklava (Berklavs 1998), kas pārstāv iepriekšējo paaudzi, Dzenītis nemēģina kritizēt šos ideālus.

Dubulto standartu tēma citkārt atklājas dialogiskās attiecībās starp dažādiem (t.sk. dažādu paaudžu) autobiogrāfiem. Piemēram, literāts L. Purs cenšas atmaskot D. Īvānu, apgalvojot, ka atmodas līderis padomju laikā izgājis rūpīgu VDK pārbaudi un tieši viņa konformisms ļāvis izvirzīties LTF vadībā (Purs 2006b, 238—240). Kā pierādījums spējai pielāgoties padomju režīmam tiek minēts Īvāna rakstītais jūsmīgais nekrologs L. Brežņevam, ko publicēja laikraksts “Ciņa”. Turpretī D. Īvāns savos pārejas laikā publicētajos memuāros norāda, ka “neviens no maniem paziņām, paldies Dievam, rakstīto neuztvēra nopietni un smējās kā par joku”. Turklāt šis nekrologs viņam ļāvis

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

“vieglāk runāt pretī gan televīzijas, gan “Cīņas” partijniekiem”. Īvāns ironiski piebilst, ka vēlāk — atmodas laikā — par rakstu atgādinājuši politiskie konkurenti, tādēļ “vajadzējis šo krupi norīt, maigi sev pārmetest jaunības neapdomību un nespēju uzminēt nākošās dekādes konjunktūru” (Īvāns 1995, 43).

Formas un satura nošķiršana parādās arī atmiņās par dalību komjaunatnē, kas bija PSKP nākotnes kadru kalve. Piemēram, D. Īvāns apgalvo, ka kļuvis par komjaunatnes biedru aiz aprēķina, jo tas atvieglāja iestāšanos universitātē, kas savukārt “tolaik bija gandrīz vienīgā iespēja izmukt no varonīgās un leģendārās sarkanarmijas” (Īvāns 1995, 31). Taču vairāki autobiogrāfi atklāti iebilst pret mēģinājumiem dalību komjaunatnē traktēt kā pazemojošu pieredzi. Viņi uzskata, ka daudzi šodienas Latvijas politiķi un uzņēmēji, pateicoties darbam komjaunatnē, ieguva līdera prasmes un reālas iespējas mainīt padomju režīmu (Āboltiņš 1992, 13; Kargins 2005, 67).

Formālās ideoloģijas un jēgpilnās rīcības nošķiršana, kas novērojama lielā daļā pēcpadomju autobiogrāfiju, sabalsojas ar Alekseja Jurčaka (*Yurchak*) rakstīto par pēdējo padomju paaudzi. Darbība *atbilstoši formai*, norāda Jurčaks, kalpoja par performatīvu autoritārā diskursa atražošanas praksi, kas sekmēja jēgpilnu uzdevumu paveikšanu. Piemēram, Ļeņina rakstu citēšanu komjaunieši uztvēra kā formalitāti, bet praktisku jautājumu risināšanai piešķīra lielu nozīmi (Yurchak 2006, 93—98). Tiesa, Jurčaka arguments neatbild, vai un kā pēcpadomju apstākļi (!) ir veicinājuši šādas dihotomijas apzinātu izmantošanu, lai skaidrotu indivīda sadarbību ar formālajām ideoloģiskajām institūcijām. Zināmu skaidrību vieš K. Joesalū, kas formas un satura nošķirumu saista ar pēcpadomju periodā iniciēto deideoloģizācijas procesu jeb tagadnes motivētu vēlmi atbrīvot padomju laika profesionālo rīcību no ideoloģijas uzslāņojuma (Joesalu 2005, 93).⁸ Tomēr uz dubultās dzīves tēmu var paraudzīties arī no citas puses — kā uz mēģinājumu apslēpt pārdarījumu. Saskaņā ar Aili Ārdelaidas-Tārtas argumentu atsauksšanās uz dubultmorāli un

⁸ Joesalū piebilst, ka igauņu gadījumā šī deideoloģizācija ir īpaši raksturīga jaunākās paaudzes amatpersonām, kas dzimušas 50. gados vai agrāk.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

liekulību kā padomju laika *modus operandi* norāda uz kultūras traumu (Aarelaid-Tart 2010, 52). Respektīvi, lai gan dubultie standarti ir daļa no apzinātas pašattaisnošanās retorikas, tie tiešā veidā neatceļ pašu sadarbības faktu, par ko autobiogrāfi izvairās reflektēt. Šādā kontekstā lasītājiem ir jāatšķetina morālā dilemma: vai pieņemt padomju perioda nosodišanas diskursu, kas stigmatizē sadarbošanos ar režīmu, vai arī būt iecietīgam pret autobiogrāfa cilvēcisko vēlmi netikt pastāvīgi dēvētam par kolaborantu vai nodevēju.

Atsevišķi autobiogrāfi piemin arī materiālos un sociālos labumus, ko devusi dalība ideoloģiskajās organizācijās (iespējas ceļot uz daudzām pasaules valstīm, piekļuve jauniem dzīvokļiem u.tml.). Līdzās šiem pragmatiskajiem apsvērumiem var pamanīt krietni apātiskāku skaidrojumu sadarbībai ar ideoloģiskajām institūcijām. Tas ir īpaši raksturīgi autobiogrāfiem, kas strādāja padomju institūcijās un bija partijas biedri. Piemēram, eksprezidenta G. Ulmaņa attieksme pret iestāšanos komjaunatnē un PSKP ir ļoti līdzīga: abas organizācijas bija tikai padomju iekārtas struktūrvienības (Ulmanis 1995, 143). Savukārt V. Artmane uzsver, ka nav pietiekoši daudz zinājusi par PSKP: “Skaidrs bija tikai viens — panākumus un uzticību guvušus cilvēkus, kā jaunus, tā vecāka gada gājuma, aicināja iestāties partijā. Bija izplatīts teiciens: partijā neiestājas, partijā uzaicina!” (Artmane, 2004, 301; sk. arī Dzenītis 2002, 42). Šādos gadījumos ideoloģiskās institūcijas tiek ielogotas kā *force majeure* apstākļi, kas tādējādi samazina atbildību par individuāliem lēmumiem. Uz līdzīgu apātiskumu, analizējot kāda Rīgas skolas direktora dzīvesstāstu, norāda arī Sandra Sebre (2010, 33). Viņa šādu stratēģiju interpretē kā psiholoģiskās aizsardzības mehānismu, kas ļauj izvairīties no kauna par iestāšanos partijā. Neiebilstot Sebres skaidrojumam, atklāto pasivitāti attiecībā ar padomju režīmu var arī uzlūkot kā Latvijas publiskā diskursa praksi. Proti, autobiogrāfu centieni uzsvērt rīcības spējas neesamību vai ierobežoto rīcības brīvību liecina par sabiedrībā pieņemtu izteiksmes veidu, kas tiek izmantots, lai normalizētu un racionalizētu sadarbības pieredzi.

Pēc padomju autobiogrāfijās var izdalīt divas sadarbību normalizējošas stratēģijas: autobiogrāfs vai nu uzsver iekšējo kontroles lokusu, proti, izvēle iestāties partijā vai strādāt padomju valsts pārvaldē bija

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

atkarīga no viņa vēlmes kaut ko sasniegt, vai arī indivīda izvēle bija nosacīta, un sistēma pati *izdarīja* izvēli, kuru gribot negribot nācās pieņemt. Ja pirmā stratēģija ir raksturīgāka amatpersonu dzīvesstāstiem, tad pēdējā — intelīģences autobiogrāfijām. Taču vienlīdz svarīgas ir paaudžu atšķirības. Vecākā gadagājuma autobiogrāfi, kas paspēja dzīvot arī starpkaru perioda neatkarīgajā Latvijā (1918—1940) un kuru formatīvo periodu veidoja 20. gadsimta 40. gadu politiskās un sociālās pārmaiņas, ir daudz vairāk tendēti uz paškritiku, atzīstot savu naivumu vai ideālismu kā galvenos cēloņus sadarbībai ar padomju režīmu (Berklavs 1998, 350; Dzenītis 2002, 42—43; Liepiņš 2003, 85). Turpretī 40. un 50. gados dzimušo atmiņās dominē dubultie standarti, oportūnisms un cinisms kā galvenie argumenti, kas izskaidro sadarbību (Kargins 2005, 74; Ulmanis 1995, 92; Āboltiņš 1992, 10). Šīs atšķirības parādās arī izpratnē par indivīda lomu padomju iekārtā. Ja vecākie autobiogrāfi, kas nosacīti pārstāv “komunisma cēlāju” paaudzi, akcentē ārējos procesus, kas piespieda viņiem atbalstīt sistēmu, tad gados jaunākie autobiogrāfi, kas pārstāv t.s. pēdējo padomju paaudzi (pamatā dzimuši 50. un 60. gados), uzsver iekšējo kontroles lokusu. Tādējādi paaudžu atšķirības ir svarīgs strukturāls faktors, kura ignorēšana var radīt pārāk vienkāršotu priekšstatu par to, kā latviešu pēcpadomju autobiogrāfijās tiek normalizēts konformisms vai kolaborācija un kā tiek saprasti tādi jēdzieni kā pārrāvums un nepārtrauktība pēcpadomju biogrāfiskajā naratīvā (sk. Jōesalu and Kōresaar 2013).

Latviešu autobiogrāfiem, īpaši amatpersonām, sadarbības normalizēšana nozīmē arī izteikti šauru fokusēšanos uz utilitāriem motīviem, kuriem ir pietiekoši liels potenciāls tikt konvertētiem pēcpadomju neolīberālajā vērtību kopumā. Proti, profesionālie un personiskie panākumi, kā arī pragmatiska attieksme pret padomju iekārtu ir tēmas, kuras mikstina eventuālu nosodījumu par sadarbību ar režīmu un pēcpadomju kontekstā kļūst par morāli adekvātas personības pamatu. Tādējādi utilitārisms, īpaši, ja tā mērķis bija tālaika sabiedrības labklājība, rada alternatīvu kolaborācijas perspektīvai. Citiem vārdiem, utilitārie nolūki faktiski kļūst par *semantiskajiem koordinatoriem*, kas “sekmē dialogu ar alternatīvajām reprezentācijām” (Gillespie 2008,

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

388). Šīs uz dialogu orientētās tēmas arī izskaidro, kādēļ latviešu biogrāfiskajā diskursā neparādās daudz universālākas padomju laika ideoloģiskās pārliecības, kā, piemēram, antifāšisma idejas, ar kurām latviešu autobiogrāfi līdzīgi bijušajiem Centrālās un Austrumeiropas komunistiem (sk. Mark 2010, 152—164) varētu attaisnot savu sadarbību. Proti, atmiņas par sadarbību, kuras nevar iekļaut nacionālisma vai profesionālisma kontekstā, būtu pretrunā ar utilitārajiem uzstādījumiem un visdrīzāk tiktu uztvertas kā pierādījums cilvēka agrākajai lojalitātei pret padomju kārtību.

Padomju *habitus* normalizēšana

Padomju sabiedrībai piemita savdabīgas sociālās prakses, kas formēja padomju cilvēka *habitus* — vēsturiski institucionalizētus un “saprātīgus” uzvedības veidus (Burdjē 2004, 75). Pēc PSRS izjukšanas Rietumu modernizācijas diskurss daļai no šīm praksēm piešķīra stigmatizējošu nozīmi. Taču latviešu pēcpadomju autobiogrāfijās var sastapties ar mēģinājumiem normalizēt agrākā *habitus* īpatnības, ar “normalizāciju” saprotot centienus pārrāmēt potenciāli negatīvu pagātnes pieredzi, padarot to “nekaitīgu” pēcpadomju normatīvās kārtības kontekstā.

Viena no autobiogrāfijās daudzkārt minētajām praksēm ir *blats*, kas pēc Staļina nāves kļuva par neatņemamu padomju publiskās-privātās sfēras elementu, bet oficiālajā diskursā tika uzskatīta par tabu tēmu (Oswald and Voronkov 2004). Blats nozīmēja sociālās attiecības, kuru rezultātā notika apmaiņa ar simboliskām vai materiālām vērtībām, kas visiem nebija pieejamas (deficīts). Tādējādi blats atviegloja sadarbību ar oficiālo sfēru un ikdienas apstākļos kalpoja par limitētu vērtību (produktu, pakalpojumu) apmaiņas veidu, kurš attīstījās centralizētajā padomju komandekonomikā. Šī sociālā prakse, kā atzīmē Aļona Ļedņeva, bija īpaši raksturīga 70. gadiem — pieaugošo vajadzību un acīm redzamā deficīta periodam (Ledneva 1998, 11).

Blata pieredze latviešu autobiogrāfijās tiek uztverta ne tikai kā izdzīvošanas stratēģija, bet arī apliecinājums autobiogrāfa statusam

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

tālaika sabiedrībā. Piemēram, mākslinieki atsauc atmiņā situācijas, kad, pateicoties savai popularitātei, viņiem bija piekļuve ekskluzīvām precēm vai pakalpojumiem, nestāvot pēc tiem garās rindās. Estrādes dziedātājs Ojārs Grinbergs, atceroties savas slavas apogeju, piemin: “Nezināju, ko nozīmē stāvēt rindā pēc ēdamā vai drēbēm. Visur biju gaidīts klients pa aizmugures durvīm.” (Grinbergs un Jakubāns 2005, 86; sk. arī: Meimane 2004, 67; Landorfa 2003, 93). Savukārt bijušās padomju amatpersonas izceļ blata un korupcijas pragmatisko dimensiju — blats palīdzēja sasniegt daudzus sabiedriski nozīmīgus mērķus. Sevišķi spilgti ir stāsti par Maskavas funkcionāriem, no kuriem tika *izsisti* materiālie resursi, dāvinot populāras, bet ne vienmēr veikalos pieejamas Latvijas delikateses: “Rīgas šprotes”, “Melno balzamu”, “Laimas šokolādi”. J. Āboltiņš, kas ilgu laiku nostrādāja kādā no Rīgas izpildkomitejām, ar zināmu lepnumu atzīmē:

Mūsu republikai bija arī citi līdzekļi, lai panāktu dalītāju labvēlību — Jūrmalas krogi un sanatorijas. Vismaz manas karjeras laikā pilsētas priekšsēdētāja vietniekiem bija sastādīts grafiks, kad, cik un ar kādu Maskavas priekšnieku, kas atpūtās Jūrmalā, jāiet uz krogu. Pateicoties tādai pazišanās un iebarošanas sistēmai, mēs dabūjām pilsētas saimniecībai gandrīz visu, ko Maskava varēja dot. (Āboltiņš 1992, 32)

No vienas puses, bijušās amatpersonas šādi izceļ pozitīvi vērtējamās profesionālās īpašības — kā stratēģiska un saimnieciska domāšana un mērķtiecīgums, bet, no otras puses, vismaz implicīti tiek uzvērts, ka par spīti plānveida ekonomikai un Latvijas perifērajam statusam amatpersonas bija spējīgas piesaistīt resursus pilsētu un rūpnīcu attīstībai. Tātad runa nav tikai par profesionalitāti, bet arī — par sociāli atbildīgu rīcību. Lietišķo attieksmi pret blatu, protams, ik palaikam izaicina apsūdzības korupcijā, t.i., autobiogrāfi kā padomju nomenklatūrā izplatītas parādības kritizē kukuļošanu un ieņemamā amata izmantošanu savtīgos nolūkos. Šāda kritika pastāvīgi izskan J. Liepiņa memuāros, kuros tiek pausts riebums pret maskaviešu pārmērīgo apņēmību, viņiem uzturoties Latvijā (Liepiņš 2008, 166). Tomēr dažkārt blēdības un kukuļošana tiek ierāmēta kā pretestības forma. Tā J. Mednis, kas kādu laiku strādāja vienā no Rīgas remontceltniecības

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

iecirņiem, atceras, kā ar kolēģiem sistemātiski viltojis dokumentus, lai radītu iespaidu, ka ir paveikts vairāk nekā īstenībā:

Lai to piesegtu, darbu normētājiem, zemāka un augstāka ranga pārbaudītājiem, inspektoriem, kontrolieriem tika maksātas lielākas vai mazākas “nodevas” nelielu kukulišu-plācenīšu veidā. Arī tādā veidā pamazītēm vien tika drupināts, tuvināts diendienā sludinātās neuzvaramās, nesagraujamās padomijas gals. (Mednis 2008, 127)

Regulāra alkohola lietošana ir vēl viena publiskās-privātās sfēras prakse, kuru vairāki autobiogrāfi iekļauj normalizācijas diskursā. Šī tēma galvenokārt atklājas caur nebiogrāfiskiem komentāriem un vispārīgiem novērojumiem. Autobiogrāfi norāda uz dzeršanas ikdienišķo raksturu un izplatību: sabiedriskajā transportā, darbavietās, demonstrācijās un konferencēs. Dažkārt augstais alkohola patēriņš tiek attaisnots kā izdzīvošanas veids padomju režīmā, nevis pašdestruktīva rīcība. Citkārt atkal dzeršana ar zināmu nožēlu tiek raksturota kā neizbēgamība un nolemtība (Liepiņš 1997, 153; Čaklais 1998, 123; Landorfa 2003, 101). Tomēr daļa inteliģences pārstāvju dzeršanu uztver kā raksturīgu sava laika bohēmas iezīmi, nevis izdzīvošanas stratēģiju. Alkohola lietošana pastiprināja saprašanos un tuvību (Baumane 1995, 158) un veicināja augstu domas lidojumu (Čaklais 1998, 64), un galu galā “dzeršanas intelektuālais līmenis” bija augstāks nekā tagad (Utena 1997, 59). Jāpiebilst, ka krāšņi padomju laika kafejnīcu un restorānu apraksti (“Kaza”, “Putnu dārzs”, “Skapis” u. c.) visbiežāk ir sastopami 40. gados dzimušo inteliģences pārstāvju autobiogrāfijās. Šīs bohēmas vietas simbolizē ne tikai iedzēršanu vai bezrūpīgu dzīvi, bet arī pilsētas inteliģences socializēšanos un diskrētās pretestības epicentrus (Utena 1997, 55; Čaklais 2000, 104—105; Grinbergs un Jakubāns 2005, 85; Delle 2007, 61). Tiesa, atsevišķi autobiogrāfi kategoriski noliedz uzskatu, ka kafejnīcās notika *politikas taisīšana* un revolucionāru domu kaldināšana (Utena 1997, 55; Līvzemnieks 2005, 164). Uz kafejnīcu fenomena lomu padomju publiskās telpas ģenēzē, īpaši attiecībā uz 70. un 80. gadiem, kad strauji attīstījās privātā-publiskā sfēra, ir norādījuši krievu sociologi (Zdravomyslova 2003, 141—177; Oswald and Voronkov 2004).

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

Viņi uzskata, ka šīs neformālo attiecību vietas, kuras gan nebija pasargātas no čekas ziņotājiem, kalpoja par iekšējās emigrācijas līdzekli, kas vienlaikus ļāva dzīvot un nedzīvot padomju režīmā.

Savukārt bijušās padomju amatpersonas atkal akcentē pragmatiskākus nolūkus sistemātiskajai dzeršanai — alkohols padomju laikā nereti palīdzēja uzturēt neformālās attiecības un gūt augstākus profesionālos sasniegumus. “Lai gūtu panākumus [strādājot komjaunatnē], ar pārliecināšanu un apvārdošanu vien vēl bija par maz,” apgalvo J. Āboltiņš, “man bija jāspēj fiziski izturēt arī milzīgo alkohola daudzumu, kas tai laikā tika lietots ar iemeslu un bez tā.” (Āboltiņš 1992, 25). Bet J. Mednis uzskata, ka regulāra iedzeršana ar ietekmīgiem cilvēkiem paplašināja sakarus, kas vēlāk varēja noderēt:

Īpaši pietuvināts un visnotaļ noderīgs bija draugs, biedrs, nevis vienkārši brālis labvēlis, bet tā laika reāliem apstākļiem tautā dēvēts pudeles brālis. Ne jau vienreiz nejauši krogā vai, teiksim, viesībās kopā sadzerot, varēja iegūt šādu uzticamu pudeles brāli. To vajadzēja darīt diezgan piesardzīgi un neatlaidīgi. Toties varēja rēķināties, ka iegūtais tā saucamais pudeles brālis grūtā brīdī palīdzēs un, jo viņam lielāka iespēja, augstāks ieņemamais amats, jo lielāka cerība uz palīdzību un panākumiem. (Mednis 2008, 8)

Studentu darbs kolhozos arī ir spilgta pieredzes epizode, kas atkārtojas autobiogrāfijās un kas tiek pārinterpretēta padomju ikdienas kontekstā. Padomju laikā lielākajai daļai Latvijas studentu rudenī bija jāpavada viens mēnesis kolhozos, palīdzot novākt bietes un kartupeļus, kā arī piedaloties citos lauku darbos. No šodienas pozīcijām raugoties, tas nebija brīvprātīgs darbs, tomēr visi autobiogrāfi, kas dalās atmiņās par kopīgo darbu, akcentē pozitīvās emocijas, ko tas sagādājis. Proti, darbs kolhozā saliedējis pirmkursniekus, un tam piemita zināms romantiskuma oreols. Uzskatāmi šo noskaņojumu ilustrē G. Ulmaņa (Ulmanis 1995, 127, 128; sk. arī Freimanis 2002, 19—20; Kavalieris 2002, 163; Kalvāns 2006, 74—75) atmiņas:

Pie studiju romantikas neapšaubāmi piederēja arī kolhozu talkas, ar kurām obligāti sākās katrs mācību gads. Tās man palikušas tiešām

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

gaišā atmiņā. [...] Protams, vajadzēja strādāt, un darbu mēs darijām puslīdz godīgi, kaut arī par to nemaksāja ne graša. Būdami ekonomisti, zinājām, ka tā ir ekspluatācija klasiskā veidā, tomēr revolūciju netaisījām. Bijām jauni, savā pulkā, pabaroti ar spēcīgu, veselīgu lauku ēdienu, ko garšīgi gatavoja vietējās saimnieces vai mūsu pašu meitenes. Nekādu rūpju, nekādas atbildības. [...] Ja mums vajadzētu strādāt privātsaimniecībā, šāda idille nebūtu iespējama [...]. (Ulmanis 1995, 127, 128)

Ceļojumi uz kapitālistiskajām valstīm arī kalpo par padomju laika normalizēšanas kontekstu, jo izgaismo pozitīvo pieredzi un samērā bieži parāda, ka par spīti ierobežojumiem un grūtībām cilvēkiem bija iespējas redzēt pasauli. Vairumā autobiogrāfiju, ja neskaita atmiņu stāstus par politiskajām represijām, ir ievietotas fotogrāfijas no šīm neaizmirstamajām ekskursijām. Antipātijas pret tālaika kapitālistiskās pasaules dzīvesstilu vai politisko sistēmu ir reti sastopamas, turklāt tās piemīt atmiņu stāstiem, kuru autoriem bija cieša sadarbība ar padomju režīmu (Dzenītis 2002, 235, 242; Artmane 2004, 216; Johansons 2006, 70). Tāpat tikai nedaudzi autobiogrāfi atzīstas, ka ceļojuma laikā vai pēc ceļojuma viņi sadarbojušies ar *atbildīgajiem orgāniem* (atskaišu rakstīšana, tikšanās ar VDK cilvēkiem u.tml.), kas gan kā vispārēja prakse tiek pieminēta gandrīz vai katrā dzīvesstāstā.

Šī fragmentārā padomju režīma *habitus* normalizācijas analīze parāda, kā autobiogrāfijās mijiedarbojas dažādas pagātnes sociālās reprezentācijas. Autobiogrāfi izmanto pragmatisku pieeju, kad, neskatoties uz padomju režīma dīvainībām, ir jāuzsver prasme sasniegt sociāli nozīmīgus mērķus; it īpaši šāda perspektīva ir raksturīga bijušo padomju amatpersonu memuāriem. Reflektējot padomju ikdienu, tiek aktualizēta arī pozitīvā reprezentācija, kas skatījumu uz aizgājušajiem laikiem padara šķietami nostalgisku. Tas padomju laikam raksturīgās prakses pārvērš deideoloģizētās pieredzes kategorijās, priekšplānā izvirzot intimitātes, nevis varas motīvu. Kā norādījis Dens Makadamss (*McAdams*), atšķirībā no *varas motīva*, kas dzīvesstāstos akcentē centienus sasniegt autonomiju un izvirzītos mērķus, pārvietoties par karjeras kāpnēm u.tml., *intimitātes motīvs* ietver sadarbību

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

un sociālo mijiedarbību atainojošus notikumus (McAdams 1988, 69—104). Tāpat var pamanīt pagātnes negatīvo reprezentāciju, kuras ietvaros padomju režīma īpatnību akceptēšana tiek ielogota kā daļa no pretestības un izdzīvošanas stratēģijas. Šīs reprezentācijas — negatīvā, pozitīvā un pragmatiskā — līdzdarbojas ikdienas pieredzes normalizēšanā, nevis aizmiršanā.

Nobeigums

Pavirši raugoties, latviešu autobiogrāfijas atklāj attiecības starp pagātnes negatīvo un pozitīvo reprezentāciju, parādot, kā tās savietojas naratīvā, veidojot padomju laika nozīmes un autobiogrāfa identitāti. Tomēr, kā esmu to centies parādīt, vairumā pēcpadomju autobiogrāfiju eksistē “pelēkā zona”, kas nepieder nevienai no iepriekš minētajām pagātnes reprezentācijām, kuras piedāvā pārāk robustus risinājumus. Šajā kaleidoskopiskajā zonā mēs satopamies ar diskrētu pretestību, daudzveidīgām hierarhijām, pragmatisku un rafinētu sadarbību un reabilitētu padomju *habitus*. Šīs elastīgās pieredžu kategorijas formē kopēju normalizācijas diskursu, kas ļauj latviešu autobiogrāfiem piejaucēt ideoloģizēto padomju ikdienu. Funkcionāli normalizācijas diskursus līdzinās Maikla Rothberga (*Rothberg*) postulētajai daudzvirzienu atmiņai, kas pagātni padara par elastīgu un dekontekstualizējamu resursu, daļēji atbrīvojot to no kultūras identitātes neiekļaujošajām versijām un atverot atmiņu dažādām iespējām, bet ne vienkāršam plurālismam (Rothberg 2009, 1—29).

Pragmatiskā pagātnes reprezentācija konkrētākas aprises ieguva iepriekšējā desmitgadē, tādējādi nostiprinot alternatīvas attieksmes pret padomju periodu. Šī reprezentācija rodas no daudzveidīgiem faktiem un daudz balsīgas pieredzes, kas var aktualizēt kā pozitīvās, tā negatīvās padomju perioda nozīmes. Taču Latvijas politiskajai atmiņai un zināmā mērā arī plašsaziņas līdzekļiem, kuros tiek apspriestas pēcpadomju autobiogrāfijas, nav sekmējies dialogs ar pragmatisko reprezentāciju, jo tā nedz iederas pašsaprotamajā padomju laika nosodījuma laukā, nedz arī ir vienādojama ar pēcpadomju nostalgiju.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

Līdz ar to oficiālais naratīvs un tā mitoloģizējošais iespaids, kā arī biogrāfiskie centieni paplašināt stīvās attiecības ar padomju laiku šo pragmatisko reprezentāciju liek uzskatīt par “priekšlaicīgās reprezentācijas” tipu, kas “spēlē būtisku lomu brīžos, kad sociālie aktori pārveido kopējo izpratni par savu pasauli” (Philogène 2001, 127).

Pragmatisko reprezentāciju padara iespējamu kognitīvā polifāzija, kas ir klātesoša daudzos biogrāfiskajos naratīvos. Kognitīvā polifāzija raksturo sociālos apstākļus, kuros indivīds var izmantot dažādus un itin bieži nesavietojamus kognitīvos stilus un zināšanu formas (Voelklein and Howarth 2005, 434). Tieši šādos apstākļos zeļ naratīvi, kuros savienojas padomju laikā dzīvojušā cilvēka dažādās biogrāfijas (karjeras biogrāfija, dzīvokļa biogrāfija, ceļojumu biogrāfija, vaļasprieku biogrāfija). Un tieši šajā ambivalentajā stāvoklī pagātne kļūst morāli elastīgāka. Svarīgi arī atzīmēt, ka kognitīvā polifāzija parādās brīžos, “kad grupas dalībnieki savas dzīves laikā cenšas tikt galā ar jauniem apstākļiem” (Wagner and Hayes 2005, 235). Pragmatisko reprezentāciju autobiogrāfijās arī var uztvert kā atbildi pēcpadomju apstākļiem vispārīgi un Latvijas politiskajai atmiņai konkrēti. Šī atbilde, kā arī memuārliteratūras auditorijas reakcija liecina par samērā iecietīgu mijiedarbību starp plurālistisko sociālo atmiņu un hegemonisko atmiņu politiku. Citiem vārdiem, Latvijas oficiālais naratīvs par padomju laiku acīmredzot nekaitē biogrāfiskajai komunikācijai; tas, izsakoties Bertolda Moldena (*Molden*) vārdiem, veicina neērtas, bet komplimentāras attiecības starp oficiālo naratīvu un sociālo atmiņu, kas dažkārt sabalsojas, dažkārt konfliktē, taču būtībā izvairās no atklātām sadursmēm (Molden 2015, 11).

Tomēr raksta nobeigumā es vēlos arī izaicināt padomju perioda pragmatiskās reprezentācijas heuristisko vērtību ar jautājumu, ko formulējis Zigmunds Baumanns (*Baumann*): “Kur naratīva ritējumā novilkt robežliniju starp indivīda darbību un apstākļiem, kuros indivīds darbojās (un pēc definīcijas nevarēja darboties citādi)?” (Baumann 2003, 6). Baumana jautājuma kontekstā svarīgi ir izcelt intriģējošo dialogiskumu starp pēcpadomju biogrāfisko improvizāciju un padomju laika apstākļiem, kuros latviešu autobiogrāfi nevarēja darboties citādi, kā lielākā vai mazākā mērā sadarboties ar nedemokrātisko

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

sistēmu. No vienas puses, tas atsedz pragmatiskās reprezentācijas emancipējošās īpašības, leģitimējot indivīda rīcībspēju, kuru apslāpē gan pārāk kritisks, gan galēji pozitīvs padomju laika novērtējums. Taču Baumana jautājums arī vērš uzmanību uz morālo relativismu kā kultūras praksi, kas ir pragmatiskās reprezentācijas pamatā un kas pilnvaro latviešu autobiogrāfus pārvarēt pēcpadomju politiskās atmiņas radītos strukturālos ierobežojumus.

Bibliogrāfija

- Aarelaid-Tart, A. 2003. Estonian-inclined Communists as Mariginals. In: *Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies*. Eds. Humphrey, R., R. Miller, and E. Zdravomyslova. Aldershot: Ashgate. 71—99.
- Aarelaid-Tart, A. 2010. The theory of cultural trauma as applied to the investigation of the mindset of Estonians under Soviet rule (based on the biographical method). In: *Inheriting the 1990s: the Baltic Countries, Studia Uralica Upsaliensia*, 37. Ed. Metuzāle-Kangere, B. Upssala: Upssala University Press. 38—64.
- Adler, N. 2012. “Reconciliation with — or rehabilitation of — the Soviet past?” *Memory Studies* 5 (3): 327—338.
- Anepaio, T. 2002. “Reception of the topic of repressions in the Estonian society.” *Pro Ethnologia* 13: 47—65.
- Ardava, L., G. Siliņa un A. Rozenšteine. 2011. Alvja Lapiņa drāma “Atvari” — zemsvītras atskats latvieša sāpē: rezonanse, sajūtas, interpretācijas. No: *Pēdējais karš: traumas komunikācija*. Red. Kaprāns M. un V. Zelče. Rīga: LU SZF SPPI, Mansards. 233—253.
- Artmane, V. 2004. *Ziemcieši. Mirkļi no manas dzīves*. Rīga: Pētergailis.
- Assmann, A. 2004. Four Formats of Memory: from Individual to Collective Constructions of the Past. In: *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World Since 1500*. Eds. Emden, C. and D. R. Midgley. Oxford: Peter Lang. 19—37.
- Augustīns. 2008. *Atzišanās*. Tulk. Hansone, L. Rīga: Liepnieks & Rītups.
- Auziņš, I. 2006. *Piecdesmit gadi bez televizora*. 3. sēj. Rīga: Sol Vita.
- Āboltiņš, J. 1992. *Biju biedrs, tagad kungs*. Rīga: Jakubāna un Hānberga bibliotēka.
- Bauman, Z. 2003. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

- Baumane, B. 1995. *Es dzīvoju*. Rīga: Jumava.
- Bela-Krūmiņa, B. 2004. *Dzīvesstāsti kā sociāli vēstījumi*. Promocijas darbs. Latvijas Universitāte.
- Bennich-Björkman, L. 2007. Between Resistance and Opposition: Development after Stalinism. No: *Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti*. Red. Caune, A. 20. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds. 45.—72.
- Bergmanis, A. un I. Zālīte. 2004. Latvijas PSR Valsts drošības komitejas nozīmīgākie darbības virzieni (1960—1964). No: *Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti*. Red. Caune, A. 13. sēj. Rīga: Latvijas Vēstures institūta apgāds. 537.—579.
- Berkļavs, E. 1998. *Zināt un neaizmirst*. Rīga: Preses nams.
- Britāne, A. 2007. *Vēji dzied, vēji raud*. Rīga: Jumava.
- Blonskis, V. A. 2000. *No ierindnieka līdz ģenerālim*. Rīga: Likuma Vārdā.
- Budryte, D. 2002. “‘We call it genocide’: Soviet deportations and repression in the memory of Lithuanians.” *Bridges* 9 (3/4): 223—253.
- Celmiņa, H. 1998. *Kā plika pa nātrām*. Rīga: Preses nams.
- Čaklais, M. 1998. *Im Ka*. Rīga: Jumava.
- Čaklais, M. 2000. *Laiks iegravē sejas*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds.
- Čakare, V. 2010. “Between drama and epic: memories of World War II in Grandfather (2009) by Vilis Daudziņš and Alvis Hermanis (The New Riga Theatre).” *Art History & Criticism* 6: 39—43.
- Delle, B. 2007. *Mans ceļš*. Rīga: Atēna.
- Dribins, L. 2007. Latvijas vēstures faktors sabiedrības integrācijas procesā. No: *Pretestība sabiedrības integrācijai: cēloņi un sekas*. Red. Dribins, L. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts. 33—49.
- Dzenītis, J. 2002. *Sava laikmeta vilni: valsts justīcijas padomnieka memuāri*. Rīga: Autora izd.
- Fitzpatrick, S. 1986. “New Perspectives on Stalinism.” *The Russian Review* 45: 357—373.
- Freimanis, J. 2002. *Visu vēju virpuļi*. Rīga: Nacionālais apgāds.
- Friedrich, J. C. and Z. K. Brzezinski. 1965. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. New York: Praeger.
- Gillespie, A. 2008. “Social representations, alternative representations and semantic barriers.” *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38 (4): 375—391.
- Golubeva, M. 2010. “Different history, different citizenship? Competing narratives and diverging civil enculturation in majority and minority schools in Estonia and Latvia.” *Journal of Baltic Studies* 41 (3): 315—329.
- Grinbergs, O. un A. Jakubāns. 2005. *Dzīvs — tātad dziedu*. Rīga: Jumava.
- Gūtmanis, O. 2005. *No klaidoņa par svētceļnieku*. Liepāja: LiePA;

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

- Ivanauskas, V. 2012. *Lietuviškoji nomeklatūra biurokratinėje sistemoje: tarp stagnacijos ir dinamikos (1968—1988 m.)*. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas.
- Īvāns, D. 1995. *Gadijuma karakalps*. Rīga: Vieda.
- Jaspers, K. 2000. *The Question of German Guilt*. New York: Fordham University Press.
- Johansons, E. 2006. *Čekas ģenerāļa piezīmes: Atmoda un VDK*. Rīga: 1991. gada barikāžu dalībnieku biedrība.
- Jõesalu, K. 2005. “The right to happiness?. Echoes of Soviet ideology in biographical narratives.” *Berliner Osteuropa Info* 23: 91—99.
- Jõesalu, K., and E. Kõresaar. 2012. Working through Mature Socialism: private and public in the life story of an Estonian industry manager. In: *Baltic Biographies in Historical Crossroads*. Eds. Aardelaid-Tart, A. and L. Bennich-Björkman, London, New York: Routledge. 68—85.
- Jõesalu, K., and E. Kõresaar. (2013) “Continuity or discontinuity: On the dynamics of remembering “Mature Socialism” in Estonian post-Soviet remembrance culture.” *Journal of Baltic Studies*, 44, 2, pp. 177—203.
- Kaldupe, S. 2001. *No jūras līdz “Ošu zemei”*. Rīga: Sol Vita.
- Kalniete, S. 2000. *Es lauzu, tu lauzi, mēs lauzām, viņi lūza*. Rīga: Jumava.
- Kalvāns, R. 2006. *Atklusējumi*. Rīga: Nordik.
- Kargins, V. 2005. *Nauda un cilvēki*. Rīga: Atēna.
- Kangeris, K. 2010. Western Pressure in the Writing of Latvian History after 1991. In: *Inheriting the 1990s: the Baltic Countries, Studia Uralica Upsaliensia*, 37. Ed. Metuzāle-Kangere, B. Uppsala: Uppsala University Press. 191—198.
- Kaprāns, M. 2009. “Padomju pieredzes (re)konstrukcija biogrāfiskajos vēstījumos: Latvijas lokālās preses analīze (1995—2005).” *Latvijas Arhīvi* 1/2: 162.—194.
- Kaprāns, M. 2010. Padomju laika reprezentācija jaunākajā latviešu prozā (2000—2006). No: *Laiku atšalkas: žurnālistika, kino, politika*. Red. Proskurova, O. Rīga: LU SPPI. 189.—202. Pieejams: <http://tinyurl.com/5u7jm93> (Sk.: 2015.12.X)
- Kaprāns, M. 2013. “Padomju laika sociālās reprezentācijas Latvijas sabiedriskajā domā (2004—2012).” *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 2: 102.—138.
- Kaprāns, M. 2014a. Vecs vīns vecā ādas maisā: Latvijas ierāmēšana Krievijas medijos. No: *Krievijas publiskā diplomātija Latvijā: Mediji un nevalstiskais sektors*. Red. Kudors, A., Rīga: Austrumeiropas politikas pētījumu centrs, LU Akadēmiskais apgāds. 57—75.
- Kaprāns, M. 2014b. Latvijas politiskā atmiņa: nacionālās un transnacionālās

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

- dimensijas. No: *Nācijas hronikas. Latvija 2014. debates*. Red. Daija, P., D. Hanovs, un I. Jansone, Rīga: Avens un partneri. 41—60.
- Kaprāns, M., O. Procevska, L. Uzule un A. Saulītis. 2012. *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā: atmiņu politika un publiskā telpa*. Rīga: Mansards.
- Kaprāns, M. un O. Procevska. 2013. *Latvijas sociālās atmiņas monitorings*. Rīga: LU Sociālo zinātņu fakultāte. Pieejams: <http://tinyurl.com/oyhuxdl> (Sk.: 2015.12.X)
- Kavacis, A. 2002. *Cilvēks vēstures vējos*. Rīga: Vieda.
- Kavaleris, A. 2002. *Pusgadsimts kriminālistikā*. Rīga: Valters un Rapa.
- Kirss, T. 2004. Three generations of Estonian women: Selves, lives, texts. In: *She Who Remembers, Survives: Interpreting Estonian Women's Post-Soviet Life Stories*. Lauristin, M. Tartu: Tartu University Press. 112—143.
- Kostanda, O. 2002. *Atklāti par sevi un politiskajiem mītiem*. Rīga: Nordik.
- Krēmers, G. 2007. *Ceļā*. Rīga: Neputns.
- Kroders, O. 1993. *Mēģinu būt atklāts*. Rīga: Māksla.
- Ledneva, V. A. 1998. *Russia's economy of favours: Blat, networking, and informal exchange*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Landorfa, S. 2003. *Viktors Lapčēnoks: par savu paša prieku*. Rīga: Jumava.
- Lasmanis, U. 2006. *Dēla gadsimts*. Rīga: Autora izdevums.
- Liepiņš, H. 1997. *Pēr, tu melo!* Rīga: Preses nams.
- Liepiņš, J. 2008. *Sarkano okupantu orgijas Latvijā*. Rīga: Biedriba "Domas spēks".
- Livzemnieks, V. 2005. *Ceļgājumi*. Rīga: Sol Vita.
- Ludiņa, A. 1996. *Mani operas svētki*. Rīga: Anitas Mellupes Likteņstāsti.
- McAdams, D. P. 1988. *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*. New York: Guilford Press.
- Main, I. The memory of communism in Poland. In: *Remembering communism: Private and Public recollections of lived experience in Southeast Europe*. Eds. Todorova, M., A. Dimou, and S. Troebst. Budapest, New York: Central European University Press. 97—117.
- Makarovs, V. un I. Boldāne. 2009. *20. gadsimta vēstures pretrunīgo jautājumu pasniegšana Latvijas skolās un muzejos*. Rīga: Sabiedriskās politikas centrs *Providus*. Pieejams: <http://tiny.cc/kncyrx> (Sk.: 2015.12.X)
- Marcheva, I. 2010. Recollections as alternative history. In: *Remembering Communism: Genres of Representations*. Ed. Todorova, M. New York: Social Science Research Council. 266—268.
- Mark, J. 2010. *The Unfinished Revolution: Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*. New Haven, London: Yale University Press.
- Mednis, A. J. 2008. *Tēlojām — melojām — dzīvojām*. Rīga: Aut. izd.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

- Meimane, I. 2004. *No manis neaizej*. Rīga: Atēna.
- Mikāne, V. 2005. *Modelstunda*. Rīga: Zinātne.
- Miller, A. 2012. The Turns of Russian Historical Politics, from Perestroika to 2011. In: *The Convulsions of Historical Politics*. Eds. Miller, A. and M. Lipman. Budapest: Central European University. 253—278.
- Mendelson, E. S. and P. T. Gerber. 2005. “Soviet Nostalgia: An Impediment to Russian Democratization.” *The Washington Quarterly* 29 (1): 83—96.
- Molden, B. 2015. “Resistant pasts versus mnemonic hegemony: On the power relations of collective memory.” *Memory Studies*, 1—18. Doi: 10.1177/1750698015596014.
- Nigel, U. 2004. Maintaining a sense of individual autonomy under conditions of constraint: A study of East German managers. In: *Biographical Methods and Professional Practice: An International Practice*. Eds. Chamberlayne, P., J. Bornat and U. Apitzsch. 131—148. Bristol, UK: The Policy Press.
- Olick, K. J., and J. Robbins. 1998. “Social memory studies: from “collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices.” *Annual Review of Sociology* 24: 105—140.
- Onken, E.-C. 2007. “The Baltic States and Moscow’s 9 May commemoration: Analysing memory politics in Europe.” *Europe-Asia Studies* 59 (1): 23—46.
- Oswald, I., and V. Voronkov. 2004. “The public-private sphere in soviet and post-soviet society.” *European Societies* 6 (1): 97—117.
- Petrescu, C., and D. Petrescu. 2014. The canon of remembering Romanian communism: From autobiographical recollections to collective representations. In: *Remembering communism: Private and Public recollections of lived experience in Southeast Europe*. Eds. Todorova, M., A. Dimou, and S. Troebst. Budapest: Central European University Press. 43—70.
- Petrovs, F., galv. red. 1978. *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga: Liesma.
- Philogène, G. 2001. From race to culture: the emergence of African American. In: *Representations of the Social*. Eds. Deaux, K. and G. Philogène. Oxford, Malden: Blackwell Publishers. 113—128.
- Purs, L. 2006a. *Aizejot atskaties*. 1. sēj. Rīga: Signe.
- Purs, L. 2006b. *Aizejot atskaties*. 2. sēj. Rīga: Autora izdevums.
- Radzobe, Z. Vēsturiskās atmiņas stratēģijas A. Hermaņa daiļradē: alternatīvā vēsture *Klusuma skaņās*. No: *Latvijas un latviskais: Nācija un valsts idejās, tēlos un simbolos*. Red. Cimdiņa, A. un D. Hanovs. Rīga: Zinātne. 65—74.
- Rothberg, M. 2009. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Sebre, S. 2010. Pride, suspicion and trust represented in narratives from Latvia during the 1990s. In: *Inheriting the 1990s: the Baltic Countries*,

Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās

- Studia Uralica Upsaliensia*, 37. Ed. Metuzāle-Kangere, B. Upssala: Upssala University Press. 26—37.
- Skudra, O. 2011. Historical themes and concepts in the newspapers *Diena* and *Vesti Segodnya* in 2009. In: *The Geopolitics of History in Latvian—Russian Relations*. Ed. Muižnieks, N. Riga: Academic Press of the University of Latvia. 139—174.
- Skultans, V. 1998. *The Testimony of Lives: Narrative and Memory in Post-Soviet Latvia*. London: Routledge.
- Tismaneanu, V. 2008. “Democracy and memory: Romania confronts its communist past.” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 617 (1): 166—180.
- Troebst, S. 2010. Halecki revisited: Europe’s conflicting cultures of remembrance. In: *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*. Eds. Pakier, M. and B. Stråth. New York: Berghahn Books. 56—63.
- Troebst, S. 2014. Remembering dictatorship: Eastern and Southern Europe compared. In: *Remembering communism: Private and Public recollections of lived experience in Southeast Europe*. Eds. Todorova, M., A. Dimou, and S. Troebst. Budapest, New York: Central European University Press. 119—152.
- Turner, J. C., M. A. Hogg, P. J. Oakes; S. D. Reicher and M. S. Wetherell, eds. 1987. *Rediscovering the Social Group: a Self-categorization Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Utena, I. 1997. *Cilvēks Godmanis*. Rīga: Jāņa sēta.
- Ulmanis, G. 1995. *No tevis jau neprasa daudz...* Rīga: Likteņstāsti.
- Velmet, A. 2011. “Occupied identities: National narratives in Baltic museums of occupations.” *Journal of Baltic Studies* 42 (2): 189—211.
- Voelklein, C., and C. Howarth. 2005. “A review of controversies about Social Representations Theory: a British debate.” *Culture & Psychology* 11 (4): 431—454.
- Volkovs, V. 1997. Krievvalodīgās jaunatnes vēstures apguve un politiskās nācības veidošanās problēma Latvijā. No: *Pilsoniskā apziņa*. Red. Vēbers, E. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūta Etnisko pētījumu centrs. 136—149.
- Vulfsons, M. 1997. *Kārtis uz galda!* Rīga: Liesma.
- Wawrzyniak, J., and M. Pakier. 2013. “Memory studies in Eastern Europe: Key issues and future perspectives.” *Polish Sociological Review* 183 (3): 257—279.
- Yurchak, A. 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More*. Princeton: Princeton University Press.

MĀRTIŅŠ KAPRĀNS

- Zdravomyslova, E. 2003. The café Saigon *tusovka*: One segment of the informal-public sphere of late-Soviet society. In: *Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies*. Eds. Humphrey, R., R. Miller and E. Zdravomyslova. Aldershot: Ashgate. 141—177.
- Zelče, V. 2009. Vēsture — atbildība — atmiņa. No: *Latvijas. Pārskats par tautas attīstību, 2008/2009: Atbildīgums*. Red. Rozenvalds, J. un I. Ijabs. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts. 42—54.
- Zelmenis, V. 2001. *Zelta caune ozolā*. Rīga: RaKa.
- Zlakomanovs, N. 2000. *Izmeklēšanas priekšnieka atmiņas*. Rīga : b.i.
- Gudkov, L. i B. Dubin. 2009. *Intelligencija*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Ivana Limbaha.
- Rubiks, A. 1997. *Golosovali cvetami...* Rīga: b.i.
- Soloed, V. K. 2010. “Psihologicheskie posledstvija repressij 1917—1953 godov v sud’bah otdel’nyh ljudej i v obshestve.” *Zhurnal praktičeskoj psihologii i psihoanaliza*. <http://tinyurl.com/3s32uwl> (Sk.: 2015.25.VIII)

ANDRIS SAULĪTIS

**Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle:
raidījuma “Labvakar, Latvija!” vēstules un atmoda**

“Savu adresi šoreiz neuzdošu, jo atklātības ilgumam neticu. Esmu līdz šim diezgan represēts.” Ar šiem vārdiem noslēdzas kāda “bezpersoniska pensionāra” rakstīta vēstule 1988. gada 25. jūlijā raidījumam “Labvakar, Latvija!”. Šī raidījuma skatītāja vēstule ir tikai viena no simtiem un tūkstošiem vēstuļu, kuras ceļoja uz tā laika populārāko valsts televīzijas raidījumu Latvijas PSR. “Labvakar, Latvija!” iekļāvās Padomju Savienības pēdējā līdera Mihaila Gorbačova 1985. gadā pasludinātajās reformās zem lozungiem *paātrinājums*, *pārbūve* un *atklātība*. Tā uzdevums un mērķis bija veicināt atklātību, taču “Labvakar, Latvija!” pārspēja jebkādu Gorbačova izdomu un pārkāpa iecerētās *atklātības* robežas. Raidījums bija daļa no Trešās atmodas, kuru Latvija piedzīvoja 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigās, kas noslēdzās 1990. gada 4. maijā līdz ar Augstākās Padomes pieņemto deklarāciju par Latvijas neatkarības atjaunošanu. “Labvakar, Latvija!” ir neatņemama šīs kustības sastāvdaļa. Pirmo reizi valsts televīzijas ēterā parādījās 1988. gada janvārī, tas pastāvēja piecus gadus un līdz pat 1991. gadam saglabāja populārākā televīzijas raidījuma statusu (Prancāne 2012, 15—17).

Izskanot “Labvakar, Latvija!” pēdējam raidījumam 1993. gadā, Latvija bija stipri mainījusies. Pirmkārt, raidījuma komanda bija pilnīgi cita un no sākotnējās trijotnes — Edvīna Inkēna, Ojāra Rubeņa un Jāņa Šipkēvica — studijā bija palicis vien Inkēns. Otrkārt, vairs nepastāvēja Padomju Savienība ar tās atmiņu politiku, bet Latvija bija neatkarīga demokrātiska republika. Atjaunotā valsts īstenoja

ANDRIS SAULĪTIS

savu kolektīvās atmiņas politiku, kura Trešās atmodas laikā mobilizēja sabiedrību pret okupācijas režīmu (sk. Zelče 2004)

Kad 2011. gadā no Mārtiņa Jurjāna, viena no raidījuma veidotājiem, saņēmu divas nelielas kartona kastes ar vēstulēm, es nopratu, ka tajās atradišu liecības par Trešo atmodu un *atklātības* politiku. Es uzskatīju, ka tieši to Jurjāns no manis sagaidīja: lai es sakārtoju un sistematizēju vēstules un piešķiru tām jēgu. Mans darbs būtu par pagātņi, bet vērtību tam piešķirtu tagadnes interpretācija. Respektīvi, mans uzdevums būtu rakstīt “sociālo vēsturi”, izsakoties antropologa Evana-Pritcharda terminoloģijā: tā būtu notikumu “deskriptīva integrācija”, radot iespēju ieskatīties “vēstures krustceļos” (Evans-Pritchard 1950, 122).

Taču manā skatījumā ar to vien ir par maz. Tā vietā, lai nodarbotos ar vēstures *rekonstrukciju*, mana interpretācija ir cieši saistīta ar “vēsturisko iztēli” (*historical imagination*), kā to, balstoties Robina Džordža Kollingvuda (*Collingwood*) darbos, apzīmē antropologi Džina un Džons Komarofi (*Comaroff*) (1992). Mana pieeja, analizējot raidījuma “Labvakar, Latvija!” vēstules, kurās minēta vēstures tematika, ir “veltīta to procesu izpētei, kuri rada un izmaina kādas pasaules — procesus, kuru mijiedarbība veido subjektus un kontekstus, kas pieļauj noteiktas lietas izteikt un paveikt” (Comaroff & Comaroff 1992, 31). Tādējādi tiek pavērtas *iespējas iztēloties*, kā pretošanās kustība, kā arī ciešanu un cerību izpausmes sabiedrība ar atmiņu palīdzību komunicēja *atklātības* periodā. *Vēsturiskā iztēle* ļauj kritiski izvērtēt attiecības starp varu un sabiedrību, subjektiem un kontekstu. Šajā gadījumā tas nozīmē izprast attiecības starp žurnālistiem un sabiedrību, Maskavu un Rīgu, komunismu un *atklātību*. Raidījumam “Labvakar, Latvija!” sūtītās vēstules slēpj sevī potenciālu gūt ieskatu, kā pretošanās kustībā pret padomju varu tiek izmantota vēsture, politika, morāle un sentimentu (aizvainojums, neticība, sāpes). Tas nozīmē analizēt šos procesus tieši un nepastarpināti, nevis apzīmēt tos kā visapkārt esošu, bet neredzamu un sasalušu kontekstu, tā arī īsti nepaskaidrojot cēloņsakarības, kuras veido šo kontekstu.

Citiem vārdiem sakot, vēstules piedāvā ko vairāk nekā tikai atsaukt atmiņā pagātnes notikumus. Tā ir iespēja dokumentēt komunikatīvo

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

atmiņu, runājot Aleidas un Jana Asmana (Assmann 2001 [1988]) atmiņu kategoriju ietvaros. Kaut gan abu pētnieku ieskatā komunikatīvajai atmiņai, atšķirībā no kultūras atmiņas, ir ierobežots temporālais horizonts un tā nespēj patstāvīgi radīt ilgtspējīgas atmiņu nozīmes, tomēr tieši komunikatīvā atmiņa ir balstīta ikdienas praksēs un ciešāk saistīta ar konkrēto paaudzi un brīdi.

Kopumā manā kolekcijā ir 734 vēstules, kuras rakstītas laika posmā no 1988. gada līdz 1992. gadam.¹ No tām vēstures jautājumi aprakstīti, diskutēti un vēstīti 54 vēstulēs, bet tematika, kuru es apskatu šajā rakstā, minēta arī vēstulēs, kurās pamatā ir politiskas vai filozofiskas pārdomas (78), runā par taisnīgumu un likumpārkāpumiem (29), Tautas fronti un Interfronti (46) u.c.² Es lasīju šīs vēstules, lai iztēlotos neseno Latvijas vēsturi, no kuras pašam atmiņā saglabājušies vien uzplaiksnījumi un *zibspuldzes atmiņas (flashbulb memory)* (sk. Brown & Kulik 1977). Šī *vēsturiskās iztēles* pieceja avotu pētniecībā iekļaujas sociālās antropoloģijas kūrētajā etnogrāfiskajā metodē. Tās atšķirību pagātnes izpētē no vēsturnieku piecejas trāpīgi raksturojis viens no vēstures antropoloģijas pamatlicējiem Bernards Kons (*Bernard S. Cohn*), sakot, ka antropologu darbs koncentrējas uz telpas izpēti (notikumi, pārmaiņas, rituāli utt.), savukārt vēsturnieku — laika dimensiju (hronoloģiska secība, periodizācija u.tml.) (Cohn 1978: 18—50).³ No vēstures antropoloģijas skatpunkta vēstules piedāvā

¹ Visi rakstā citētie vēstuļu fragmenti, ja vien nav norādīts citādi, ir no šīs vēstuļu kolekcijas. Vēstulēs saglabāta oriģinālā ortogrāfija.

² Pateicos Laurai Ardavai, kura pētījuma pirmajos soļos līdzdarbojās vēstuļu tematikas kategorizēšanā.

³ Lai aptvertu antropologu un vēsturnieku atšķirības avotu pētniecībā, jo-projām aktuāla ir Kona 1962. gadā sarakstītā eseja “Antropologs vēsturnieku vidū: lauka darbs”, kurā viņš vēsturniekus pēta kā cilti (sk. Cohn 1987:1—18). Pat vairāk nekā pusgadsimtu pēc esejas pirmpublicēšanas tā ir vērtīga lasāmviela par (ne)pārvarāmām atšķirībām dažādu akadēmisko disciplīnu vidū. Protams, kopš tā laika arhīvu pētniecība un vēstures antropoloģija ir turpinājusi izkopt savas pētniecības metodes un pētnieciskos jautājumus. Antropologu devumu vēstures un arhīvu pētniecībā un nu jau dažādās pētniecības piecejas apkopojis Deivids Zeitlins (*David Zeitlyn*) (2012).

ANDRIS SAULĪTIS

izprast un izvērtēt nozīmīgu fragmentu Latvijas un Krievijas samērā komplicētajās attiecībās 20. gadsimtā. Šo attiecību ietvarā mani interesē, kā *atklātība* tika definēta, interpretēta un izmantota 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigās. Tāpat vēlos izvērtēt atmiņu lomu neatkarības atjaunošanas procesā. Kā komunikatīvās atmiņas liecinieces vēstules piedāvā iespēju ieskatīties atmodas paaudzes atmiņu pieredzē un akcentos.

Vēstules kā avotu etnogrāfiskam lauka darbam Latvijā savulaik izmantojusi antropoloģe Vieda Skultāne (1998), analizējot naratīvās struktūras par okupācijas laika atmiņām. Viņa norāda, ka vēstules, kur vienuviet minēti gan vēsturiski, gan autobiogrāfiski fakti un to vērtējums, ir pateicīgs pētniecības avots, jo tajās izteiktās domas un spriedumi savērptas vienotā un skaidrā naratīvā, kas tādējādi viegli transponējams akadēmiskā tekstā (Skultans 1998:31). Skultānei rakstītajās vēstulēs to autori izvērtē pagātņi, skaidrojot, kāpēc viņu tagadne ir tāda un ne citāda. Savukārt manā kolekcijā esošās vēstules raidījumam “Labvakar, Latvija!” šīs attiecības starp pagātņi un tagadni ir apvērstas: tās koncentrējas galvenokārt uz tagadni, bet nepieciešamība to mainīt ir pamatota ar pagātņi jeb vēsturiskajiem notikumiem.⁴ Tomēr līdzīgi kā Skultāne, arī es koncentrēju savu uzmanību uz tekstu, tā daļām un pat atsevišķiem izteicieniem un vārdiem, kā to autori apzīmē un raksturo noteiktus procesus un notikumus, meklējot to saistību ar plašākām struktūrām. Skultānei tās ir naratīvu struktūras, kurās atklājas ciešanu problemātika; manā gadījumā tas ir varas un pārvaldīšanas struktūras, kuras definē tā laika sabiedrību, un kā tās tiek izaicinātas un pārdefinētas.

Gala rezultātā šim rakstam ir četras daļas.⁵ Pirmkārt, es apskatīšu tā laika arhivēšanas prakses, pievēršot uzmanību piezīmēm, numerācijai un marginālijām uz vēstuļu malām, kuras veikuši to lasītāji, sniedzot arī ieskatu vēstuļu autorības jautājumos un to funkcijai Padomju

⁴ To, kā vēstures notikumi tiek izmantoti tagadnes konstruēšanā, es sīkāk izvēršu šī raksta sadaļā “Atmiņas, taisnība un oficiālā vēsture”

⁵ Vēlos izteikt pateicību Neni Panurdžijai (*Neni Panourgia*), Ketarinai Verderi (*Katherine Verdery*) un Mārtiņam Kaprānam par vērtīgajiem komentāriem šī raksta agrākajām versijām.

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

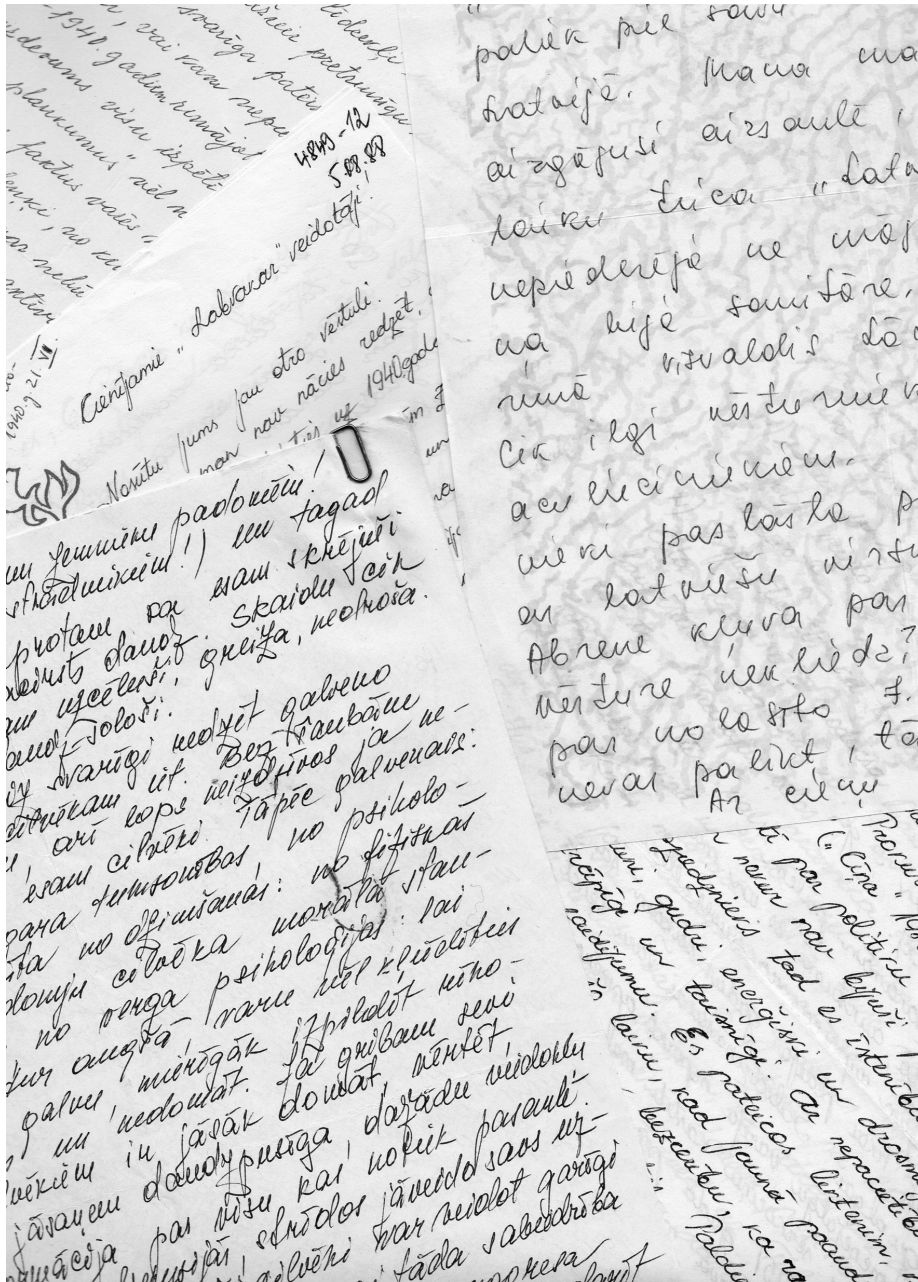
Savienībā. Secīgi pēc tam, es apskatīšu *atklātības* jēdzienu — kā tas raksturots un definēts politiskajā diskursā Padomju Savienībā un raidījumam “Labvakar, Latvija!” adresētajās vēstulēs. Treškārt, es pētīšu atmiņu nozīmi un to, kā vēsturisko notikumu izklāsts un novērtējums atklāts un diskutēts vēstulēs. Noslēgumā es pievērsīšos vēstuļu materialitātei, mēģinot izsekot pašu vēstuļu biogrāfijai (sk. Kopytoff 1986), izgaismojot cēloņsakarības un šķietamās neizbēgamības, kuru piedzīvoja Latvijas sabiedrība līdz ar neatkarības atjaunošanu un kuras skāra arī raidījumu “Labvakar, Latvija!” un tam adresētās vēstules.

Vēstuļu arhivēšanas taksonomijas

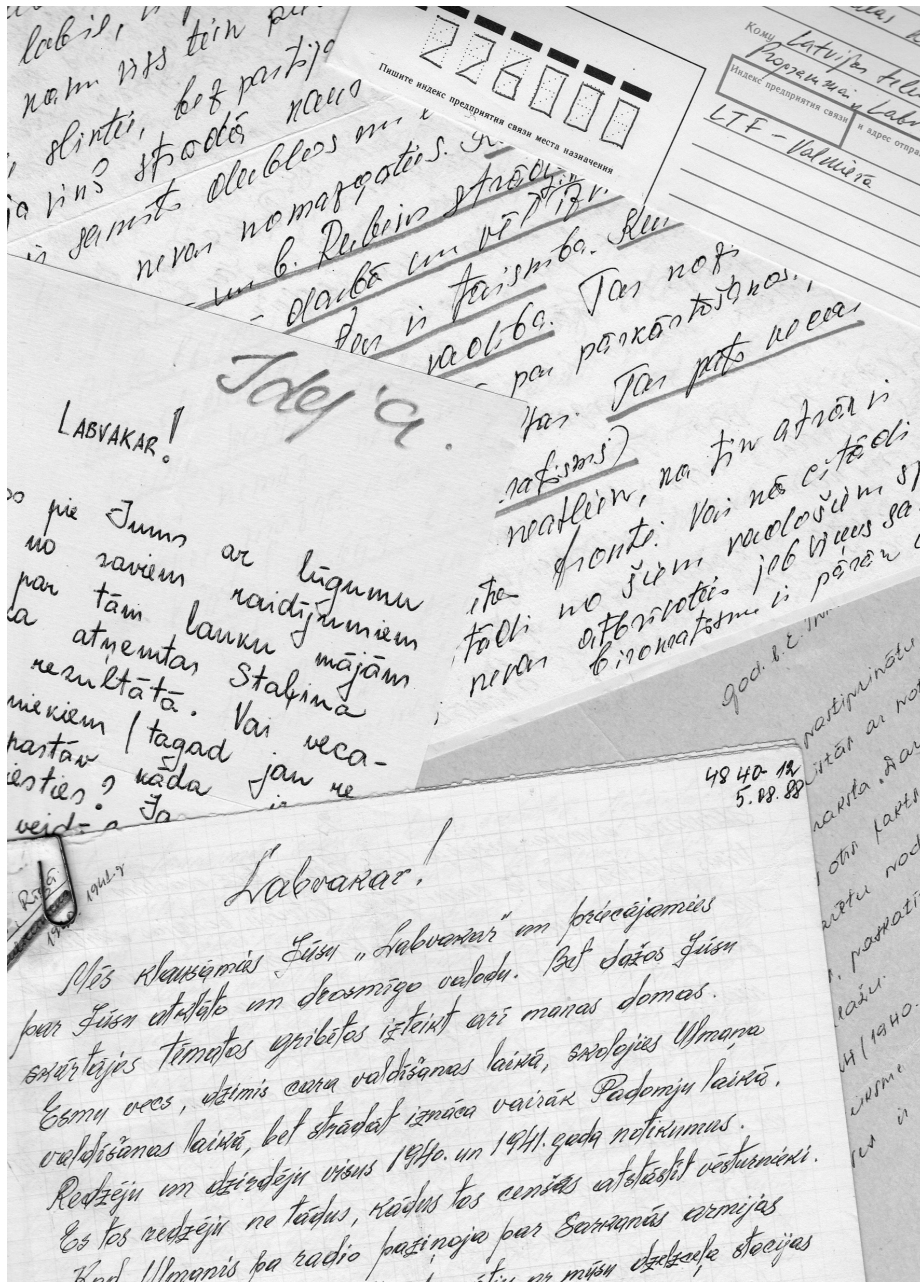
Vēstules raidījumam “Labvakar, Latvija!” rakstīja ar apziņu, ka tās tiks lasītas, tajās paustajos viedokļos ieklausīsies un tām būs ietekme uz raidījuma saturu. Kaut gan vēstuļu skaits, ko saņēma raidījums, mērāms tūkstošos, rakstītāji uzskatīja un pieņēma, ka tās izlasīs. Žaks Deridā (*Derrida*) (2005) atgādina, ka papīram piemīt trīs īpašības: burti, rakstīšana un lasīšana. Tāpēc raidījumam “Labvakar, Latvija!” adresētajās vēstulēs nepieciešams pievērst uzmanību ne tikai tiešajam saturam, tas ir, *rakstītājiem*, bet arī to *lasītājiem*, iedziļinoties tā saucamajās formatēšanas praksēs jeb piezīmēs, svītrojumos un citām atzīmēm vēstulēs. Tieši šīs atzīmes un piezīmes padara vēstules mūžīgas, jo tādējādi tiek klasificētas un arhivētas, kur stingra sistematizācija nepieciešama, lai radītais arhīva materiāls būtu ilgtspējīgs un lietojams nākotnē.

Daļai raidījumam “Labvakar, Latvija!” adresētajām vēstulēm augšējā labajā stūrī ir norādīts datums un numurs. Tas liecina, ka vēstules tika pakļautas nomenklatūrai un noteiktā veidā sistematizētas. Diemžēl šīs arhivēšanas prakses nav pilnīgas, tām nav pakļautas visas vēstules. Arī vēstuļu autori ne vienmēr norādījuši atpakaļadresi, datumu vai pat savu vārdu, parakstoties kā profesiju pārstāvji, vai pat norādot, ka vēlas saglabāt anonimitāti (te vērts vēlreiz atgriezties pie raksta ievadteikuma, kurā viens no autoriem pamato savu motivāciju

ANDRIS SAULĪTIS



Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle



ANDRIS SAULĪTIS

palikt anonīmam).⁶ Reizēm šo faktu vietā, reizēm papildus tiem eksistē trešo personu piezīmes un atslēgvārdi (“ideja”; “pārdomas” u.c.) lapu augšējos stūros, kā arī pašu vēstuļu rakstītāju pasvītroti teikumi.

Lasot šīs vēstules, kurās atsevišķas frāzes jau ir izceltas, bet atsevišķi fakti — īpaši novērtēti, es jutu, ka tekstā atrodamās nozīmes un simboli jau bija ierāmēti noteiktā vēsturiskā un sabiedriskā kontekstā no tās personas puses, kurš vēstules lasīja pirms manis un veica attiecīgās piezīmes. Tas nesaskanēja ar Rolāna Barta (*Barthes*) pieņēmumu, ka teksts vienmēr ir daudzskaitlīgs, “kas nozīmē nevis vienkārši apgalvot, ka tam ir vairākas nozīmes, bet gan to, ka tas sniedz izteiktu nozīmes daudzskaitlību” (*Barthes* 1977). Tā vietā es pārliedīnājos, ka Deridā bijusi taisnība, apgalvojot, ka “arhīva *arhivēšanas* tehniskās struktūras arī nosaka *arhivējamā* satura struktūru, sākot jau no tā brīža, kad tas rodas, kā arī attiecībā pret nākotni” (*Derrida* 1998:17). Lai tuvāk izprastu arhivēšanas prakses, kuras piešķirā vēstuļu tekstiem noteiktu un samērā viendabīgu nozīmju struktūru, es nolēmu tikties ar vienu no raidījuma veidotājiem, Hariju Beķeri, kurš raidījumā bija atbildīgs par vēstulēm un kuru tolaik kolēģi sauca par “arhivāru”, kā viņš man to sarunas laikā atklāja. Es uzskatīju, ka šī tikšanās man palīdzēs izprast raidījuma “Labvakar, Latvija!” arhivēšanas prakses un nozīmes, kuras neizbēgami rada pats arhivēšanas process. Tādējādi, atgriežoties pie raksta ievadā uzsvērtās kritikas pret kāda abstrakta un nedefinēta konteksta nodalīšanu, tā vietā pievērsoties tikai daļai artefaktu, šīs piezīmes un izcēlumi ir nevis konteksts, bet gan neatņemama pašu vēstuļu satura sastāvdaļa un tieši raksturo komunikāciju Padomju Savienībā.

Sarunājoties ar Beķeri, es konstatēju, ka vēstuļu lasīšana raidījuma “Labvakar, Latvija!” veidošanas laikā bija samērā haotiska un dezorganizēta, kaut gan mans iespaids par to bija pilnīgi pretējs, ņemot vērā stingrās arhivēšanas prakses, kuras es redzēju uz vēstuļu papīra. “Vēstuļu bija pārāk daudz, mēs nespējām tās visas izlasīt. Visi nāca

⁶ Šī iemesla dēļ rakstā visas citētās vēstules norādītas bez autorības, tādējādi gan saglabājot visu vēstuļu anonimitāti, gan arī koncentrējot uzmanību uz vēstuļu saturu, ne to radīšanas specifisku vietu un detalizētu laiku. Par dokumentu arhivēšanas praksi tradīcijām antropoloģijā (sk. Zeitlyn 2012).

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

man palīgā,” Beķeris man skaidroja. Kopumā vēstules tika pakļautas dubultām arhivēšanas praksēm: pirmkārt, tās *formāli* arhivēja Latvijas Televīzija, kura katrai vēstulei piešķīra numuru un datumu, kad tā saņemta, kas redzams augšējā vēstuļu lapu stūrī. Otrkārt, vēstules *saturiski* arhivēja raidījuma “Labvakar, Latvija!” veidotāji, pasvītrotot teikumus vēstuļu tekstā un rakstot pirmās lapas augšpusē atslēgvārdus. “Tolaik tie mazāk bija žurnālisti, kuri izlēma, par ko veidot raidījumu vai ko intervēt, vairāk tas balstījās uz to, ko ieteica vēstuļu rakstītāji,” norādīja Beķeris, uzsverot vēstuļu ievērojamo lomu raidījuma saturā un dienaskārtībā.

Kā tas ir iespējams, ka vēstules lasīja un piezīmes izdarīja vairākas raidījumā iesaistītās personas, bet tās izskatās kā vienas personas roku darbs? Pievēršoties vēstulēm pēc sarunas ar Beķeri, es konstatēju, ka raidījuma “Labvakar, Latvija!” adresēto vēstuļu īpatnība ir saistīta ar to intimitātes pakāpi. Tās nebija domātas kā privātas vēstules, bet gan publiskas jeb atklātas. Saturiskās arhivēšanas prakses bija paredzētas, lai kategorizētu vēstules laikā un telpā, šīs kategorijas bija pretošanās kustības izteiktie spriedumi, nolēmumi un simboli, piemēram, “represijas”, “okupācija”, “migrācija”, “deportācijas” vai pat nozīmīgi gadskaitļi kā 1940, 1941, 1949. Tas atkārtoti apstiprina, ka raidījums “Labvakar, Latvija!”, kuram adresētās vēstules bija neatņemama tā sastāvdaļa, bija paredzēts, lai diskreditētu “objektīvo patiesību”. Arī vēstuļu autori tika kategorizēti zem nosaukumiem “bijušais politiskais ieslodzītais”, “izsūtītais”. Turklāt, viens no biežākajiem atslēgvārdiem ir “aculiecinieks” vai “aculiecinieku adrese”, jo individuālās ciešanas un to uzsvēršana bija īpaši svarīga. Citiem vārdiem sakot, personīgās atmiņas caur arhivēšanas praksēm un, plašāk runājot, raidījumu un medijiem tika transformētas publiskos rīcībobjektos. Šī iemesla dēļ mazāk svarīgi ir, kurš tieši veica arhivēšanas prakses, ja vien ir pārliecība, ka šī persona pārvalda un zina šo publisko simbolu nozīmi, kurus filozofs Slavoj Žižeks (*Žižek*) iekļautu zem “vēlmes pēc demokrātijas [*a democratic desire*] visās tās formās, no politiskā plurālisma līdz plaukstošai tirgus ekonomikai” (*Žižek* 1993, 207).

Vēstuļu publiskais raksturs man atgādināja un atsaucā atmiņā Padomju Savienībā gadu desmitiem pastāvošo atklāto vēstuļu kultūru,

ANDRIS SAULĪTIS

kuras rakstīja savienības, organizācijas, darba kolektīvi un arī vienkārši Padomju Savienības iedzīvotāji. Tās Padomju Savienības publiskajā apgrozījumā eksistēja jau kopš 1917. gada (Лившин u.c. 2002; Лившин, Орлов & Хлевнюк 1998). Latvijas sabiedrībai līdz ar PSRS okupācijas varas nostiprināšanos bija jāiekļaujas šajos publiskajos rituālos un politiskās komunikācijas tradīcijās, kas arī tika izdarīts (Zelče 2005a, 28—33). Raidījumam “Labvakar, Latvija!” adresētās vēstules vēsta, kā šī tradīcija eksistēja un kādas transformācijas tā piedzīvoja pērnā gadsimta astoņdesmito gadu beigās zem *atklātības* režīma. Dažas no vēstulēm iesākas ar skaidru un nepārprotamu virsrakstu “atklāta vēstule”, citām to autori pieprasa, lai tās publiski nolasītu Komunistiskās partijas vai Interfrontes — organizācijas, kura iestājās pret Latvijas neatkarības atjaunošanu — sanāksmēs. Citām parakstītāju skaits ir vairāki desmiti. Vēl citām vēstulēm adresāts ir ne tikai raidījums, bet arī kāda cita organizācija vai iestāde. “Varbūt vajadzētu izteikt savas pārdomas tikai pirmajam adresātam [LKP CK Partijas vēstures institūtam], taču, ja iespējams, gribētu uzzināt Jūsu domas jautājumā, kas mani satraucis, kas man sāp,” spriež kādas vēstules autore. Jāpiezīmē, ka vēstules iedzīvotāji sūtīja ne tikai uz Zaķusalu, kur atradās raidījuma redakcija, bet arī uz citiem medijiem, piemēram laikrakstam “Literatūra un Māksla” (Zelče 2005b, 262). Raidījums “Labvakar, Latvija!” bija to adresātu vidū, kuriem rakstītāji ticēja, un, tos uzrunājot, vēstuļu autori cerēja uz lielāku atbildību jautājuma risināšanā no valsts iestāžu puses. It īpaši tāpēc, ka Gorbačova administrācija proponēja *atklātību* — šī jēdziena skaidrojuma un izpratnei atmodas laikā pievērsos nākamajā raksta nodaļā.

Atklātība un vēstules

Bridī, kad *atklātība*, *pārbūve* un *paātrinājums* tika iekļauti Padomju Savienības politiskajā diskursā Gorbačova pilnvaru laikā, tie nebija tukši vārdi vai izkārtnes.⁷ Tie raksturoja kardinālas izmaiņas,

⁷ Jāuzsver gan, ka šie apzīmējumi nav Gorbačova neoloģismi, bet Padomju Savienībā pastāvēja iepriekš, tomēr jēgpilnu saturu un sabiedrības dienaskārtībā intensīvu apriti tie ieguva vien Gorbačova laikā (sk. Oushakine 2001:193)

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

kuras nākamo gadu laikā piedzīvoja Padomju Savienība un kas beigu beigās noveda līdz tās sabrukumam. Tomēr 1985. gadā komunistiskās impērijas jaunā vadītāja iecere bija gaužām vienkārša: pārveidot gan ekonomisko, gan politisko savienības sistēmu. *Pārbūve* un *paātrinājums* bija saistīti ar PSRS ekonomiskā kursa maiņu, savukārt *atklātība* Gorbačovam bija “politisks jautājums”, kurš risinātu jautājumus, kas saistīti ar “demokrātiskumu, masu politisko radošumu un viņu iesaistīšanos administrācijā” (Gorbačovs 1987, citēts Brown 2009, 491). Akadēmiskā literatūra un vēsturnieki, analizējot 20. gadsimta astoņdesmito gadu pārmaiņas Padomju Savienības sabiedrībā, visbiežāk atsaucas uz *pārbūvi* jeb *perestroiku*, taču būtu jāpārdomā, vai precīzāk to neraksturotu atsauce uz *atklātību*. Kā norāda britu politologs un vēsturnieks Ārčijs Brauns (*Brown*), “politiskās reformas Gorbačovam kļuva par svarīgākajām, daļēji tāpēc, ka viņš uzskatīja, ka bez tām ekonomiskās reformas būs nepaveicamas, taču arī tāpēc, ka viņam simpatisēja idejas par politisko liberalizāciju un demokrātiju” (Brown 2009, 490). Brauns uzskata, ka Gorbačova īstenotās reformas tieši *atklātības* dēļ koncentrējās uz viedokļu pluralitātes popularizēšanu un Komunistiskās partijas darbības izvērtēšanu. Tādējādi, uzskata Brauns, Gorbačovs varēja paļauties uz sabiedrības atbalstu reformām, ja un kad tādu nenodrošināja Komunistiskās partijas elite (sk. Brown 2009:507).

Brauns uzskata, ka šo iemeslu dēļ Padomju Savienībā 1989. gada beigās “*atklātība* vairs nebija īsti atšķirama no vārda brīvības” (Brown 2009, 494). No otras puses, Roberts Horvarts (*Horvarth*) norāda, ka Gorbačova izpratnē, vismaz 1985. gadā, kad viņš pieteica iecerētās reformas, “*atklātībai* nebija nekādas saistības ar vārda brīvību” (Horvarth 2005, 45). Ņemot vērā šos pretrunīgos apgalvojumus par *atklātības* jēgu un nozīmi, vēstules raidījumam “Labvakar, Latvija!” ļauj saprast, kā sabiedrība izprata *atklātības* nozīmi, tajā ietvertās tiesības un pienākumus. Kādas pensionāres vēstule atklāj, ko Padomju Savienības iedzīvotāji sagaidīja no *atklātības*, kaut gan vēstulē tā nav tieši pieminēta:

Es domāju, ka pašreiz svarīgi redzēt galveno mērķi, uz kuru katram cilvēkam iet. Bez šaubām, mums jāēd, lai izdzīvotu, arī lops neizdzīvos,

ANDRIS SAULĪTIS

ja neēdis. Bet mēs bez tam esam cilvēki. Tāpēc galvenais: mums jātiek ārā no gara tumsonības, no psiholoģijas, kas mums iedzīta no dzimšanas: no fiziskās izdzīvošanas, no padomju cilvēka morālā standarta psiholoģijas, no verga psiholoģijas [...]. Ja gribam sevi uzskatīt par cilvēkiem, ir jāsāk domāt, vērtēt, saprast. Mums jāsaņem daudzpusīga, dažādu viedokļu atspoguļota informācija par visu, kas notiek pasaulē. Mums jāzina viss un diskutējās, strīdos jāveido savs uzskats. Tikai brīvi domājoši cilvēki var veidot garīgi augsti attīstītu sabiedrību.

Vēstules rakstītāja nesaista *atklātību* ar sociālismu, bet gan uzsver informācijas apmaiņu un pieejamību. Līdz ar to ir iespējams argumentēt, ka *atklātība* sabiedrībā tika izprasta kā tiesības uz vārda brīvību un brīvu pieeju informācijai. Lai gan Gorbačovam *atklātība* bija domāta sociālisma attīstībai, Latvijas sabiedrība tajā saskatīja iespēju publiski runāt par tematiem, kuri nebija Komunistiskās partijas dienaskārtībā, t.sk., par deportācijām, okupāciju un represijām.

Daudzās vēstulēs raidījuma “Labvakar, Latvija!” veidotāji un citi žurnālisti tiek saukti par *atklātības* aizstāvjiem. “Es tiešām ceru, ka televīzija un prese (tas pilnībā atkarīgs no jūsu administrācijas un jūsu stipruma) turpinās sabiedrībai sniegt pilnīgu un objektīvu informāciju, jo bez tās mēs neesam spējīgi elpot,” uzskata kāds skatītājs. Savukārt kādā citā vēstulē tās autors retoriski vaicā: “Varbūt žurnālistiem ir tāds pats virsuzdevums kā juristiem — meklēt patiesību un aizstāvēt taisnību?” Šī ticība un uzticamība raidījumam “Labvakar, Latvija!” radīja sava veida personiskas attiecības starp trim raidījuma vadītājiem un tā skatītājiem. Daudzas no vēstulēm ir adresētas personīgi kādam no vai visiem trijiem žurnālistiem; vēstulēs rakstītais liecina, ka sveicieni papildināti ar dāvinājumiem — gan naudas, gan dažādu priekšmetu izskatā. “Jūs esat jauni, gudri, enerģiski un drosmīgi, latviski asi trāpīgi un taisnīgi. Ar nepacietību es gaidu kārtējo raidījumu. Es pateicos liktenim, ka man lemts piedzīvot šo laiku, kad jaunā paaudze palīdz nokratīt bailes un bezcerību, ka radusies paaudze, uz kuru var paļauties. Paldies Jums!” raidījumam raksta kāds bijušais politeslodzītāis. Tādējādi, kaut gan *atklātība* bija politiskās elites radīts termins un reforma “no augšas”, raidījumam sūtītās vēstules atklāj būtisku niansi par *atklātības* izpratni sabiedrībā. Tā uzskatīja,

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

ka visupirms medijiem, ne Komunistiskajai partijai ir virsuzdevums iedzīvināt šo *atklātību*, ar to saprotot un tā definējot vārda brīvību. Proti, mediju loma sabiedrības skatījumā neiekļāvās Maskavas definētajās *atklātības* robežās, tiem vajadzēja kļūt par patstāvīgu varas mehānismu, nevis tehnisku vienvirziena komunikācijas kanālu, caur kuru pārraidīt komunistisko propagandu.

Uzreiz gan jāpiebilst, ka vārda brīvības izpratne *atklātības* periodā mediju darbībā nenozīmēja viedokļu pluralitāti publiskajā telpā un objektivitāti žurnālistikā. Kā norādījusi Inta Brikše, Padomju Savienības uzsāktās reformas “bija autoritārisma liberalizācija, bet ne demokrātija” (Brikše 2005, 201). Mediju prakses atmodas laikā gan piedzīvoja būtiskas transformācijas, bet pastāvēja tendence “masu un organizācijas komunikācijas procesu pārveidē saglabāt komunikācijas koncentriskumu, veicināt tās vertikāli, cikliskumu un viļņveidīgumu [...]”. (Brikše 2005, 202). Un šajā kontekstā raidījums “Labvakar, Latvija!” ar visu to, ka “iezīmēja būtiskas pārmaiņas medija [Latvijas Televīzijas] tēmās un dialogā ar skatītāju”, turpināja “padomju žurnālistikas kultūru — ietekmēt, nevis informēt un sekmēt ticību, nevis prasīt faktus un kritiski izvērtēt argumentus” (Brikše 2005, 201; sk. arī Kruks & Čakars 2010). Proti, svarīgi apzināties, ka eksistē robežlīnija starp vēstulēs pausto ideālismu un pastāvošajām mediju praksēm Padomju Savienībā astoņdesmito gadu beigās, kur izpratne un realitāte par vārda brīvību acīm redzami bija atšķirīga no tās, ko sagaidīja sabiedrība, kā liecina vēstulēs paustie uzskati. Tāpat arī vēstulēs jānošķir tie autori, kuri aicina uz viedokļu daudzveidību un objektivitāti, un tie, kuri aicina noskaidrot un atklāt “patiesību” — tās nozīmei un izpratnei vēstulēs es pievērsos nākamajā nodaļā. Abos gadījumos šai jaunajai komunikatīvajai praksei, raidījuma skatītājam iesaistoties (iespējams, tikai šķietamā) dialogā ar mediju, bija svarīga nozīme, “lai sekmētu sabiedrības uzdrošināšanos publiski paust idejas un uzskatus” (Brikše 2005, 201). Vēstulēs paustie uzskati liecina, ka tam ir bijis vēl tālāks efekts, proti, sabiedrība *atklātībā* saskatīja demokratizācijas iespējas, kuras daudz tiešāk saistāmas ar vārda brīvību, ne tikai ar autoritāra režīma liberalizāciju.

ANDRIS SAULĪTIS

Izvērtējot *atklātības* izpratni un to, ko tas nozīmēja Padomju Latvijas sabiedrībai, vērts pieminēt antropologa Alekseja Jurčaka (*Юрчак/ Yurchak*) (2006) secinājumus par Padomju Savienības pēdējo paaudzi. Viņš uzskata, ka sistēmiskās izmaiņas pagājušā gadsimta astoņdesmitajos gados PSRS skāra diskursīvo līmeni. Jurčaks pauž viedokli, ka bez autoritatīvā partijas diskursa Padomju Savienībā ir pastāvējušas dažādas alternatīvas sociālās sfēras un dzīvesveidi. Taču tikai astoņdesmitajos autoritatīvais diskurss tika izaicināts un konfrontēts ar “publiskām diskusijām *par* autoritatīvo diskursu” (Yurchak 2006, 291). Jurčaka informatori, kurus viņš intervēja no pēdējās Padomju Savienības paaudzes vidus, šīs astoņdesmitajos gados notikušās izmaiņas raksturo kā “kaut ko neiedomājamu”, “apziņas lūzumu” vai “vispārēju šoku” (Yurchak 2006, 2). Līdzīgi arī “Labvakar, Latvija!” sūtīto vēstuļu autoriem ir grūti formulēt šo stāvokli, kurš tiek pārdzīvots ikdienā, bet vēl vairāk — katru pārraidi svētdienas vakarā. “Jūs, jaunie puīši, esat iekustinājuši mūsu latviešu sirdis un izraisījuši tik daudz emociju, ka tās nav iespējams nedz izteikt, nedz aprakstīt. Tās var tikai sajust skatoties un klausoties jūsu dzīvās pārraides. [...] Jūs esat gaismas nesēji, kuri bija nepieciešami jau vairākas desmitgades,” uzskata kādas vēstules autors. Cits raksta: “Katra “Labvakar” pārraide ir svētki — svētums. Skatoties mainās prieka, lepnuma, smeldzes sajūta un neiztieku arī bez asarām.” Daudzas no vēstulēm raidījumam sākas ar tam veltītiem pateicības vārdiem, kuros vēstīts par “Labvakar, Latvija!” milzīgo nozīmi, izmainot cilvēku un visas republikas dzīvi. “Man ir prieks, ka jūs esat pamodinājuši latviešu pārliecību, ka mēs varam publiski runāt par lietām, kuras mūs neapmierina, par kurām sāp sirds. Pārāk ilgi ir bijis klusums par to visu,” uzskata kādas vēstules autors.

Kas bija noklusētie pagātnes notikumi, kuri iepriekš publiski netika iztirzāti? Raksta nākamajā nodaļā es pievērsīšos šai noklusētajai pagātnei, kura caur vēstulēm raidījumā tika publiskota, lai kompromitētu Padomju Savienības morālās un legālās tiesības pārvaldīt Latvijas teritoriju.

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

Atmiņas, taisnība un oficiālā vēsture

Atklātības politikas rezultāts nebija vien atbalsts Gorbačova iecerētajām ekonomiskajām reformām vai pat intelektuāli un garīgi bagātāks padomju pilsonis. Vismaz tobrīd pastāvošās Padomju Latvijas iedzīvotājiem tā bija tikai stāsta viena daļa. *Atklātība* bija iespēja (atkārtoti) paust neatkarības atjaunošanas idejas un publiskajā diskursā iekļaut iepriekš noklusēto pagātņi par okupācijas režīma darbībām, un mediju dienaskārtībā “agrākā padomju vēstures naratīva dekonstrukcija kļuva par atklātības mērauklu” (Zelče 2005b, 252). Šajā nodaļā es ar vēstulju palīdzību pievērsīšos vēstures un pagātnes notikumu nozīmei un funkcijai *atklātības* periodā Padomju Latvijā, mēģinot atklāt, kā tas ietekmēja attiecības starp Komunistisko partiju un sabiedrību.

Deportācijas, piespiedu kolektivizācija un, plašāk runājot, Latvijas okupācija nebija daļa no Padomju Savienības oficiālās vēstures un tās “objektīvās patiesības” (sk. Yurchak 2006), kurā Latvijas pievienošanās PSRS skaidroja kā balstītu uz brīvprātību, kas izpaudusies kā komunistiskā revolūcija 1940. gadā. Vēstulēs raidījumam “Labvakar, Latvija!” skatītāji vairākkārt diskutē un atstāsta šos notikumus. “Redzēju un dzirdēju visus 1940. un 1941. gada notikumus. Es tos redzēju ne tādus, kādus tos cenšas atstāstīt vēsturnieki,” ir vienas šādas vēstules ievads. Bieži vēstules tiek sāktas un/vai noslēgtas ar deportāciju pieminēšanu. Daudzas no tām sākas ar personisko un ģimenes biogrāfiju izklāstu, turpinot ar attālāku radnieku likteņu izklāstu deportācijās un citās okupācijas varas izvērstajās represijās.

Man tajā laikā bija tikai desmit gadi, bet pietiekoši daudz, lai visu atcerētos. 1940. gada 17. jūnijā arī mūsu pilsētiņas mieru satricināja tanku rēkoņa. No Liepājas puses uz Jelgavu virzījās milzīga, pelēki noputējusi, tanku kolona. Neviens viņiem pretīm neskrēja, jo visi bija satraukti un nobijušies. Tikai pēc kādām piecām dienām pilsētā atkal parādījās bruņoti karavīri ar radiostacijām un sāka rīkoties. Nomainīja pilsētas vadību un sasauca mītiņu. Bariņš cilvēku aizgāja. Cits gāja aiz ziņkārības, cits aiz bailēm no bruņotajiem vīriem un arī tādi, kas gaidīja, ka nu viņiem visu iedos gatavu.

ANDRIS SAULĪTIS

Katra šāda vēstule bija kārtējā liecība par faktisko okupāciju, ne brīvprātīgo pievienošanos. Tās uzturēja un popularizēja alternatīvu vēsturisko naratīvu iepretim oficiālajai PSRS vēsturei.

Krievi okupēja Latviju, tā ir svēta patiesība. Toreiz, 1940. gadā, izgāja ielās nedaudzi (kas bija izlaisti no cietuma un sliņķi) un daudzi gāja ziņkārības pēc redzēt, kas notiek. To nu nekad par revolūciju nevar saukt. Īsta revolūcija bija Kalnu Karabahā un arī pie mums Latvijā 1988. gadā (dažādos datumos), bet, protams, bez panākumiem, jo mums nebija karaspēka atbalsta kā toreiz 1940. gadā, kad Latvijas valdībai tika uzstādīts ultimāts un pārspēks izrīkojās ar mūsu mazo valsti un tautu. Kur tad bija partija (taisnīgā un slavējamā), kas ļāva tā izrīkoties ar Latviju?

Daudzas no vēstulēm papildinātas ar vēstures, arhīva dokumentiem, kā arī avižu izgriezumiem, kuros “varbūt viens otrs fakts, kas minēts šajās atmiņās, Jūsu [raidījuma] darbā varētu noderēt”, kā arī reizēm nosaukti vēsturisko notikumu aculiecinieki un dalībnieki (leģionāri, amatpersonas, veterāni u.c.) līdz pat detalizētām mājas adresēm. Vēstulēs rakstīta arī dzeja, kura sacerēta gan nesen, gan arī Otrā pasaules kara laikā un izsūtījumā. Atmiņas kopā ar dokumentiem ceļoja uz raidījumu, kur fakti kopīgi ar personīgām atmiņām veidoja atšķirīgu pagātnei tagadnei.

Šis kolektīvais sabiedrības darbs, veidojot alternatīvu kolektīvo atmiņu, nebija bez grūtībām un šķēršļiem. Daži vēstuļu rakstītāji piekrita oficiālajai PSRS vēstures interpretācijai un kritizēja raidījuma mēģinājumus to apšaubīt. Tas lasāms arī kāda “Tēvijas kara invalīda” pārdomās un aicinājumā necilāt vēstures problemātiku:

Man ir tikai viens jautājums, ko mēs gribam ar panākt? [...] Kāpēc bija jāuzkurina tagad kaislības tās jaunatnes vidū, kas karu nav redzējušas? [...] Es piedalījos visās 1940. gada demonstrācijās un tādu kā es bija daudzi tūkstoši! Kāpēc es tāds kļuvu? [...] Laikrakstā “Jaunākās Ziņas” 1938. gadā bija ievietota fotogrāfija, kurā uzņemta daudzbērnu nabadzīga ģimene, kura gaida Ziemassvētku dāvanas. Tie bijām mēs! [...] Beidziet strīdēties par 1940. gadu! Neiznīciniet to

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

latviešu pašlepnumu, kas vienmēr bija uzticīgi taisnīgai lietai un kas atdeva savas galvas par šodienu.

Šādas vēstules, kuras kritizē raidījuma redakcionālo politiku, manā kolekcijā ir ļoti maz salīdzinājumā ar tām, kuras atbalsta raidījuma darbību vēstures izziņāšanā. Tomēr daudz svarīgāk par skaitu ir fakts, ka arī šajā vēstulē, kā visās, vēsture tiek interpretēta, salīdzinot personīgās atmiņas un “objektīvo patiesību”.

Tiek uzskatīts, ka okupācijas laika represijas, lielākoties deportācijas, pēc Otrā pasaules kara skāra 130 000—140 000 latviešu, kas veido aptuveni 10% no tālaika Latvijas iedzīvotājiem (Zelče 2005a, 15). Vēstulū autoriem šie pagātnes notikumi ir klātesoši tagadnē.

Man bija tikai 21 gads, kad tiku apcietināta un 13 gadus bija jāpavada izsūtījumā — badā, salā un pazemojumā. Mūs sauca par dzimtenes nodevējiem, fašistiem un visneiedomājamākajos lamu vārdos. Grūti pateikt, kā tas sāpēja. [...] Gribētos jums palīdzēt Jūsu meklējumos, lai izziņātu patiesību par tā laika notikumiem. Skumji ir, ka tie “varoņi”, kas mūs sita un spārdīja kājām, tagad slēpjas un klusē.

Kolektīvajām atmiņām neatņemamas bija kolektīvās ciešanas, kuras izraisīja šīs atmiņas un pastāvēja tagadnē. Ciešanu publiska komunikācija un vēlāk arī publiska komemorācija (sk. Kaprāns u.c. 2012) raksturīga ne tikai Latvijas sabiedrībai, bet kopumā visai Austrumeiropai, kur tā astoņdesmito gadu beigās veidoja pamatu un vilkmi demokratizācijas procesiem (sk. Klumbyte 2003; Sherlock 2007; Smith 1996; Verdery 1996). Ņemot vērā šo ciešanu diskursa klātesamību vēstulēs, vēl jo vairāk ir redzams, ka katra vēstule raidījumam “Labvakar, Latvija!” nav atsevišķu biogrāfiju šķembas, bet gan daļa no lielas mozaikas, kas veidoja pamatu neatkarības atjaunošanas kustībai kopīgi ar citiem nozīmīgiem politiskiem un ekonomiskiem notikumiem tobrīd. Šādā perspektīvā skatot vēstules, tajās uzdotie jautājumi kļūst par apgalvojumiem un apsūdzībām; apgalvojumi kļūst par prasījumiem un pretenzijām, lai pārmainītu pastāvošās varas struktūras un esošos (dis)balansus tajās.

Tieši apvainojumi, aizvainojumi un personīgās liecības padara atmiņas daudznozīmīgas, norāda Maikls Lambeks (*Lambek*) un Pols

ANDRIS SAULĪTIS

Antze (*Antze*). “Atmiņas ne tikai ilustrē personas saikni ar pagātņi, bet arī novieto to specifiskā referencē attiecībā pret pagātņi,” viņi uzsver (Lambek and Antze 1996, xxv). Šīs references balstās uz noteiktām telpiskām un laika jeb temporālām attiecībām. Raidījuma “Labvakar, Latvija!” vēstules ļauj aptvert šīs dimensijas, kuras spēcīgi deformēja okupācijas vara, bet satricināja tautas pretošanās kustība. Ņemot vērā, ka kopš okupācijas sākuma Padomju Savienībā daudzi notikumi netika publiski apspriesti un pieminēti, valodā radās metafora, kura izmantota daudzās vēstulēs: “baltie plankumi” vai, retāk, “melnie caurumi”. Tās bija atsauces uz pagātnes notikumiem un dokumentiem, kuri gulēja vēstures arhīvos, bet nekad neparādījās vēstures grāmatās un netika apspriesti skolās: leģionāri, okupācija, deportācijas, Litenes traģēdija, kurā 1940. gadā iznīcināja Latvijas armijas virsniecību, un daudzi citi notikumi. “Baltie plankumi” bija imagināra metafora kādai hipotētiskai Latvijas vēstures grāmatai, kurā kļūšanās un piespiedu aizmiršanas dēļ palikušas baltas lapas. Atmiņu un aculiecinieku uzdevums bija aizpildīt šīs tukšās lapas ar saviem stāstiem. “Vēstures sarežģīto problēmu, neseno “balto plankumu” izvērtējums — tas ir mūsu zemes vēsturnieku, arī mūsu, uzdevums,” uzsvērts vēstulē, kuru parakstījuši kādas augstskolas sešpadsmit profesori. Viņi vēstuli noslēdz ar vārdiem: “Šodien slūžas ir atvērušās. Ir jānoplūdina visi pagātnes, sevišķi staļinisma, brežņevisma netīrumi, lai attīrītu arī vēstures zinātņi. Tam nepieciešams laiks, visu dokumentu pieejamība, godīgs pētniecisks darbs un domu apmaiņas brīvība.”

“Baltie plankumi” nav nezināmas vai neizpētītas teritorijas. Tie ir piepildīti ar zināmu informāciju, bet nav pieejami un aplēpti zem politiskiem “netīrumiem”, kā minēts iepriekšminētajā citātā. Arī kāda vēstule, kura vēstī par notikumiem 1939.—1940. gadā, sākas ar novērojumu, ka “nopietns vēsturnieku uzdevums visu izpētīt un aizpildīt mūsu vēstures “Baltos plankumus” vēl nebūt nav galā”.

Šādi plankumi atradās viscaur Latvijā. Tie gulst visapkārt un ir fiziski atrodami, kā liecina kāda lasītāja ielūgums raidījumam: “Ja iegriežaties Tukumā, varu pieteikties par gidu TV darbiniekiem, jo milzīgi daudz vēl šeit ir melni caurumi apkārtējā vidē un sadzīvē, kā caurumi debesīs.” Arī šajā gadījumā “melnie caurumi” ir telpisks

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

apzīmējums vēsturiskiem notikumiem, par kuru liecības slēpj apkārtnē. Vēsturniece Vita Zelče pērnā gadsimta astoņdesmitos gadus Latvijā raksturo kā “padomju vēstures kritikas un atmakošanas, “balto plankumu” aizpildīšanas un latviešu pašvēstures radīšanas” laiku (Zelče 2011, 133). Metafora “baltie plankumi” līdz pat mūsdienām ir saglabājusies gan akadēmiskajā literatūrā, gan sabiedrībā. Tā raksturo telpiski vēsturisko izjūtu, ar kuru latvieši dzīvoja okupācijas periodā un no kā cilvēki padomju sistēmā centās izrauties.

Daudzas no vēstulēm, kuras piemin “baltos plankumus” vai “melnos caurumus” vienlaicīgi arī pieprasa atklāt patiesību. “Patiesība” ir bieži izmantots vārds vēstulēs, dažās no tām rakstīts ar lielo burtu. Patiesība jeb fakti ir vienmēr pastāvējuši un bijuši zināmi gan vēstulju autoriem, gan arī Padomju Savienības politiskajai elitei (sk. Sherlock 2007), bet tie ilgu laiku netika atklāti no pirmo puses un pastāvīgi tika noliegti no pēdējiem. Padomju savienībā “Patiesība” piederēja Komunistiskajai partijai un tās autoritatīvajam diskursam. “Baltie plankumi” un “melnie caurumi” ir nevēlama, bet neiztrūkstoša šīs “objektīvās patiesības” sastāvdaļa. Jurčaks norāda, ka 1987. gadā visas publikācijas un raidījumi Padomju Savienībā vairs nefunkcionēja šīs “objektīvās patiesības” konstrukcijas ietvaros: “Tie atjaunoja publisku metakomentāru par autoritatīvo diskursu, radot iespēju apšaubīt pašus principus, pēc kuriem šis diskurss ikdienā funkcionēja” (Yurchak 2006, 292). Kad vēstulju autori minēja “baltos plankumus” vai “melnos caurumus”, viņi kritizēja pastāvošo “objektīvo patiesību”, kura viņu skatījumā bija nepilnīga un daļēja, bet ne nepatiesa. Kā viens no vēstulju autoriem raksta, “sauciet kā gribat šo notikumu [par Sarkanās Armijas ienākšanu Latvijas teritorijā], bet patiesībā tā bija okupācijas vara. Vēsturnieki baidās pateikt patiesību, it kā nu kaut kas mainīsies!” Patiesība eksistēja; *atklātība* bija iespēja izgaismot ačgārno šķietamību par tās pilnīgumu. Tāpat tā deva iespēju publiski pārbaudīt, vai “objektīvā patiesība”, kuru pārvaldīja Komunistiskā partija, joprojām var tikt uzskatīta par Patiesību pēc tam, kad tā ir konfrontēta ar vēstulēs minētajiem faktiem. Vēstules atklāj cīņu, kura norisinās, lai aizvietotu “objektīvo patiesību” ar “pilnīgu patiesību”, kurā nebūtu “balto plankumu” vai “melno caurumu”:

ANDRIS SAULĪTIS

Diemžēl visu aculiecinieku paustais viedoklis ir praktiski pretstatā līdz šim paustajam oficiālajam viedoklim. Es domāju tā: atļausim politiķiem, vēsturniekiem, filozofiem attīstīt savas teorijas pēc saviem kritērijiem — ir vai nav bijusi revolūcija Latvijā, bet uzklausīsim arī tautas viedokli. Šobrīd Latvijā vēl ir dzīvi pietiekoši daudz cilvēki, kuri 1940. gadā bija vismaz 16 gadus veci — tātad varēja spriest par Ulmaņa valdības popularitāti, tautas neapmierinātību utt.

Tomēr šajā vēstulju autoru iedomātajā “pilnīgajā patiesībā” vieta ir tikai noteiktiem vēsturiskiem notikumiem: deportācijām, okupācijai un Otrajam pasaules karam. No tā secināms, ka vēsturei raidījuma “Labvakar, Latvija!” sūtītajās vēstulēs ir ģeoloģiska funkcija, lietojot Mišela Fuko (*Foucault*) (1984 [1971]) terminoloģiju. Tā ir tādas vēstures konstruēšana, kuras uzdevums nav “izzināt mūsu izcelšanās krustpunktus, mājupceļu, pa kuru metafiziķi sola atgriešanos; tā cenšas izcelt visus pārrāvumus, kuri ir šajā ceļā” (Foucault 1984, 162). Tādējādi “pilnīgā patiesība”, kurai bija jāaizvieto “objektīvā patiesība”, bija selektīva konstrukcija ar mērķi izaicināt un diskreditēt hegemonisko un represīvo režīmu, precīzāk, okupāciju. Taču tās konstruēšanas pamati nebūt nebija atšķirīgi no tās vēstures konstrukcijas, kuru izplatīja Komunistiskā partija un tās oficiālie ideologi uz “objektīvās patiesības” platformas bāzes.

Tomēr šīs divas konfrontējošajās vēstures notikumu interpretācijas izmantoja atšķirīgus avotus. Padomju vēsturnieki tika kritizēti par atbalstu oficiālajai PSRS vēsturei, jo tā nesakrita ar vēstulēs minētajiem stāstiem un liecībām. Sadursme starp aculiecinieku un vēsturnieku teikto atspoguļojas vairākās vēstulēs. “Vēsturnieki jau var ēzeli pārkrāsot par zebri, bet tādēļ ēzelis jau nepārstās būt ēzelis. Tauta taču to zina,” uzsver vēstules autors. Kāds cits autors norāda, ka oficiālā vēsture ir safabricēta, salīdzinot to ar savu pieredzi un zināšanām: “Prasiet mums, kas esam paši visu redzējuši un piedzīvojuši, tādiem, kam pāri 60 un vecākiem. Vai varbūt daudziem patīk nogaidīt, ka mēs tie vecie būsim nomiruši, tad atkal varēs uzrakstīt melu vēsturi, tad nebūs, kas varēs apliecināt patiesību.” Vēstulju tonis un saturs norāda, ka sabiedrība vēlējās piedalīties diskusijās par pagātnes notikumiem, turklāt tas bija jādara nekavējoties, kamēr aculiecinieki vēl

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

nav aizgājuši aizsaulē, jo tieši citu un paša piedzīvotais ir spēcīgākais arguments pret Padomju Savienības vēstures konstrukcijām: “Man ir tiesības teikt īsto Patiesību un vienīgo patiesību — kamēr es neesmu miris, es esmu dzīvs!”

Vēstules kritizēja vēsturniekus kā nespējīgus atklāt patiesību, rakstītāji ilustrēja viņus kā kurlus pret aculieciniekiem brīdī, kad “vēsture kliedz”. Žurnālists un rakstnieks Mavriks Vulfsons bija pirmais, kurš publiski atklāja un aizstāvēja viedokli, ka Latvija 1940. gadā tika okupēta, un publiski atzina Molotova—Ribentropa pakta slepeno protokolu eksistenci. Viņa runa Radošo Savienību plēnumā 1988. gada 2. jūnijā saņēma lielu atzinību vēstulēs, kurās atkārtoti parādās patiesības jēdziens. “Šobrīd ir daudz diskusiju [par notikumiem Latvijā ap 1940. gadu — A. S.], bet maz patiesības ir pateikts. Vienīgi politiskais komentētājs Vulfsons, lai gan ložņāja apkārt patiesībai ilgu laiku (jo bija nobijies par savu drošību) beigās pateica taisnību,” uzskata kādas vēstules autors.

Epilogs: pazaudētās vēstules

1993. gadā Latvijas Televīzija pārraidīja pēdējo “Labvakar, Latvija!” raidījumu. Tā pamatuzdevums bija sasniegts: tas atspoguļoja un atbalstīja Trešās atmodas kustību, tai skaitā, galvenās politiskās organizācijas Latvijas Tautas fronte dibināšanu 1988. gadā, 1991. gada janvāra barikādes, kā arī pārraidīja sižetus, intervijas un diskusijas par vēsturi, vidi, ārpolitiku un ekonomiku u.c. tematiem (Prancāne 2012), tajā pašā laikā saglabājot galveno fokusu uz neatkarības atjaunošanas kustību Baltijas valstīs (Kruks & Čakars 2010).

Neatkarības atjaunošana 1991. gadā ieviesa vairākas kardinālas pārmaiņas Latvijas sabiedrībā un ekonomikā, kas skāra arī Latvijas Televīziju. Privatizācijas rezultātā un citu ekonomisko reformu rezultātā ne tikai lielākā daļa vēstuļu ir zudušas (Gusarova 2011), bet pati pārraide vairs nav Latvijas Televīzijas īpašums, t.i., tas nepieder valstij, bet gan privātai institūcijai. Tā rezultātā pat raidījuma ieraksti nav brīvi pieejami.

ANDRIS SAULĪTIS

Sajūta, ka nesen atjaunotās brīvvalsts arhīvs un līdz ar to visas nesen publicētās un pieejamās atmiņas ir apdraudētas, tiek vēstīta arī lasītāju vēstulēs, kuras raidījumam adresētas deviņdesmito gadu sākumā:

Pēc 26. oktobra “Labvakar” noskatīšanās 31. oktobrī es devos uz Rīgu, lai arhīvā Kr. Valdemāra 110 vai nu dabūtu manam brālēnam Jānim Ziedam vajadzīgo dokumentu par viņa uzturēšanos filtrācijas nometnē un līdz ar to izziņu par viņa leģionāra laiku, lai saņemtu Igaunijas valsts piemaksu 2. Pasaules kara cīnītājiem (viņš pēc kara palika Igaunijā, jo baidījās atgriezties Latvijā), taču tur kā labākajos sovjetisma laikos — padomju milicis priekšā — tiesa gan — ar puisī, kurš manu latviešu mēli tulkoja krieviski. Atbilde, kuru saņēmu — arhīvs slēgts, novembra sākumā to no Kr. Valdemāra ielas izvedīs. Kur? — nezinām. Nezinām un viss. [...] Kāpēc Jums par to rakstu — lūgums: neizlaist no acīm šo latviešiem tik svarīgo arhīvu. Jo, kā tas puisis teica — te nāk un nāk cilvēki, kas interesējas par leģionāriem. Var gādīties, ka šo arhīvu atkal kaut kur noslēpj, un mēs tā arī nekad neko par saviem piederīgajiem neuzzināsim. Tā kā nevaru izdomāt, pie kā ar šo jautājumu griezties, rakstu Jums, jo no Jūsu raidījuma saņēmu pirmo un pagaidām vienīgo informāciju par šāda arhīva esamību.

Raidījuma skatītāji ticēja, ka “Labvakar, Latvija!” ir spēks nosargāt latviešu atmiņas un valsts arhīvu. Diemžēl paša raidījuma arhīvs ir neglābjami zudis. Divas vēstuļu kastes, kuras es saņēmu no Jurjana, ir vien maza daļa no tā, ko raidījums tā piecu gadu pastāvēšanas laikā saņēma. Vēstures naratīvs un kopaina, kuru radīja vēstules, pazuda aritmiskajā laika un telpas plūdumā, kuru apzīmē kā pārejas laiku. Diemžēl, ne viss šajā pārejā spēj saglabāties un noturēties.

Tomēr tā ir liela veiksmē un pat brīnums, ka vairāk nekā pēc 20 gadiem manās rokās nonāca šīs vēstules. To daudzums ir pietiekams, lai varētu spriest par pretošanās kustību PSRS norieta laikā un *atklātības* politiku, kā to saprata un īstenoja Latvijā. Tematika un problemātika, kura skarta vēstulēs, neaprobežojas tikai ar vēstures jautājumiem, kas apskatīti šajā rakstā. Vēl vairāk, tobrīd to uzdevums bija sasniegt ģeogrāfiski un politiski daudz tālākus adresātus

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

par raidījuma “Labvakar, Latvija!” veidotājiem, kas kopīgiem spēkiem izdevās. Analizējot 1991. gada notikumus, kad Gorbačovs mēģināja gāzt separātiskās Baltijas valstu vadības, politologs un starptautisko attiecību pētnieks Tomass Šerloks norāda (*Sherlock*), ka “Baltijas nacionālisms izdzīvoja šo bīstamo periodu lielā mērā tāpēc, ka padomju oficiālie mīti par tās [leģitīmo un morālo] varu bija diskreditēti viscaur Padomju Savienībā, tos aizvietojo ar dziļi iesakņotiem vēstures aizvainojumiem un jauniem nacionāliem mītiem” (*Sherlock* 2007, 148).

Jāuzsver, ka šie mīti tika radīti komunikatīvās atmiņas ietvaros un ar tās palīdzību, popularizējot, atkārtojot un pieminot okupācijas nodarījumus. Tas liek izvērtēt komunikatīvās atmiņas saistību un nozīmi identitātes veidošanā un transformēšanā. Neapšaubāmi, brīdī, kad sabiedrībai ir nepieciešamība vai radusies iespēja konceptualizēt pagātņi un popularizēt alternatīvu vēstures naratīvu, komunikatīvā atmiņa ir svarīga un dominējoša, kamēr nepastāv institūcijas un atmiņu vietas (pieminekļi, piemiņu vietas u.c.) vēl tikai top. No otras puses, tās spēkildze, kā jau iepriekš norādīju, atsaucoties uz Jana un Aleidas Asmaņu konceptuālo dalījumu komunikatīvajā un kultūras atmiņā (*Assmann* 2001 [1988]), ir stipri ierobežota. Ciešanu un viktimizācijas diskurss, kurš caurda atmiņu slāņus atmodas laikā (*Zelče* 2005b, 266), kā arī padomju varas nosodījums atmiņu stāstos nākamajos gadu desmitos palēnām izplēnēja (sk. *Mārtiņa Kaprāna rakstu šajā krājumā*). Kad komunikatīvā atmiņa bija izpildījusi savu funkciju un radījusi pamatu kultūras atmiņai, to pārņēma atjaunotā valsts, kura jaunradīto politiskās atmiņas mitoloģiju attīstīja, pilnveidoja un pārmainīja (*Kaprāns*, 2014).

Tādējādi raidījumam “Labvakar, Latvija!” adresētās vēstules ļauj ielūkoties šo mītu tapšanas un institucionalizācijas pirmssākumos. Tas ir iedarināts epistolārajās praksēs, kurām ir potenciāls pārveidot apkārtējo pasauli, izmantojot un pieredzot vēsturi, kā arī to savērpjot kopā ar sentimentiem un ikdienas pieredzi un ideoloģiskajiem uzslāņojumiem. No vēstuļu skatpunkta raugoties, vēsture ir tagadne tik-tāl, ciktāl atmiņas ir dzīvotspējīgas burtiskā nozīmē: spējīgas uzturēt dzīvus ideālus, mērķus un nākotni.

ANDRIS SAULĪTIS

Bibliogrāfija

- Assmann, J. 1995 [1988]. "Collective Memory and Cultural Identity." *Cultural History/Cultural Studies*, Spring-Summer. 125—133.
- Barthes, R. 1977 [1971]. *From Work to Text*. <http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Barthes-FromWorktoText.html> (Sk.: 2013.02.XII)
- Brikše, I. 2005. Publiskās sfēras demokratizācijas iespējas: Perestroika un glasnostj aspekts Latvijā. No: *Latvijas Universitātes raksti*. 683. sēj.: *Komunikācija. Kultūras un vēstures diskurss*. Red. Brikše, I. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 192—209.
- Brown, A. 2009. *The Rise and Fall of Communism*. New York: Harper Collins.
- Brown, R. and J. Kulik. 1977. "Flashbulb memories." *Cognition*, 5: 73—99.
- Cohn, B. S. 1987. *An anthropologist among the historians and other essays*. Delhi, New York: Oxford University Press.
- Comaroff, J., and J. Comaroff. 1992. *Ethnography And The Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Derrida, J. 1998. *Archive Fever: A Freudian Impression*. University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1950. "Social Anthropology: Past and Present, The Marrett Lecture". *Man* 50: 118—124.
- Derrida, J. 2005. *Paper Machine*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1950. "Social Anthropology: Past and Present, The Marrett Lecture" *Man* 50: 118—124.
- Foucault, M., 1984 [1971]. Nietzsche, Genealogy, History. In: *The Foucault Reader*. Ed. Rabinow, P. New York: Pantheon Books. 76—100.
- Gusarova, A. 2011. *Raidījums "Labvakar, Latvija!" (1988—1991) kā latviešu trešās atmodas ikona: vēsturiskās recepcijas pieeja*. *Bakalaura darbs*. Rīga: Latvijas Universitāte.
- Horvath, R. 2005. *The Legacy of Soviet Dissent Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*. London, New York: Routledge.
- Kaprāns, M. 2014. Latvijas politiskā atmiņa: nacionālās un transnacionālās dimensijas. No: *Nācijas hronikas: Latvija 2014 debates*. Red. Daija P., D. Hanovs, un I. Jansone. Ogre: Avens un partneri. 41—60.
- Kaprāns, M., O. Procevska, L. Uzule un A. Saulītis. 2012. *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā. Atmiņu politika un publiskā telpa*. Rīga: Mansards.
- Klumbyte, N. 2003. "Ethnographic Note on Nation: Narratives and Symbols of the Early Post-socialist Nationalism in Lithuania." *Dialectical Anthropology* 27(3/4): 279—295.

Komunikatīvā atmiņa, vēsturiskā iztēle

- Kopytoff, I. 1986. *Cultural Biography of Things*. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Ed. Appadurai, A. Cambridge: Cambridge University Press. 64—91.
- Kruks, S. un J. Čakars. 2010. “Agency, awakening, and the audiovisual: Developments in late-Soviet Latvian Broadcasting.” *Central European Journal of Communication*. 1(4): 55—56.
- Lambek, M. and P. Antze. 1996. Introduction. In: *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. Eds. Lambek, M. and P. Antze. London: Routledge. xi—xxxviii.
- Livshin, A. J., I. B. Orlov i O. V. Hlebnjuk. 2002. *Pisma vo vlast: 1928—1939: zjavalenija, zhaloby, donosy, pisma v gosudarstvennye struktury i sovetskim vozhdjam*. Moskva: ROSSPEN.
- Livshin, A. i I. B. Orlov, sost. 1998. *Pisma vo vlast: 1917—1927: zjavalenija, zhaloby, donosy, pisma v gosudarstvennye struktury i sovetskim vozhdjam*. Moskva: ROSSPEN.
- Oushakine, S. A. 2001. “The Terrifying Mimicry of Samizdat”. *Public Culture*, 13(2): 191—214.
- Prancāne, L. 2012. *LTV raidījuma “Labvakar, Latvija!” dienaskārtības un rāmējuma analīze (1991)*. *Bakalaura darbs*. Rīga: Latvijas Universitāte.
- Rose, N. 1996. Governing “Advanced” Liberal Democracies. In: Barry, A., T. Osborne and N. Rose. *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sherlock, T. 2007. *Historical Narratives in Soviet and PostSoviet Space: Destroying Settled Pasts, Creating Uncertain Futures*. Gordonsville: Palgrave Macmillan.
- Skultans, V. 1998. *The testimony of lives?: narrative and memory in post-Soviet Latvia*. London, New York: Routledge.
- Smith, K. 1996. *Remembering Stalin’s Victims: Popular Memory and the End of the USSR*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Verdery, K. 1996. *What was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Yurchak, A. 2006. *Everything was Forever, Until it was no More: the Last Soviet Generation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zeitlyn, D. 2012. “Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates”. *Annual Review of Anthropology*, 41(1), 461—480.
- Zelče, V. 2005a. Par dažām (iz)dzīvošanas praksēm pēckara Latvijā [Strategies of Life and Survival in Post-War Latvia]. No: *Agora 3: Pēckara Latvijas cilvēklaiktēpa — staļinisms [Latvia’s Human, Time and Space*

ANDRIS SAULĪTIS

in the Aftermath of War and Stalinism]. Red. Zelče, V. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 14—36.

Zelče, V. 2005b. Vēsture perestroikas redakcijā un Latvijas okupācijas jēdziens: 1988. gads. No: *Latvijas Universitātes raksti. 683. sēj.: Komunikācija. Kultūras un vēstures diskurss*. Red. Brikše, I. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds. 248—269.

Zelče, V. 2011. Latviešu leģiona atmiņa un piemiņas dienas Latvijā sākotne. No: *Karojošā piemiņa: 16. marts un 9. maijs*. Red. Mužnieks, N. un V. Zelče. Rīga: Zinātne. 124—144.

Žižek, S. 1993. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press.

Par krājuma rakstu autoriem

Deniss Hanovs ir ieguvis humanitāro zinātņu doktora grādu. Kopš 2004. gada Rīgas Stradiņa universitātes Komunikācijas katedras docētājs, kopš 2012. gada — profesors komunikācijas zinātnē. D. Hanova zinātnisko interešu lauks aptver starpkultūru komunikāciju, ideju vēsturi, nacionālismu un medijus 19. gadsimtā. Hanovs ir vairāk nekā 70 zinātnisku publikāciju autors vai līdzautors, to vidū monogrāfijām “Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā. 1934—1940” (2012; kopā ar V. Tēraudkalnu) un “Eiropas aristokrātijas kultūra 17.—19. gadsimtā” (2013).

Gustavs Strenga ir ieguvis doktora grādu vēsturē, aizstāvot disertāciju “Atceroties mirušos. Mirušo piemiņa vēlo viduslaiku Livonijā” Karalienes Mērijas Londonas universitātē. Viņa pētniecisko interešu lokā ir atmiņu kultūras viduslaikos, vēlo viduslaiku un reformācijas laika sociālā vēsture, kā arī grāmatniecības vēsture.

Pauls Daija ir ieguvis filoloģijas doktora grādu. Viņš ir studējis literatūrziņātni Latvijas Universitātē un Freiburgas Universitātē. Pašlaik P. Daija ir LU Literatūras, folkloras un mākslas institūta pētnieks, vienlaikus humanitāro zinātņu žurnāla “Letonica” galvenais redaktors. Pētnieciskās intereses: latviešu literatūras vēsture 18.—19. gadsimtā, apgaismības kultūra, vācbaltiešu un latviešu vēsturiskās attiecības, literatūras sociālā vēsture un kultūras apmaiņa. Monogrāfijas “Apgaismība un kultūrpārnese: latviešu laicīgās literatūras tapšana” (2013) autors.

Mārtiņš Mintauris ir ieguvis doktora grādu vēsturē. Ir Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes docents, vairāk nekā 20 akadēmisku publikāciju autors. Zinātniskās intereses: Latvijas kultūras mantojuma izpētes

Par krājuma rakstu autoriem

un aizsardzības vēsture, arhitektūras pieminekļu sociālā nozīme un interpretācija 19. un 20. gadsimtā, muzeju darba teorija un prakse.

Mārtiņam Kaprānam ir doktora grāds komunikācijas zinātnē. M. Kaprāns ir Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks, Nacionālās identitātes, pilsoniskās sabiedrības un integrācijas politikas pamatnostādņu īstenošanas uzraudzības padomes loceklis un Speciālās starpdisciplinārās komisijas VDK dokumentu zinātniskai izpētei loceklis. M. Kaprāns ir vairāk nekā 30 zinātnisko publikāciju autors un divu monogrāfiju līdzautors. Pētnieciskās intereses: vēstures politika, atmiņu diskursi un transnacionālās identitātes.

Andris Saulītis ir ieguvis maģistra grādu sociālajā antropoloģijā Rīgas Stradiņa universitātē un Jaunās Skolas universitātē Ņujorkā. Viņa pētnieciskās intereses saistītas ar sociālo atmiņu, kā arī sociālekonomiku un migrāciju. Šobrīd turpina socioloģijas studijas Eiropas Universitātes institūta (Florence) Politisko un sociālo zinātņu nodaļas doktorantūrā.

Summaries

Deniss Hanovs

Collective Memories in European Cultural Space: the Potential for Conflicts and Inclusion

The article deals with the history of politics of collective memories in European cultural space. The author suggests that collective memories have been a tool for creating collective identities throughout the history of European culture. Cultural identities, based on the content of collective reflections on the experience of the community, are linked to the basic functions of culture as a set of beliefs, traditions, rituals and memories. The author has analysed culture according to the concept of culture proposed by sociologist Zygmunt Bauman, who has used the metaphor of culture as a garden, which symbolizes a space of selective activities for explaining and legitimizing collective belongings. It goes along with the set of principles for exclusion of individuals and groups from various political discourses as 'plants', which do not belong to the space of the cultivated cultural garden. Among various elements of belonging, the experience of collective past and its interpretation in political discourses has shaped the history of European interpretation of memories — the otherness of a person or a community has been shaped along the boundaries of cultural memory.

The author also examines the history of collective memories as the potential for inclusion and conflicts, which are based on various essentialism-shaped tools, such as ethnicity, territory, religion or gender. As examples different literary works, including oral sources, have been selected for the analysis of mnemonic trends in political discourses within the political, regional and cultural abstraction called European cultural space: epic tales by Homer *Iliad* and *Odyssey*, Greek tragedy trilogy *Oresteia* by Aeschylus,

Summaries

Antigone by Sophocles, etc. Analysis of the texts is aimed at clarifying a vital element of the politics of collective memory such as the potential to assist in the development of collective identities, based on the construction of the past. Mnemonic activities are collective constructions — this thesis has been further illustrated by an overview of the politics of memory in the 20th century, starting from the remembrance politics of the fallen soldiers after WWI and continuing these practices during the interwar authoritarian and totalitarian regimes, which reshaped collective memories of the post-war societies in Eastern and Central Europe (the Nazi and Soviet regimes have been chosen as case studies).

As regards the situation in Latvia, the mnemonic politics of the authoritarian regime has prepared various tools for the shift of mnemonic contents towards the new regime introduced by the occupation power since June 1940.

An important issue of current Latvian politics of memory and integration is the mnemonic politics in current Russia, which since 2000 has been constantly losing capacities for alternative memory discourses and the importance of independent civic society in memory debates is shrinking rapidly. At the same time, the phenomenon of the Great Fatherland War (1941—1945) has since the beginning of the century become the myth of the origin of the post-Soviet Russia. This interpretation of WWII and its results for the former Soviet space is vital for shaping the memory politics in Latvia, where the official memory politics produces the message shaped by the collective experience of the ethnic majority and is offered for the public discourse on ethnic minorities and their place in Latvia. One of the major challenges for Latvian society is to create a space of consensus on the memory contents and mnemonic rituals, not ignoring the plurality of participants and their interpretations of the past of Latvia in the 20th century.

As mnemonic processes take place in the ever-changing political discourse of the present, the politics of memory may be freed from seemingly stable and unchanged space of the past events (quoting Shakespeare's Richard III, "what is done can't be undone") by introducing a changing political context of the present. Concentration on the space of remembering can allow introducing new stakeholders of the discourse on collective memories, supporting the pluralistic consensus on the past.

Summaries

*Gustavs Strenga***Remembering the Fallen Brothers: The Remembrance of the Brethren Killed in Livonia and the Collective Memory of the Teutonic Order during the late Middle Ages**

Wars and military conflicts have been repetitive occurrences during the history of humanity, and when conflicts come to an end, they always leave behind those, who have fallen during battles, as well as memories commemorating them. It is an essential question how different groups remember their members killed during the conflicts and what role this remembrance plays in the formation and shaping of their identities. The commemoration of the fallen forms an essential part of every group's commemorative culture.

This article is divided into two parts. The first part explains medieval *memoria* — the commemoration of the dead — as a form of collective memory. One of the main objectives of this article is to show *memoria* as a religious, social, political and cultural phenomenon that has influenced every sphere of life. Ideas and concepts of the German medievalist Otto Gerhard Oexle form the core of this theoretical sketch. The second part of the article consists of a case study focusing on the late medieval collective memory of the Teutonic Order and the commemoration of its brethren who were killed during the Christianization of Livonia in the 13th century. This investigation is focused on the question how memories of the Order's Livonian experiences were transferred to the Order's institutions in the Holy Roman Empire and how these memories were sustained during the late Middle Ages. The author argues that one particular episode of the Order's history — the defeat at Durbe (1260) — was *lieu de mémoire* of the Teutonic Order as a cooperation, not only of its regional structure — the Livonian branch. The author has illuminated how the memories of the defeat at Durbe and of the brethren killed there have been recorded, transferred and also recollected during the late Middle Ages in the Imperial bailiwicks of the Order.

*Pauls Daija***History and Memory in the Popular Enlightenment Literature: Calendars in Courland and Livonia (1762—1822)**

The movement of *Volksaufklärung* (Popular Enlightenment) originated in Germany during the 18th century and developed a popularization of Enlightenment ideas through educational literature oriented to unenlightened

Summaries

peasants. In this article, Latvian calendars published during the Popular Enlightenment period (from the mid-18th century to the early 19th century) have been analysed by focusing on the narratives of history. With some exceptions, a calendar was the only medium of the Popular Enlightenment literature to cover the topics of history. During the time, when Latvian secular written culture emerged, historical narratives served a double role being both educational texts, which widened readers' intellectual horizon, and ideological instruments providing interpretations of Latvian—German historical relationship. Several myths in Latvian historical memory were created during the 18th century, among them the linking of the Crusades and Christianization with the serfdom. Accounts of Latvian history published in the calendars demonstrate an attitude towards the local peasant culture in terms of their history and can be approached from three levels: (1) different interpretations of the legend of Christianization and the Crusades; (2) as an encounter between peasants' memory and the institutionalized memory; (3) as a transfer from the Baltic German history discourse to the Popular Enlightenment literature. It has been argued in the article that accounts of history provide not only knowledge about the past, but encourages the understanding of historicity in the peasant worldview. The accounts of history forego several phases — from the history of region in the mid-18th century to the history of Latvians as an ethnic group in the early 19th century. This transmission has been possible because of the influence from the Moravian Church writings and the radical wing of the Baltic Enlightenment discourse (mostly related to works by Garlieb Merkel and others). Hence, it is possible to observe different and conflicting narratives in published, oral and handwritten accounts of history during the late 18th and early 19th century, which shows Latvian and German historical relationship as both paternalistic/idyllic relationship and a relationship between rebels and victims (Latvians and Germans tend to switch places in the latter scenario, according to the point of view of the narrator).

Mārtiņš Mintaus
**Monuments and Memory: The Cultural Heritage
of the Soviet Period in Latvia**

Cultural memory as a kind of mental construction comprises interpretations of the past adapted to various historical narratives. The construction of cultural memory includes a set of themes and stories, as well as a selection of heritage objects linked to the collective image of the past shared in the

Summaries

social milieu. Such commemoration objects as historical buildings and monuments play a crucial role in the creation of cultural memory. The very definition of the cultural heritage imposes an ideological understanding of this heritage and the social meaning of relicts it is made of. One of the ways the ideology is represented within cultural heritage issues is the changing encoding of commemoration sites and their implicit symbolic meaning.

The paper examines some examples of social experience in Latvia according to the controversial interpretations of the history of the Soviet occupation period (1945—1991). The ‘heritage wars’ reflected in contradicting interpretations of the national history are bound to some particular objects, for example, the Victory Monument in Riga (1985) set to commemorate the Soviet victory in the ‘Great Patriotic War’ and the ‘liberation’ of Latvia where pro-Russian demonstrations take place on the Soviet Victory Day on 9 May each year. This event should be approached in the context of the history policy undertaken in Russia since 2000 including a selective revival of imperial ideas and continuity with the Soviet Union. The use of sculptural objects like the Victory monument for propaganda demonstrating the virtual presence of the ‘Russian factor’ in Latvia today is a topic of current discussions in media and public space.

The symbolic meaning of some other sculptural ensembles set in Latvia during the Soviet period has been interpreted differently. For instance, approximately 30 statues of Lenin have been deconstructed in Latvian capital and towns since 1990. Another example is the memorial complex opened in 1967 in Salaspils near Riga to commemorate the victims of the Nazi terror from 1941 to 1944. This memorial site has kept its initial meaning and is approached today as both a historical site and an object of art. On the other hand, the memorial complex of a museum and a monument devoted to the Latvian Red Riflemen (the national troops that joined the Bolsheviks in the Russian Civil War, 1917—1920) opened in 1970—1971 in Riga has undergone several changes since 1991. The museum has been transformed into the Museum of the Occupation of Latvia (1940—1991) shifting its previous contents from the glorification of the Soviet power to the commemoration place for the Soviet terror victims. Yet, the sculpture of Latvian Red Riflemen has retained in the original place in front of this museum.

The attitude towards architectural heritage of the Soviet period differs from the attitude towards the sculptural monuments of the same period. The first Soviet skyscraper in Riga, the Academy of Sciences built in 1957, lost the golden star on the top of its spire in 1991. However, other public buildings of the Soviet period (unlike the serial blocks of flats) are in most cases preserved as material culture objects still in use according to their

Summaries

initial functions. Therefore there is a clear distinction between the sculptural objects perceived as ideological relicts from the Soviet past bearing, with a few exceptions, mostly negative connotations, and the architectural heritage treated as curios and even valuable objects inherited from the second half of the 20th century.

Mārtiņš Kaprāns
**Biographical Emancipation of the Soviet Era:
Pragmatic Representation of the Past in Latvian Memoirs**

This article examines how the Latvian biographical discourse has dealt with the Soviet period since 1991. In particular, it focuses on memoirs and how they display three interrelated layers of biographical narrative: construction of a morally adequate social identity, the reinterpretation of collaboration, and normalization of the Soviet-era habitus. The analysis of autobiographies is embedded in the theory of social representations.

The post-Soviet memoirs of Latvian former officials appear to reveal relationships between the negative (anti-Soviet) and the positive (pro-Soviet) social representation and how they function in making meaning of the Soviet period and the autobiographer's identity. Yet, there is always an area that does not belong to either representation. This is the area into which multiple hierarchies and pragmatic depictions of conformism fall and where multidirectional memory comes into being. The article contends that the vast majority of post-Soviet memoirs use a pragmatic representation of the Soviet past as the major locus of their positive identity narrative. From there, autobiographers can show their complicity in the Soviet era as neither principally undermining the conceptual themes of the anti-Soviet representation nor those of the pro-Soviet representation. Thus, autobiographers emphasize virtues that might be accepted by the post-Soviet neoliberal society. The paper also argues that moral relativism has become a cultural practice in Latvian biographical discourse vis-à-vis the late Soviet era, which helps to overcome the structural limitations imposed by the present political memory of Latvia.

Summaries

*Andris Saulītis***Communicative Memory, Historical Imagination:
Letters to the TV Broadcast *Labvakar Latvija!* and Awakening**

This article is focused on the case study of the letters sent to the TV broadcast *Labvakar Latvija!*, which was launched at the Latvian Television during the last years of the Soviet Union and quickly became the most popular TV broadcast at the time. The case study of the letters is carried out in attempt to imagine the recent history of Latvia and its rather complicated relations with its Eastern neighbour in the 20th century. The work explores such questions as how *glasnost* was perceived, performed and enacted at the end of the 1980s, as well as how the movement of regaining of independence was carried out and what role the memory played in it.

The essay is divided in four parts. First, the archiving practices of the letters sent to the TV broadcast are analysed, juxtaposing it with the epistolary practices in the former Soviet Union. Second, the notion of *glasnost* is examined, illuminating how it was discussed and understood in the official discourse and in the letters. Third, the questions of social memory and history as a significant source of knowledge and inspiration for the content of the letters are analysed, drawing attention to the discussions of the historical events in the letters. Finally, in the epilogue of the essay the biographical approach is utilised to look at the letters to consider some of the consequences, which the regaining of independence brought to Latvian society.

UDK 316.64(474.3)(082)
At 353

**Atmiņu kopienas:
atceres un aizmiršanas kultūra Latvijā**

Atbildīgie redaktori: Mārtiņš Kaprāns, Gustavs Strenga, Norberts Bekmans-Dīrkess. Literārā redaktore Ilze Jansone. Vāka mākslinieks Guntars Sietiņš. Maketa aplauzēja Gundega Kārklīņa. Apgāda galvenais redaktors Artis Ērglis.

Nodots salikšanai 2015.30.X. Parakstīts iespiešanai 2016.27.I. Formāts 64×90/16. Ofseta papīrs *Amber Graphic* 90 g/kv. Ofseta iespiedums. Metiens 500 eks. Līgumcena. Apgāds «Zelta grauds», Alksnāja ielā 14/9, Rīgā LV 1050. Iespiests un iesiets «McĀbols poligrāfija», Uriekstes ielā 2a, Rīgā, LV 1005. www.mcabols.lv

Visas tiesības aizsargātas. Neviena daļa no šīs grāmatas nedrīkst tikt pavairota vai kā citādi atveidota, saglabāta vai izplatīta (tai skaitā digitālā vidē), vai izmantota jebkādā veidā bez izdevēja — Apgāda Zelta grauds — rakstiskas atļaujas, izņemot recenziju, reklāmas vai zinātnisku darbu gadījumā.

- © P. Daija, D. Hanovs, M. Kaprāns, M. Mintaurs, A. Saulītis, G. Strenga, teksti, 2016
- © G. Sietiņš, vāks, 2016
- © Elizabete Andersone, Maija Demitere, Artis Ērglis, Deniss Hanovs, Paula Vītola, foto un attēli
- © Apgāds «Zelta grauds», izdevums, 2016

ISBN 978-9934-8402-6-5