

Bezvarīgo vara:  
Masariks, Patočka, Havels



Latvijas Universitāte  
Filozofijas un socioloģijas institūts

# Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havelš

Kolektīvā monogrāfija

Sastādītāji Nadežda Pazuhina, Pavels Štolls, Igors Šuvajevs



Rīga 2018

Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havel.  
Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2018, 382 lpp.

Moc bezmocných: Masaryk, Patočka, Havel.  
Rīga: Filozofický a sociologický ústav Lotyšské univerzity, 2018, 382 s.

Power of the Powerless: Masaryk, Patočka, Havel.  
Rīga: Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, 2018, 382 p.

Kolektīvā monogrāfija apspriesta un rekomendēta publicēšanai LU Filozofijas un socioloģijas institūta Zinātniskās padomes sēdē 2018. gada 20. septembrī un LU Humanitāro zinātņu padomes sēdē 2018. gada 20. novembrī.

Zinātniskie recenzenti:

Dr. phil. Ineta Kivle  
Doc. PhDr. Luboš Švec (Luboš Švec), CSc.  
Dr. phil. Raivis Bičevskis

Grāmatas tapšanu finansiāli atbalstījuši:



Čehijas Republikas vēstniecība



FILOZOFICKÁ FAKULTA  
Univerzita Karlova

Prāgas Kārļa universitāte projekta  
„Progress Q13 – Saksarsmes vietas:  
stratēģiskie reģioni starp Eiropu,  
Ziemeļāfriku un Āziju” ietvaros



Latvijas Republikas vēstniecība  
Čehijas Republikā

Prof. PhDr. Václav Bělohradský, Ph.D.



Čehu–latviešu  
biedrība

Vāka un grāmatas  
iekārtojuma dizains Māris Kūlis  
Literārā redaktore Arta Jāne

ISBN 978-9934-506-57-4

© Václav Havel – heir c/o DILIA, 2018  
© Jan Patočka Archives, Prague  
© Tekstu autori  
© Latvijas Universitāte, LU Filozofijas  
un socioloģijas institūts, 2018

# Saturs

<i>Vaira Viķe-Freiberga.</i> Ievadvārdi. „Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havels”	7
<i>Nadežda Pazuhina.</i> Ievads	11

## I. MASARIKS UN MŪSDIENAS

<i>Petrs Bednaržiks</i> Masariks un ebreji	19
<i>Kristīne Ante</i> Profesors Masariks pret antisemitisma izpausmēm čehu sabiedrībā: hiltneriāde (1899–1900)	27
<i>Zdenko Maršāleks</i> Masariks kā armijas un pretestības simbols	43
<i>Helena Noskova</i> Krievu emigrācija čehu zemēs 20. un 21. gadsimtā	57
<i>Nadežda Pazuhina</i> Kultūras atmiņas arhivēšanas pieredze: „Krievu akcijas” atbalsis Latvijā	67
<i>Dauids Kovaržiks</i> Vācu minoritāte čehu zemēs no 1945. gada līdz mūsdienām	81

## II. HAVELA MANTOJUMS

<i>Ivans Milošs Havels</i> Sarunas pār cietuma sienu	95
<i>Maija Kūle</i> Vāclavs Havels – neparasts filsofs	101
<i>Ivars Ījabs</i> Konformisma fenomenoloģija: atceroties Havela sīktirgotāju	119
<i>Vāclavs Belohradskis</i> Postdemokrātija: Vāclava Havela politiskais mantojums	131

<i>Andris Šuvajevs</i>	
Bezvarīgo ekonomika	141
<i>Anne Sauka</i>	
Bezvarīgo varas prakses	153
<i>Igors Šuvajevs</i>	
Bezvarīgie un biopolitika	163
<i>Māra Kiope</i>	
Nebūtības formas pārmīcīšana: Vāclavs Havels par bezvarīgo varu	173
<i>Pavels Štolls</i>	
Vāclava Havela daiļrades recepcija Latvijā	189
<i>Mārtiņš Mintauris</i>	
Vāclava Havela politiskās publicistikas recepcija Latvijā 1988.–1991. gadā. Pārmaiņu laika konteksts un iespējas	205
<i>Mihals Škrabals</i>	
„ <i>Ra ko butu d dekotu ely trebomu emusohē</i> ”: dažas valodnieka pārdomas par valodas varu un varas valodu	217
<b>III. MASARIKS, PATOČKA, HAVELS</b>	
<i>Tomāšs Gariks Masariks</i>	
Pasaules revolūcija. Demokrātija	225
<i>Jans Patočka</i>	
Eiropa un pēc-Eiropa	229
<i>Vāclavs Havels</i>	
Bezvarīgo vara	293
Summary	365
Résumé	371

Vaira Viķe-Freiberga

## Ievadvārdi.

### „Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havels”

Es priecājos, ka notika šāda konference „Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havels” un tiek izdota šī grāmata par godu trīs izcilām personībām T. G. Masarikam, J. Patočkam un V. Havelam, kuru gan intelektuālais sniegums, gan dzīves gājums ir bijis tāds kā ceļastaba iezīmētājs Eiropas intelektuālajā un politiskajā vēsturē.

Ir diezgan neparasti – un Čehija ar to var lepoties – ka tikai 99 savas kā neatkarīgas republikas pastāvēšanas gados tās vēsturē jau ir bijuši divi prezidenti, kuri ir pazīstami gan kā domātāji, filosofi, gan arī kā valstsvīri, kā arī kupla grupa intelektuāļu, kas ir iespaidojuši Rietumu pasaules intelektuālo domu. Es it īpaši domāju Prāgas valodnieku grupu, kuri – daļēji Romāna Jakobsona iespaidā – atstāja milzīgu ietekmi uz Francijas intelektuāļiem, kas savukārt iespaidojās no Šveicē strādājošā F. de Sosīra. Tā Eiropā veidojās intelektuāla vide, kurā notika ļoti nozīmīga un būtiska domu apmaiņa starp dažādām valstīm, domātājiem un intelektuālām strāvām, kas pārņēma visu Rietumu pasauli. Tikai *Dzelzs priekšgars* savā ziņā traucēja šī procesa dziļākai un noturīgākai virzībai.

Vēlos pieminēt šī maģiskā gadskaitļa, kas beidzas ar „8”, kā sava veida atskaites punkta nozīmi. 1918. gadā dzima jauna Eiropa, sabruka lielas ķeizarienes, kas bija bijušas lielvaras daudzus gadsimtus – galu galā Romas impērija arī bija Impērija. Eiropa bija pieradusi pie impērijām. Imperiālisms bija tās vadmotīvs, jo puse pasaules bija Eiropas lielvalstu kolonijas. Un ne tikai lielvalstu – arī tādai valstij kā Portugāle bija nozīmīgas kolonijas un tirdzniecības pieturas punkti Ķīnā, Indijā, Āfrikas krastos un citur. Toties 1918. gadā veselai virknei valstu izdevās iegūt savu neatkarību, ieskaitot tādas, kam sava

valstiskuma iepriekš nebija bijis. Jāatzīst, ka T. G. Masariks ar savu pieredzi un pārliecību bija viens no šīs kustības tēviem. Viņam bija labi kontakti Eiropā un arī Amerikā, kur viņš bija daudzkārt viesojies un kur viņam bija labi draugi, kuri viņu iepazīstināja ar prezidentu Vudro Vilsonu. Man šķiet, ka tas nepalika bez iespaida un ir saistīts ar to, ka tad, kad Vudro Vilsons ieradās Versaļas konferencē kā Amerikas prezidents, viņu Parīzē sagaidīja milzīgs pūlis cilvēku, kuri bija sajūsmināti par viņa deklarāciju – deklarāciju, kas iekļāva punktu par tautu tiesībām uz pašnoteikšanos.

Interesanti – ja mēs aplūkojam Masarika intelektuālo un politisko attīstību, sākumā viņš varbūt vairāk domāja par lielāku autonomiju, nevis nepieciešamību pēc neatkarīgas valsts tādas kā Čehoslovākija. Taču šādas domas jau virmoja visā Eiropā, tajā skaitā Latvijā, lai arī tām bija arī ievērojama pretestība. Vēl mūsu dienās šādās filosofiskās konferencēs man kādreiz ir nācies dzirdēt skarbus vārdus par Herderu kā nacionālisma sērgas sējēju un savā ziņā kā it kā priekšlaicīgi vainīgu par to, kas izveidojās par nacionālsociālismu un par tā noziegumiem pret cilvēci. Man šķiet, netaisnīgāku apsūdzību vispār nav iespējams iedomāties! Man ir prieks atcerēties, ka čehu intelektuāļi vienmēr ir augstu cienījuši Herderu, ka starp viņiem, līdzīgi kā Somijā, Igaunijā, Latvijā un Lietuvā, valda sapratne par to, ka arī mazām tautām ir ko teikt, ko piedāvāt, un lai arī tās nav lielvaras un impērijas, lai arī tām nav milzīgas armijas, tām ir garīgā vara, tām ir vārda vara, domas vara, tām ir cita veida varēšana, kas ir tikpat nozīmīga un tikpat vērtīga un var atstāt tikpat lielu iespaidu kā uzvara kādā slavenā kaujā. Šī attīstība noveda pie tālākiem notikumiem, kas mums visiem ir labi zināmi.

Taču es vēlos mazliet pieskarties laikam pirms bēdīgi slavenā 1968.–1967. gada, kad Monreālā notika Pasaules izstāde *Expo '67*. Tika izveidota mākslīga sala līdzās dabīgai salai Sv. Labrenča upē pie Monreālas, kur tika uzbūvēti visu pasaules valstu izstādes paviljoni. Arī Vjetnamai bija savs paviljons, un Vjetnamas toreizējais prezidents teica runu, kurā uzsvēra, ka Vjetnama vēloties meklēt savu ceļu, tā negribot pieslieties nevienam no toreizējiem diviem hegemoniem, kas valdīja pasaulē, bet vēloties meklēt savu ceļu. Es atceros, ka toreiz savam vīram teicu, ka tā ir ārkārtīgi laba un gudra runa, bet es ļoti baidos par šī cilvēka dzīvību, jo vieni vai otri viņu vienkārši var noslepkavot. Nepagāja ne gads, ka tieši tā notika. Monreālas Pasaules izstādē izveidojās tāda kā sacensība starp paviljoniem par popularitāti, par



lielāka apmeklētāju skaita piesaisti un garākām rindām. Padomju Savienība bija ārkārtīgi lepna par sava paviljona sekmēm, jo visi kā nekā gribēja iepazīties ar kaut ko, kas vēl nav redzēts, kas atrodas aiz *priekšvara*. Taču lēnām izplatījās runas – ja tev ir maz laika – Expo bija liels, paviljonu daudz, rindas garas – tad ir vērts stāvēt rindā pie Čehoslovākijas paviljona, jo saturiski tas ir visinteresantākais un visoriģinālākais un, īsi sakot, vislabāk izdevies no visiem paviljoniem, kuros daudzas lielvalstis bija ieguldījušas milzīgu naudu. Es atceros, ka viena no atrakcijām, ko piedāvāja Čehoslovākijas paviljons, bija *Laterna Magica* no Prāgas, un tur bija modernas tehnoloģijas, ļoti oriģinālas mākslinieciskas idejas. Un visi jau toreiz sāka runāt par šīs zemes atdzimšanu, par zemi, kas par spīti komunisma jūgam bija spējīga izlauzties caur dogmatisma un ideoloģijas žņaugiem un savā zemē ļaut uzplaukt Prāgas pavasarim, kā tas vēlāk kļuva pazīstams, ar zināmu intelektuālo un māksliniecisko brīvību. Šeit es atkal izklausos kā „posta dzeguze”, bet jau toreiz – 1967. gadā – visu to vērojot, es teicu savam vīram: „Man mazliet bail par čehiem un slovākiem, kā vēl viņiem ies”. Jo kaut vai tas, cik ļoti populāri viņi ir šajā izstādē, ka viņi ir aizēnojuši Padomju Savienības paviljonu, kam vajadzēja būt tādai kā zvaigznei visu pārējo starpā – es baidos, ka tas ir savā veidā jau bīstami un ir jautājums, cik ilgi viņiem atļaus turpināt šādu garīgās brīvības ceļu, pirms notiks brutāla tā apspiešana. Tad, protams, mēs piedzīvojām 1968. gadu, kas šokēja visu pasauli. Es domāju, ka cita starpā tas atmodināja arī daudzus pašā Padomju Savienībā – kā nekā daudzi padomju armijā dienējošie tika sūtīti uz Prāgu – tas lika cilvēkiem aizdomāties, ka te kaut kas galīgi nav kārtībā ar visu šo lietu. Savā ziņā šie traģiskie 1968. gada notikumi palīdzēja Čehoslovākiju nostatīt pasaules uzmanības centrā kā vienu starp komunisma bloka valstīm, kurā tomēr arī nebrīvīvi cilvēki ir turējuši dzīvu brīvības ideju. Šī vēlākā t.s. Samta revolūcija, kurā Vāclavam Havelam bija nozīmīga loma – nevienu nepārsteidza. Savā ziņā pārsteigums varbūt bija tas, kas notika Polijā – ar *Solidarnost*. Bet par to, kas notika Čehijā, īstenība nebija pārsteigumu. No šīs valsts iedzīvotājiem sagaidīja, ka viņi nāks ar oriģinālām idejām.

Šogad, 2018. gadā, mēs kā brīvas un neatkarīgas valstis svinam 1918. gada simtgadi. Bet bija arī 2008. gads. Astotā diena astotajā mēnesī 2008. gadā tanki atkal ripoja pāri robežām, tanki atkal ar varu mēģināja apspiest kaut ko, gar ko tiem īstenībā nebija nekādas daļas.

Esmu gandarīta, ka šīs grāmatas pārdomas tiek celtas visiem priekšā un es ceru, ka tās mums visiem atgādinās par šo nemītīgo cīņu starp brīvību un nebrīvi, starp varu un to, kam varas trūkst. Katru dienu mēs dzirdam par tautām, par ciltīm, par reliģiskām grupām, kuru cilvēki tiek iznīcināti, kuri tiek slepkavoti tikai tamdēļ, ka viņi pieder kādai grupai, pār kuru kāds cits ir atradis iespēju izvērst savu vardarbību. Civilizētās valstīs, attīstītās valstīs katru dienu mēs piedzīvojam vardarbību pret maziem bērniem, vardarbību pret sievietēm, vardarbību pret veciem ļaudīm, kuri savā vecuma nespēkā arīdzan ir kļuvuši bezspēcīgi. Šī nemītīgā cīņa starp varas sniegto kārdinājumu darīt citiem pāri un tiem, kas bezspēcīgi, tā, man šķiet, būs aktuāla diemžēl vēl vairākas paaudzes. Jo teiksim godīgi – vardarbība un sadisms ir viena no mūsu bioloģiskā mantojuma sastāvdaļām. Mēs kā suga tomēr attīstījāmies ne tikai kā miermīlīgi vācēji, bet arī kā mednieki, un vardarbības instinkts ir mūsos, un tikai civilizācija – jā, filosofija un māksla to starpā – ir tie ieroči, ar kuriem pret to cīnīties. Mēs nedrīkstam ieslīgt pašapmierinātībā, ka esam sasnieguši nebijušus kalngalus tikai tāpēc, ka attīstās ekonomika, tehnoloģija nāk ar arvien jauniem brīnumiem. Filosofijā, domāšanā, attieksmē starp cilvēkiem, starp cilvēku grupām un tautām tieksme dažus ignorēt un apspiest, un tvert jebkuru izdevību izmantot savu varu – tā ir tendence, pret kuru jācīnās visiem tiem, kam ir dārga cilvēku pašvērtība, kam ir dārga tā iekšējā brīvība, kas katram ir dota. Arī tā ir no dabas dota, bet to totalitārās sistēmas vienmēr ir centušās iznīdēt. Iznīdēt, ne tikai prasot ārēju paklausību tam, ko sistēma uzliek, bet ielaūzoties cilvēku sirdīs un pārliecībā un viņiem iedvešot, kaut vai ar inkvizīcijas moku rīkiem vai ar čekas pagrabiem, lai viņi atzīstas, ka viņi domā nepareizi – ka pat viņu domas tiek viņiem nozagtas, nolaupītas, vardarbīgi atņemtas. Tā iekšējā brīvība ar savu pārliecību, ar tiesībām uz savām domām – tā, manuprāt, ir beigu beigās visdārgākais, kas mums ir, caur visām citām brīvībām mums ir jāuzmanās, lai mēs to nepazaudējam.

Lai mazas tautas nonāktu pie tādām brīvības alkām, kas ar laiku noved pie reālas neatkarības, tām palīdz viņu izcilie domātāji kā ceļveži un kā iedvesmotāji. Čehu tautai to starpā ir trīs dižgari – T. G. Masariks, J. Patočka un V. Havels – personības, kuru domas un atziņas nenoveco un par kuriem atcerēties ir vērts visā Eiropā.

Nadežda Pazuhina

## Ievads

Grāmatā „Bezvarīgo vara: Masariks, Patočka, Havelš” iekļauta daļa no pētījumiem, kas tika prezentēti konferencē ar tādu pašu nosaukumu. Tā norisinājās Rīgā 2017. gada 24. un 25. oktobrī un tās patronese bija prof. Dr. Vaira Viķe-Freiberga, Latvijas Valsts prezidente (1999–2007). Grāmatas nosaukumā nolasāmā atsauce uz Vāclava Havela eseju „Bezvarīgo vara” (*Moc bezmocných*, 1978) iezīmē pārdomu un diskusiju tematisko loku, uzmanības fokusā turot ne tikai varas un indivīda attiecības demokrātiskajos un nedemokrātiskajos režīmos, bet arī pašu varas īstenošanas mehānismu jebkurā sabiedrībā, kur dzīvošanai līdzās lemti indivīdi un grupas ar atšķirīgiem uzskatiem, ticību, tautību un valodu. Nosaukumā izceltie uzvārdi laikam ārpus Čehijas ir zināmākās vēsturiskās personības, kuru biogrāfijas atspoguļojas tikpat kā visas nozīmīgākās 20. gadsimta politiskās un ideju vēstures kolīzijas. Šīs personas vieno ne tikai politikas joma, kurā katrai no tām ir sava nopietna artava, bet arī intelektuālā brīvība un domas patstāvīgums, kas padara šo personību gara mantojumu interesantu un aktuālu arī mūsdienu lasītājam. Grāmatas noslēgumā šo autoru programmatiskie teksti pirmo reizi tiek publicēti latviešu valodā. Tos var uzskatīt par metaforisko koordināšu sistēmu visam krājumam, kurā iekļauti Čehijas un Latvijas zinātnieku – vēsturnieku, filosofu, sociologu, antropologu, lingvistu – apcerējumi. Atskatoties uz simtgadīgo Latvijas un Čehijas (arī Slovākijas) politiskās vēstures ceļu, ir svarīgi apzināties tos pieturpunktus, kuri sniedz iespēju paškritiski izvērtēt sociāli politiskos procesus ne tikai lokālajā, bet arī plašākajā ģeopolitiskajā kontekstā, veidojot savu, nevis pārņemto skatījumu gan uz pagātņi, gan uz nākotni.

Grāmatas pirmo nodaļu – „Masariks un mūsdienas” – veido pētījumi, kas ir veltīti „bezvarīgo varas” vēsturiskajai dimensijai un atspoguļo

marginalizēto sociālo grupu pieredzi dažādos 20. gadsimta vēstures posmos. Autorus interesē bezvarīgo konflikts ar varu un dažkārt arī ar sabiedrības vairākumu, šo grupu nonākšana cietēju un vienlaikus arī varas trūkumu un noziegumu apliecinātāju lomā, tādējādi iegūstot ja ne morālo varu, tad vismaz īslaicīgu morālu uzvaru. Grāmatu iesāk divi raksti, kurus vieno antisemitisma problēmas izpēte jaundibinātajā Čehoslovākijā un ar šo problemātiku saistītā pirmā Čehoslovākijas prezidenta Tomāša Garika Masarika darbība. Hilznera afēra kļuva par iegānu čehu vēsturniekam Petram Bednaržikam analizēt ebreju kopienas tiesisko stāvokli Čehoslovākijā Tomāša Garika Masarika ārpolitikas darbības kontekstā. Savukārt Latvijas vēsturniece Kristīne Ante izmantoja šo vēsturisko kāzusu, lai izsekotu ebreju kopienas tiesiskā statusa īpatnībām Austroungārijas impērijā un starpkaru Čehoslovākijā, vienlaikus raksturojot arī citu tautību attieksmi pret ebreju kopienas un Masarika kā politiskā līdera lomu modernā antisemitisma apkarošanā.

Masarika kā „prezidenta Atbrīvotāja” tēls spēcīgi ietekmēja ne tikai politisko diskursu Čehoslovākijā starpkaru laikā, bet tika iesaistīts arī nacionālpatriotiskā mīta radīšanā. Čehu vēsturnieks Zdenko Maršāleks raksta par Masarika ieguldījumu Čehoslovākijas armijas kā nacionālā karaspēka politiskajā noformējumā, izgaismojot arī politiķa tēla mitoloģizēšanu 1930. gados, Otrā pasaules kara laikā, un par tās atbalsīm 1990. gados.

Pirmā Čehoslovākijas prezidenta loma krievu „baltās” emigrācijas institucionālajā noformējumā 1920. gados ir divu rakstu uzmanības centrā. Čehu vēsturniece Helena Noskova ieskicē krievu emigrantu dzīves panorāmu, analizējot Masarika īstenotās „Krievu akcijas” stratēģiskās ievirzes. Emigrantu izglītības atbalsts valdības līmenī veicināja unikālās akadēmiskās vides veidošanos Prāgā, kā arī sekmēja krievu un ukraiņu emigrantu pašorganizēšanos un konstruktīvu mijiedarbību ar Čehoslovākijas valsts iestādēm. Rakstā ir iezīmēta saikne arī ar krievu emigrantu pēcteču un jauno krievu emigrantu vidi Čehijā 2000. gados. Latvijas kultūrvēsturniece Nadežda Pazuhina savukārt atklāj „Krievu akcijas” nozīmi emigrācijas „kultūras arhīva” veidošanā ne tikai metaforiskajā nozīmē, bet arī institucionālajā formā, krievu emigrantiem dibinot Prāgā „Krievu aizrobežu vēstures arhīvu” un uzturot plašu arhīva aģentu tīklu tajās valstīs, kur dzīvoja krievi, tostarp arī Latvijā.

Šo grāmatas nodaļu noslēdz čehu vēsturnieka Davida Kovaržika pētījums par vāciešiem, kuri palika Čehoslovākijā pēc Otrā pasaules kara,

izbēgot no piespiedu pārvietošanas, bet nonākot minoritātes statusā bez minoritātes tiesībām. Autors pievēršas komunistiskā režīma divkosības preparēšanai, analizējot šīs nevēlamās minoritātes tiesiskā stāvokļa izmaiņas gan tā laika pretvācisko noskaņojumu, gan arī internacionālisma ideju propagandas kontekstā.

Grāmatas otrās nodaļas – „Havela mantojums” – centrā ir Vāclava Havela intelektuālais un politiskais mantojums, kas tiešā veidā ir saistīts arī ar viņa skolotāja filosofa Jana Patočkas vārdu. Šī ievērojamā čehu fenomenologa cits skolnieks ir mūsu laikabiedrs Vāclavs Belohradskis, kura apcerējums par Havela politisko mantojumu ir iekļauts šajā nodaļā un veido tās polemisko kodolu. Par nozīmīgiem pieturpunktiem kļūst 1968. gads (2018. gadā 21. augustā Eiropā atcerējās 50. gadskārtu kopš PSRS un Varšavas pakta dalībvalstu armiju invāzijas Čehoslovākijā) un 1989. gada *samta revolūcija* – abi šie notikumi izraisīja rezonansi arī Latvijā.

Nodaļu atklāj Vāclava Havela brāļa Ivana Miloša Havela pārdomas par intelektuālās brīvības salām totalitārā režīma apstākļos. Viņa atmiņas par neformālajām diskusijām mājas semināros sasaucas ar intelektuāļu pieredzi Latvijā tajā pašā laika posmā. Ivana Miloša Havela apcerējums par saraksti ar cietumā ieslodzīto brāli pārsteidzoši skaidri atklāj filosofējošā prāta spēju noturēties brīvības zonā fiziskās un ideoloģiskās nebrīves situācijā. Šī atziņa liek autoram nonākt pie domas par nepieciešamību pēc jauniem disidentiem jau demokrātiskajā sabiedrībā. Savukārt Vāclava Havela „Vēstules Olgaī” iedvesmoja Latvijas filosofi Maiju Kūli veidot Havela filosofa portretu. M. Kūle iezīmē Havela domāšanas veidu plašākā laikmetīgo filosofisko ideju kontekstā, uzsverot viņa kā domātāja veidošanos fenomenoloģijas un eksistenciālisma krustcelēs. Autores uzmanība pievērsta Havela centieniem veidot brīvo čehu nāciju, balstoties uz paškritisko refleksiju un morālo atbildību par savu rīcību. Morālās izvēles tēma Havela darbos ir arī Latvijas filosofa un politologa Ivara Ījaba raksta vadmotīvs. Atsaucoties uz Jozefa Brodskā nepiekāpīgo pozīciju attiecībā uz cilvēka morālo iedabu, viņš pievērš uzmanību konformisma problēmai, kas skarta Havela tekstos un saglabā aktualitāti arī mūsdienās, rosinot domāt par to, ka politiskais režīms bieži vien tikai ierāmē cilvēku noslieces sekot imperatīvām normām, kuras daudz efektīvāk pasargā no sociālajiem stresiem un fobijām nekā morālā rīcība.

Havela politiskā mantojuma kritisko izvērtējumu sniedz čehu filosofs un sociologs Vāclavs Belohradskis, izšķirot tajā kā iedvesmojošo aspektu disidentisma politisko kultūru, bet kā maldinošo – pretkomunisma politisko kultūru. Autors problematizē neierobežotās moralitātes piešķiršanu vienai konkrētai sociāli politiskajai institūcijai, balstoties uz priekšstatu par tās morālo pārākumu. Interpretējot Havela pārdomas par attīstītu patērētājsabiedrību politisko sistēmu, V. Belohradskis norāda uz tiem faktoriem, kuri izraisīja vilšanos demokrātijas kārtībā mūsdienu sabiedrībā.

Tiltu uz mūsdienu situāciju pārmet arī Latvijas sociālantropologs Andris Šuvajevs, saskatot Havela idejās par (post)totalitāro režīmu tipoloģisku līdzību ar laikmetīgo tirgus totalitārismu. Pret komunistiskās partijas nomenklatūru vērstā Havela kritika mūsdienu situācijā ir aktuāla neolīberālās ideoloģijas kontekstā, kas leģitimē tirgus ekonomikas monopolu. Par morāli atbildīgu rīcību var kļūt mēģinājums atjaunot sociālās attiecības situācijā, kurā dominē bezpersoniskās kapitāla struktūras, tādējādi no jauna definējot bezvarīgo pilnvaras jau politikas jomā.

Par bezvarīgo varas praksēm reflektē arī Latvijas filosofe Anne Sauka, pievēršot uzmanību bezvarīgo varas realizācijas veidiem „nevaras” nihilisma izpausmes un pašvaras īstenošanā ārpus un pāri varai, atņemot valdošajam varas diskursam spēku. Caur ģenealoģiskā skatījuma prizmu autore atklāj marginalizēto grupu varas iezīmes postpadomju valstīs un Rietumu demokrātijas telpā.

Latvijas filosofs Igors Šuvajevs raksturo bezvarīguma nostiprināšanu kā pašu bezvarīgo ērtu pozīciju, viņu pielāgošanos neapšaubāmajai „lietu kārtībai”. Bezvarīgos tādējādi var aplūkot ne tikai kā nevainīgus upurus, bet reizē kā koncentrācijas nometnē ieslodzītos, kuri paši uztur nometnes kārtību. Panoptikona mehānismi ir viegli novērojami arī mūsdienu digitālo tehnoloģiju pasaulē, kur virtuālā pašuzraudzīšana bieži vien nemanāmi aizstāj patiesas rūpes par sevi.

Ideoloģijas kā politisko režīmu stratēģijas būtību šķetina Latvijas filosofe Māra Kiope, uzsverot Havela ideju par ideoloģiju kā formu, kas nostiprina mākslīgas attiecības ar pasauli un rada harmonijas ilūziju, aizstājot un atrofējot indivīda paškritisko skatījumu uz savu dzīvi. Ideoloģija ļauj justies cienīgam, taču realitātē tādām nebūt, slēpjot no paša cilvēka viņa pakārtoto stāvokli, ļaujot samierināties ar viņa kā upura un reizē kā sistēmas balsta lomu.

Vāclava Havela literārā un publicistikas mantojuma recepcijai Latvijā ir velti divi raksti. Čehu baltists Pavels Štolls aplūko Vāclava Havela literāro mantojumu, pievēršoties Havela darbu tulkojumiem latviešu valodā un to recepcijai Latvijā. Raksturojot politiķa un dramaturga daiļrades pamatprincipus, autors izgaismo arī Havela latviešu tulkotāju biogrāfijas un tekstu likteņus. Latvijas vēsturnieks Mārtiņš Mintaurs analizē Havela publicistikas recepciju 20. gadsimta astoņdesmito un deviņdesmito gadu mijā, iesaistot to valsts atjaunošanas procesu kontekstā. Zīmīgi, ka retrospektīvā skatījumā ir pamanāms, ka Havela darbu tulkojumi latviešu valodā joprojām nav apkopototi un ir izkaisīti periodiskajos izdevumos. Arī viņa mantojuma analītiski kritiskā izpēte Latvijā pagaidām nav veikta, iespējams, šī grāmata vicinās šā trūkuma mazināšanu.

Havela luga „Rīkojums” (*Vyrozumění*, 1965), kura ir tulkota arī latviski, lika čehu lingvistam Mihalam Škrabalam pievērsties jaunvārdības ietekmes problēmai mūsdienu politiskajā un mediju diskursā. Autors raksturo politisko režīmu lingvistiskās apropriācijas mehānismus, analizējot ideoloģisko semantizāciju, kuras ietekmē tiek radīta „jaunā valoda”. Autora uzmanības lokā ir Havela lugā parādītā sintētiskā valoda *ptydepe*, šis neoloģisms čehu valodā joprojām apzīmē absurdo birokrātisko valodu, kura nebūt nav izzudusi pēc komunistiskā režīma sabrukuma.

Krājuma sastādītāji cer, ka grāmatā apkopotie raksti iesaistīs lasītāju ne tikai pārdomās par 20. gadsimta vēstures „sāpju punktiem” un to atbalsīm mūsdienās, bet arī iedrošinās nevairīties no pagātnes latentās klātbūtnes apjēgšanas un kritiskās izvērtēšanas mūsu kopīgajā tagadnē. Trīs ievērojamo čehu domātāju darbu tulkojumi latviešu valodā grāmatas trešajā nodaļā – „Masariks, Patočka, Havels” – ir mēģinājums pietuvināties tai pieredzei, kura vieno visus eiropiešus kā „laika nervs”, kas nemitīgi atgādina par piedzīvoto, bet reizē iezīmē dzīves perspektīvu, kuru tomēr cilvēkiem ir iespēja – un arī tiesības – mainīt.

Izsakām pateicību visiem grāmatas autoriem, tulkotājiem un tekstu redaktoriem, kā arī konferences dalībniekiem un apmeklētājiem par atsaucību un dzīvu domu apmaiņu. Ļoti ceram, ka šī grāmata ieinteresēs latviešu lasītāju un palīdzēs (no jauna) atklāt krustceles, kas saista Čehiju un Latviju.





I

MASARIKS UN MŪSDIENAS



Petrs Bednaržiks

## Masariks un ebreji\*

Kad 1918. gadā radās Čehoslovākijas Republika, ļoti būtiska ebreju situācijai jaunajā valstī bija Tomāša Garika Masarika personība, jo viņš jau kopš 19. gadsimta beigām arī starptautiski bija pazīstams kā cilvēks, kas uzstājās pret antisemitismu. Neiebaidāma cīnītāja pret antisemitismu slavu viņam atnesa Hilznera afēra. 1899. gada martā nelielā Morāvijas pilsētā Polnā (*Polná*) pazuda deviņpadsmit gadus veca meitene Anežka Hrūzova (*Anežka Hrůzová*). Pēc dažām dienām tika atrasts viņas liķis. Izmeklēšanas laikā policija konstatēja, ka viņa tikusi žņaugta ar virvi, galvā bija vairākas brūces un kaklā liela, griezta brūce. Tā kā slepkavība bija notikusi Lieldienu laikā, starp cilvēkiem sāka izplatīties baumas par ebreju izdarītu rituālo slepkavību. Pēc vairākas dienas ilgušas izmeklēšanas apcietināja Leopoldu Hilzneru (*Leopold Hilsner*), nabadzīgu ebreju no Polnas. Pēc tam, 1899. gada septembrī viņam piesprieda nāvessodu, lai gan nekādu tiešu pierādījumu nebija. Ap Anežkas Hrūzovas slepkavību un Hilznera tiesas prāvu čehu zemēs sacēlās ļoti spēcīgs antisemitisma vilnis, kas izteikti izpaudās arī čehu presē, kura par notikumiem plaši informēja, un tekstiem bieži bija arī antisemitiska pieskaņa. Cilvēki sacerēja pret ebrejiem vērstas dziesmas, skaitāmpantus, dzejoļus. Hilznera advokāts Auržedničeks (*Aurředníček*) iesniedza sūdzību par tiesas spriedumu, un lietā iesaistījās universitātes profesors Tomāšs Gariks Masariks, kad pie viņa ar vēstuli bija vērsies kāds viņa bijušais skolnieks no Vīnes. Masariks uzrakstīja rakstu „Nepieciešamība revidēt Polnas procesu” (*„Nutnost revidovati proces polenský”*), kurā pierādīts, ka Hilznera notiesāšanai nav bijuši pierādījumi. Apvainojumu

\* Raksts tapa projekta „Jauno un tradicionālo minoritāšu juridiskie un sabiedriskie aspekti Čehijas Republikā” ietvaros (NAKI DG 18P02OVV066 „Právní a společenské aspekty nových a tradičních menšin v ČR”)

rituālajā slepkavībā viņš uzskatīja par absurdu. Visu antisemītisko noskaņojumu viņš vērtēja kā šovinisma un čehu politikas un žurnālistikas zemā līmeņa izpausmi. Pēc tam, kad Masariks bija pieprasījis procesu revidēt, viņš kļuva par čehu antisemītu uzbrukumu mērķi, viņam uzbruka presē, viņš saņēma simtiem anonīmu vēstuļu, viņa lekcijas universitātē traucēja antisemītiski noskaņoti studenti. Laikrakstos Hilznera lietu salīdzināja ar Dreifusa prāvu, Masariks tajos bija kā rakstnieks Zolā Francijā un Hilzners – kā virsnieks Dreifuss. Masariku apvainoja, ka viņš no ebrejiem esot saņēmis kukuli. Tomēr, par spīti visiem šiem nežēlīgajiem uzbrukumiem, profesors savu nostāju nemainīja. Neraugoties uz Masarika lielo iniciatīvu, Hilznera tiesas spriedumā nekas nemainījās, taču nāves spriedumu neizpildīja, un tikai 1918. gadā – gandrīz pēc divdesmit gadiem Hilzneru atbrīvoja no ieslodzījuma, taču tiesiski rehabilitēts viņš nekad netika. Masariks savas drosmīgās nostājas dēļ ieguva ebreju lielu atzinību ne vien čehu zemēs, bet arī ārzemēs.<sup>1</sup>

Kad Pirmā pasaules kara laikā Masariks atradās trimdā, – cīnījās pret antisemītismu slava palīdzēja viņam diplomātiskajās sarunās Amerikas Savienotajās Valstīs par neatkarīgas čehoslovāku valsts atzīšanu, jo viņš varēja rēķināties ar turienes ietekmīgo ebreju atbalstu. Konkrēti Masarikam kontaktu dibināšanā ar ASV prezidentu Vudro Vilsonu daudz palīdzēja Augstākās tiesas tiesnesis Lui Brendaiss (*Louis Brandeis*), tiesnesis Džuljens Meks (*Julian Mack*), kongresmenis Ādolfs Sabats (*Adolph Sabbath*) un Cionistu organizācijas priekšsēdētājs Nahums Sokolovs (*Nahum Sokolow*).<sup>2</sup> 1918. gada oktobrī Masariks vēstulē vēl vienam čehu trimdas pārstāvim Edvardam Benešam (*Edvard Beneš*) rakstīja: „Hilzners mums tagad ļoti palīdzēja: cionisti un pārējie ebreji publiski pieņēma mūsu programmu.”<sup>3</sup> 1918. gada novembra sākumā Masariks nosūtīja atbildes vēstuli Amerikas cionistiem uz viņu apsveikumu saistībā ar Čehoslovākijas republikas proklamēšanu. Vēstulē viņš minēja, ka ebrejiem jaunizveidotajā republikā būs tādas pašas tiesības kā visiem pilsoņiem. Viņš pilnībā pauda savas simpātijas pret cionistu kustību.<sup>4</sup> Savā vēstulē Masariks rakstīja: „Es labprāt gribētu paust savas simpātijas kā cionismam, tā arī vispārīgi ebreju tautas nacionālajai kustībai, jo runa ir par lielas morālas nozīmes kustību. Esmu sekojis ebreju cionisma un nacionālajai kustībai Eiropā un mūsu zemē un nācis pie slēdziena, ka šeit nav runa par politiskā šovinisma kustību, bet gan kustību, kura iestājas par

savas tautas morālo atdzimšanu. [...] Varat būt pārliecināti, ka savu iespēju robežās es mēģināšu panākt to, ko pats uzskatu par taisnīgu un labu ne vien savai tautai, bet arī visām citām tautām.”<sup>5</sup>

Kad Masariks 1918. gada decembrī kā ievēlētais prezidents atgriezās jaunajā republikā, ebreji tieši tobrīd atradās ļoti grūtā situācijā. Valstī izplatījās antisemitisma vilnis. Čehoslovākijā bija ļoti sarežģīta saimnieciskā situācija, iedzīvotājiem trūka pārtikas un viņu frustrācija vērsās pret ebrejiem. Tika izlaupīti ebreju veikali. Liels grautiņš notika 1918. gada decembrī Dienvidmorāvijas pilsētā Holešovā (*Holešov*), kur vietējie cilvēki izdemolēja piecdesmit ebreju namus un radija piecdesmit miljonu kronu zaudējumus, izlaupīja veikalus, sabojāja lūgšanu namu, ebreju pārvaldi un divus ebrejus pat nogalināja. Demolēšanu pārtrauca tikai pēc armijas enerģiskas iejaukšanās. Uzbrukumi ebrejiem notika arī citās pilsētās. Spriedzi palielināja arī nabadzīgo ebreju klātbūtne no Galīcijas Polijā, viņi bēga uz Čehoslovākiju no turienes grautiņiem. Masariks ar savu autoritāti centās sarežģīto situāciju atrisināt, un tas viņam daļēji arī izdevās. Taču 1919. un 1920. gadā republika neizvairījās no ekscesiem, kas bija vērsti pret ebrejiem, kad saimnieciskās krīzes laikā notika ebreju veikalu izlaupīšana. Turklāt bija vēl tāda sakarība, ka, īpaši lielajās pilsētās, par galveno valodu ebreji izmantoja vācu valodu, un tas jaunajā valstī šajos gados noveda pie nacionālistiskas cīņas pret ebrejiem kā vācietības pārstāvjiem. 1920. gada novembrī Prāgā notika lielas pret ebrejiem vērstas nekārtības, cilvēki grāva ebreju veikalus pilsētas centrā, uzbruka ebreju rātsnamam Maizela ielā, kur izdemolēja daļu no arhīva un iznīcināja dažus Toras ruļļus. Tomāšs Gariks Masariks savās runās ļoti asi nosodīja grautiņus un pret ebrejiem vērsto varmācību. Viņš pieņēma ebreju reliģisko kopienu un ebreju organizāciju pārstāvjus, turklāt apliecināja viņiem, ka valdība apspiedīs visas antisemitisma izpausmes.<sup>6</sup>

Ebrejiem ļoti svarīgs bija ebreju tautības jautājums. 1918. gada oktobrī izveidojās Ebreju nacionālā padome (*Národní rada židovská*), kam vajadzēja kļūt par ebreju reliģisko kopienu politisko pārstāvi. Par savu mērķi padome izvirzīja nodrošināt, lai jaunveidojamajā valstī tiktu atzīta ebreju tautība, nodrošinātas minoritāšu tiesības, nodrošināta pilsoniskā līdztiesība, demokratizācija un ebreju kopienu apvienošana, kā arī iestāties par antisemitisma apkarošanu. Drīz vien pēc atgriešanās no emigrācijas atbalstu padomes plāniem puda arī prezidents Masariks.<sup>7</sup>

Čehoslovākijas Republikas tiesiskā kārtība ieviesa iespēju pieteikties ebreju tautībā, tas arī Eiropas kontekstā bija izņēmuma gadījums. Veids, kāda ebreju tautībā varēja pieteikties, bija ļoti liberāls. Nebija nepieciešams nekāda veidā pierādīt kādas ebreju valodas zināšanu un pat nevajadzēja būt kādas ebreju kopienas loceklim. Patiešām pietika tikai izteikt savu gribu.<sup>8</sup> Iespēju pieteikties ebreju tautībā ļāva 1920. gada Čehoslovākijas Republikas Konstitūcija. Atbilstīgi tai – visi Čehoslovākijas pilsoņi bija pilnībā vienlīdzīgi likuma priekšā un viņiem bija vienādas pilsoniskās un politiskās tiesības, neatkarīgi no rases, valodas un reliģijas. Piekļuve publiskiem pakalpojumiem vai jebkuras uzņēmējdarbības vai amata veikšana nedrīkstēja būt atkarīga no reliģiskās piederības, ticības un valodas. Katrs pilsonis pats varēja izlemt, kāda pazīme ir izšķirošā, lai viņš noteiktu savu tautību. Nozīmīga loma tajā, ka tika atzīta iespēja pieteikties ebreju tautībā, bija prezidentam Masarikam, kurš intensīvi interesējās par ebreju stāvokli sabiedrībā. Viņa draugs un padomdevējs ebreju jautājumos bija rakstnieks Makss Brods (*Max Brod*), viņš bija arī Ebreju nacionālās padomes loceklis, kas prezidentam rakstīja atzinumus par atsevišķām ebreju problēmām. Masarika literārajā mantojumā ir saglabājies dokuments ar nosaukumu „Ebreju jautājums” (*„Židovská otázka”*), tas visdrīzāk pauž prezidenta ieteikumus valdībai un parlamentam. Tajā viņš ieteica no konstitūcijas izņemt nacionālo minoritāšu uzskaitījumu, lai ebreji tajā netiktu pieminēti. Viņš ierosināja noteikt, ka tautas skaitīšanas, vēlēšanu un citu oficiālu darbību laikā ebrejus nespiestu pieteikties par citas nacionālās minoritātes pārstāvjiem, neatkarīgi no tā, kādā valodā viņi runā.<sup>9</sup>

Iedzīvotāju skaitīšanas laikā 1921. gadā ebreju reliģiskās piederības cilvēku sadalījums čehu zemēs, pēc viņu pašu teiktā, bija šāds: 38 % pieteicās čehu tautībā (43350 personas), 35% vācu tautībā (39629) un 26 % ebreju tautībā (29613). Ebreju skaits, izvērtējot reģionālo sadalījumu Čehijā, Morāvijā un Silēzijā, pēc ticības bija 79 777: 37 989: 7 317, bet pēc tautības – 11 251: 15 335: 3 681. Kراسi vairāk iedzīvotāju ebreju tautībā pieteicās Slovākijā (70 500) un Piekarpātu Rutēnijā (80 000). Kopīgais ebreju reliģijai piederīgo skaits Čehoslovākijā bija 354 000 personu, no tām 180 700 pieteicās ebreju tautībā. Iedzīvotāju skaitīšanas laikā 1930. gadā kopīgais ebreju reliģijai piederīgo skaits bija 356 700 iedzīvotāju, no tiem ebreju tautībā bija pieteikušies 187 000 personu – 30 000 čehu zemēs, 65 000 Slovākijā un 91 000 Piekarpātu Rutēnijā.<sup>10</sup> Šajā skaitīšanā tika noskaidrota arī nodarbinātība

un konstatēts, ka 45,3 % ebreju strādāja tirdzniecībā un bankās, 21,6 % rūpniecībā, 8,9 % lauksaimniecībā, 7,7 % sabiedriskajos pakalpojumos, 2,9 % transportā un 13,6 % citās nozarēs (ārsti, juristi).<sup>11</sup>

Laikā, kad Masariks bija prezidenta amatā (līdz 1935. gadam), arī 30. gados notika pret ebrejiem vērstas nekārtības, kad lielajās pilsētās (Prāga, Brno, Ostrava) ebrejus saukāja par vāciskā elementa aizstāvjiem. 1930. gadā notika čehu nacionālisma uzplūdu vilnis, kad sāka ieviesties skaņufilmas. Čehu patrioti sāka cīnīties pret vācu filmu demonstrēšanu, lai kinoteātros pārņem neskanētu vācu valodu. Nacionālisti uzskatīja, ka ebreji ir vācu elementa pārstāvji, un tāpēc viņiem uzbruka. 1934. gadā izcēlās cīņa par universitātes insignijām. Tās piederēja Kārļa universitātei, taču pēc čehu universitātes atdalīšanās tās palika vāciskajā universitātē. Pēc republikas izveidošanās čehi pieprasīja, lai insignijas atdod, taču vācu universitāte atteicās to darīt. 1934. gadā izraisījās pretvācu manifestācijas, kurās līdzās čehu studentiem un profesoriem piedalījās arī čehu fašisti. Vācu universitātes akadēmiskās kopienas ebreju un neebreju locekļi universitātes ēku blokā *Karolinum* cīnījās pret čehu nacionālistu uzbrukumiem.<sup>12</sup> 20. un 30. gados čehu zemēs darbojās dažādas fašistiskās partijas un grupas, taču ar savu ekstrēmo čehu nacionālismu tie čehu sabiedrību jūtami neuzrunāja. Tāpēc tās nevienu līmeni neguva nozīmīgākus panākumus vēlēšanās. Piemēram, Deputātu palātas un Senāta vēlēšanās 1935. gadā galēji labējā Nacionālā apvienība (*Národní sjednocení*) ieguva 5,6 % balsu, bet Nacionālā fašistu kopa (*Národní obec fašistická*) – 2,0 %, un to nevarēja uzskatīt par īpaši sekmīgu rezultātu. Toreiz radās vairāki antisemitisma uzplaiksnījumi, kas bija saistīti ar protestiem pret vācietību, taču plašāka apmēra incidenti bija drīzāk izņēmuma gadījumos. Arī ārzemēs Čehoslovākija tika uztverta kā zeme, kurā, atšķirībā no citām Centrāleiropas valstīm, antisemitisma izpausmes nav biežas un kura sniedz ebrejiem ļoti labus dzīves apstākļus, ļaujot viņiem apliecināt sevi visās sabiedrības dzīves jomās un nodrošinot viņiem pilsoņtiesības pilnā apjomā.<sup>13</sup>

Čehu zemēs ebreji sadalījās asimilantos un cionistos. Asimilanti savu ebrejiskumu uztvēra, pamatojoties uz pieteikšanos jūdu ticībai, taču paši sevi neuzskatīja par ebrejiem tautības ziņā. Čehijas ebreji – asimilanti – savu identitāti attīstīja čehu tautas ietvaros. Savu ebrejiskumu viņi izprata reliģiski, taču tautības ziņā jutās esam piederīgi čehu tautai – ar valodu, kultūru un vēsturi. Turpretim cionisti atzina ebreju tautību un ideju par ebreju valsts izveidošanu

Palestīnā. Cionistiem galvenā organizācija bija Centrālā cionistu savienība (*Ústřední sionistický svaz*), kura 1921., 1923. un 1933. gadā Čehoslovākijā sarīkoja starptautisku cionistu kongresu. Savienībai bija filiāles visā republikā.

Cionistiem bija ļoti nozīmīgi, ka 1927. gadā Masariks apmeklēja Palestīnu, tādējādi kļūdamas par vienu no pirmajiem augstākajiem neebreju politiķiem, kuri šo teritoriju oficiāli apmeklēja. Gadu iepriekš Čehoslovākija bija atvērusi ģenerālo konsulātu Palestīnā. Masariks devās uz Palestīnu kopā ar savu meitu Alici. Viņi apskatīja arī laukus. Vietējā prese viņu vizītei veltīja lielu uzmanību un detalizēti aprakstīja to ziņās. Cionisti uztvēra Masarika vizīti kā lielu savas kustības morālo atbalstu. Masariks satikās arī ar iebraucējiem no Čehoslovākijas, interesējās par viņu dzīvi tur un puda atbalstu cionistu kustībai.<sup>14</sup>

Asimilanti un cionisti Čehoslovākijā izvērta ļoti bagātīgu biedrošanās darbību. Cionistiem bija ļoti svarīgi, ka, neraugoties uz viņu valodu, republikā viņi varēja reģistrēties ebreju tautībā.<sup>15</sup> Tomēr starp ebrejiskas izcelsmes čehiem un cionistiem visā pirmās republikas laikā valdīja ievērojama spriedze, kas bija saistīta ar atšķirīgo skatījumu uz to, kā ebrejiem vajadzētu uztvert savu ebrejiskumu. Cionisti bija visnotaļ aktīvi, iestājoties par savām interesēm arī politiskajā laukā. Kopš 20. gadu beigām viņiem parlamentā bija pat deputāts no Ebreju partijas (*Židovská strana*) (izveidota 1919. gadā). Partija piedalījās visu līmeņu vēlēšanās. 1929. gadā parlamentā iekļuva divi kandidāti no Ebreju partijas – Jūliuss Reiss (*Julius Reisz*) no Slovākijas vēlēšanu apgabala un Ludviks Zingers (*Ludvík Singer*) no čehu zemēm, viņu pēc nāves 1931. gadā nomainīja Angelo Goldšteins (*Angelo Goldstein*).<sup>16</sup>

Pieaugot apdraudējuma izjūtai no nacistiskās Vācijas puses, cionismu aizvien vairāk sāka atbalstīt jauni cilvēki, kuriem bija interese doties uz Palestīnu. 30. gados Čehoslovākijā ieradās ebreju emigranti no Austrijas un Vācijas (jo īpaši, sākot ar 1935. gadu, pēc Nirnbergas likumu ieviešanas). Šo bēgļu aprūpi nodrošināja pat vairākas organizācijas: Lielās Prāgas ebreju reliģisko kopienu sociālais institūts (*Sociální ústav židovských náboženských obcí Velké Prahy*) un Sociālās aprūpes ebreju centrāle (*Židovská ústředna pro sociální péči*). Kopš 1936. gada Prāgā darbojās vispasaules Ebreju emigrācijas biedrības *HICEM* filiāle, kas emigrantiem palīdzēja atrast iespējas, kā no Čehoslovākijas aizbraukt uz citām valstīm. Aktīvi daudzās jomās darbojās arī cionistiskā sieviešu organizācija *WIZO*. Konsulāts Palestīnā nodrošināja



vīzas un ceļojuma dokumentus, lai varētu izbraukt no Čehoslovākijas. Visas minētās organizācijas bija lielā mērā finansiāli atkarīgas no ārzemju dotācijām.<sup>17</sup>

30. gados ebreji Čehoslovākijā un Palestīnā ar vairākiem pasākumiem izteica savu cieņu Masarikam viņa pēdējos mūža gados. Saistībā ar prezidenta 80. dzimšanas dienu Čehoslovākijas ebreju kongress Brno 1930. gadā izsludināja ziedojumu vākšanu Masarika meža stādīšanai, tam vajadzēja būt 13 000 olīvkokiem, kurus bija paredzēts iestādīt Palestīnā, Jezreēlas ielejas apkaimē. Sešas nedēļas pēc ziedojumu vākšanas izsludināšanas bija savākti pietiekami daudz naudas un 1930. gada aprīlī iestādīja pirmos olīvkokus, kuri dažu gadu laikā izauga trīs metrus gari. Kad Masarikam bija 85. dzimšanas diena, Čehoslovākijas ebreju savienības kongress pieņēma uzsaukumu par apmetnes *Kfar Masaryk* celtniecību Palestīnā. Tā bija tikai otrā apmetne, kas bija nosaukta neebreju izcelsmes politiķa vārdā (pirmais bija britu politiķis Artūrs Balfūrs (*Arthur Balfour*)). Masarikam par godu vairākas ebreju reliģiskās kopienas Čehoslovākijā sarīkoja svinīgu dievkalpojumu. 1935. gadā Masariku iecēla par Telavivas goda pilsoni. Arī pēc neatkarīgas Izraēlas Valsts izveidošanās 1948. gadā Masariks palika lielā cieņā un jaunajā valstī viņa vārdā nosauca ielas un laukumus dažādās pilsētās (Jeruzalemē, Telavivā, Haifā, Ramlē).<sup>18</sup>

- 1 Frankl M. „*Emancipace od židů*”. *Český antisemitismus na konci 19. století* [„*Emancipāciju no ebrejiem*”. *Čehu antisemitisms 19. gadsimta beigās*]. Praha-Litomyšl, 2007 (nodaļa par Hilznera prāvu 272.–303. lpp.).
- 2 Láníček J. *Czech, Slovaks and the Jews 1938–1948. Beyond Idealisation and Condemnation*. New York, 2013, p. 4.
- 3 Čapková K. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938* [Češi? Váciēši? Ebreji? Ebreju nacionālā identitāte Čehijā no 1918. līdz 1938. gadam]. Praha-Litomyšl, 2005, str. 34.
- 4 Wlaschek R. M. *Juden in Böhmen. Beiträge zur Geschichte des europäischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert*. München, 1990, S. 69.
- 5 Čapková K. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938*, str. 34.
- 6 Turpat, str. 111–114.
- 7 Čermáková R. *Československá republika – nový stát ve střední Evropě a Židé. (Čehoslovākijas Republika – jauna valsts Centrāleiropā un ebreji.)*. Soukupová,

- Blanka – Zahradníková, M. (eds.). *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech. (Ebreju minoritāte Čehoslovākijā divdesmitajos gados.)* Praha, 2003, str. 10.
- 8 Čapková K. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938*, str. 30–33.
- 9 Turpat, str. 39–40.
- 10 Sk.: Pěkný T. *Historie Židů v Čechách*. [Ebreju vēsture Čehijā]. Praha, 2001.
- 11 Wlaschek, R. M. *Juden in Böhmen. Beiträge zur Geschichte des europäischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 81.
- 12 Turpat, S. 69.
- 13 Čermáková R. Československá pluralistická demokratická společnost ve stínu nacistického Německa. (*Čehoslovāku plurālistiskā demokrātiskā sabiedrība nacistiskās Vācijas ēnā.*) Pojar M., Soukupová B., Zahradníková M. (eds.). *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*. Praha, 2004, str. 9–20.
- 14 Rothkirchen L. *The Jews of Bohemia and Moravia. Facing the Holocaust*. Lincoln-Jerusalem, 2005, pp. 48–49.
- 15 Čehijas ebreju kustības darbību, cionistu aktivitātes un abu šo grupu savstarpējās attiecības detalizēti apraksta Kateržina Čapkova (*Kateřina Čapkovā*) savā grāmatā *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938. (Čehi? Vācieši? Ebreji? Ebreju nacionālā identitāte Čehijā no 1918. līdz 1938. gadam.)*
- 16 Čapková K. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938*, str. 243.
- 17 Čapková K. Československé sionistické hnutí v nových historických souvislostech. (*Čehoslovākijas cionistu kustība jaunās vēsturiskās kopsakarībās.*) Pojar M., Soukupová B., Zahradníková M. (eds.). *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*. Praha, 2004, str. 70–71.
- 18 Soukupová B. T. G. Masaryk a židé (Židé), židé (Židé) a T. G. Masaryk: legenda a skutečnost. (*T. G. Masariks un ebreji, ebreji un T.G. Masariks: leģenda un īstenība.*) Soukupová, B., Zahradníková M. (eds.). *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech*. Praha, 2003, str. 101, 103, 107.

No čehu valodas tulkojis **Jānis Krastiņš**

Kristīne Ante

## Profesors Masariks pret antisemītisma izpausmēm čehu sabiedrībā: hilizneriāde (1899–1900)

Šis teksts top laikā, kad čehu sabiedrība otro reizi savā jaunāko laiku vēsturē izvēlas prezidentu.<sup>1</sup> Pirmais tautas vēlētais prezidents Milošs Zeman (Miloš Zeman, 1944), kas jau atkārtoti kandidē uz tiesībām ieņemt valsts augstākās amatpersonas vietu, sabiedrībā tiek vērtēts dažādi. Nereti tiek norādīts, ka viņš ar saviem publiskajiem paziņojumiem drīzāk ir čehus šķēlis nekā vienojis. Zemanam pārmet to, ka viņš politikā orientējas uz Krieviju un Ķīnu, pastāvīgi kritizē Eiropas Savienību, mēdz izteikt pretrunīgus populistiska rakstura paziņojumus, tādējādi cenšoties izpatikt saviem vēlētājiem. Zemanam tiek pārmešta arī svarīgu čehu tautas vēstures notikumu nozīmes mazināšana (īpaši slavenā čehu disidenta un Čehoslovākijas prezidenta Vāclava Havela darbības apšaubīšana), kā arī intelektuāļu pretstatīšana „vienkāršajai tautai”. Tā rezultātā čehu sabiedrībā plaisa starp Prāgu kā valsts galvaspilsētu, spēcīgāko intelektuālo centru, un pārējo valsts teritoriju tikai padziļinās.<sup>2</sup>

Saspringtajā prezidenta vēlēšanu gaisotnē čehu sabiedrība arvien biežāk atskatījās pagātnē un vērtēja dažādu laiku prezidentus, it īpaši 20. gadsimta sākumā jaunizveidotās neatkarīgās un demokrātiskās Čehoslovākijas Republikas pirmo prezidentu – Tomāšu Gariku Masariku, kurš tiek dēvēts arī par „nācijas tēvu”. Salīdzinot visu šī perioda prezidentu ietekmi uz čehu sabiedrību, var secināt, ka tieši Masarika autoritāte ir bijusi vislielākā. Tā nav zudusi arī mūsdienās – bieži tiek citēti viņa rakstos atrodami domu graudi, īpaši tās atziņas, kurās atklāts, kādai jābūt valstsvīram cienīgai politikai. Masarika autoritāte neradās tad, kad viņš kļuva par prezidentu, tā bija veidojusies daudzu gadu garumā.

Jau 19. gadsimta nogalē un 20. gadsimta sākumā Masariks aktīvi iesaistījās sabiedriskajā dzīvē, izsakot savu viedokli par valsti aktuāliem jautājumiem, turklāt paužot idejas, kas ne vienmēr patika čehu sabiedrībai. Viņš vadījās pēc saviem ideāliem, nebaidoties nonākt pat konfliktā ar sabiedrības vairākumu. Visspilgtāk tas izpaudās 1899. gada incidentā, kas vēlāk ieguva nosaukumu „Hilznera afēra” (*Hilsnerova aféra*) jeb hilzneriāde (*hilsneriáda*) un bija saistīts ar Čehoslovākijas ebreju kopieni.

Šī teksta mērķis ir atspoguļot Prāgas Universitātes profesora Masarika attieksmi pret antisemitisma izpausmēm čehu sabiedrībā, skatot to caur Austrijas impērijā skaļākā antisemitiskā tiesas procesa – hilzneriādes – prizmu.

Lai veiksmīgāk atklātu analizējamus notikumus, izklāsts ir strukturēts vairākās daļās. Pirmajā daļā tiek sniegts īss ieskats Masarika dzīvesgājumā un raksturots, kāda ir bijusi viņa personīgā saskarsme ar ebreju kopieni bērībā un jaunības gados. Otrajā daļā raksturots ebreju tiesiskais un sociālais stāvoklis Austroungārijas impērijā, īpašu uzmanību pievēršot nozīmīgākajām izmaiņām viņu tiesībās un pienākumos pret valsti. Raksta trešajā daļā ir analizēts skaļākais antisemitiska rakstura incidents, kas norisinājās čehu zemēs (konkrēti – Morāvijas pilsētā Polnā) 19. gadsimta beigās. Tajā jaunas kristiešu meitenes Anežkas Hrūzovas slepkavībā tika apvainots vietējais ebrejs – Leopolds Hilzners (1876–1928). Šis incidents un tam sekojošie tiesas procesi ieguva plašu skanējumu visā Eiropā. (Nereti šis notikums pielīdzināts slavenajai 1894. gada Dreifusa (*Alfred Dreyfus*, 1859–1935) prāvai Francijā.)

Minētais notikums ir nozīmīgs tādēļ, ka tas čehu sabiedrībā nav zaudējis savu aktualitāti visa 20. gadsimta garumā un ticis dažādi interpretēts un izmantots gan kā ideoloģisks ierocis, gan arī kā pateicīgs sižets literārajiem darbiem<sup>3</sup> (uzrakstīti vairāki romāni, kuru sižetā izmantots šis notikums). Tautas mutvārdu daiļradē tas izpaudies daudzās antisemitiska rakstura dziesmiņās un poēmās. Stāsts par šo notikumu ar noteiktu regularitāti tiek aktualizēts arī sabiedriskajos medijos. Piemēram, 1999. gadā Čehijas TV bija sagatavojusi dokumentālo filmu ar nosaukumu „Hilznera afēra”<sup>4</sup> (*Hilsnerova aféra*), savukārt 2017. gadā televīzijas skatītāji varēja noskatīties jaunu mākslas filmu trijās sērijās „Noziegums Polnā”<sup>5</sup> (*Zločin v Polně*). Tajā atspoguļots mūsdienīgs skatījums uz notikumiem, kas norisinājušies pirms vairāk nekā 100 gadiem.

MASARIKA DZĪVESGĀJUMS UN PIRMĀ  
SASKARSME AR EBREJU KOPIENU

Lai labāk izprastu Masarika vietu un lomu čehu politiskajā un sabiedriskajā dzīvē, būtu lietderīgi īsumā ieskicēt viņa dzīves un darba gaitas. Masariks dzimis 1850. gada 7. martā Hodonīnā (Čehijā) strādnieku ģimenē. Studējis filosofiju Vīnes Universitātē (1872–1876), kur 1876. gadā ieguvis doktora grādu, vēlāk turpinājis studijas Leipcigā (1876–1877).

Čehu zemēs atgriezies 1882. gadā kā Prāgas Čehu universitātes viesprofesors, bet kopš 1897. gada – štata profesors. Docējis filosofijas vēsturi, ētiku, socioloģijas pamatus un psiholoģiju.<sup>6</sup> Masariks devis nozīmīgu ieguldījumu čehu zinātnes organizācijā, ir bijis jaunas čehu enciklopēdijas „Oto zinātniskā vārdnīca” (*Ottův slovník naučný*, 1888–1909, 28 sēj.) izdošanas iniciators.<sup>7</sup>

Viņš bijis arī izcils literāts un publicists, vadījis politiski kritisku žurnālu „*Athenaeum*” (1884–1893). Savus uzskatus visplašāk paudis laikrakstā „*Čas*” (1887) un žurnālā „*Nашe doba*”, kuru pats izveidoja 1893. gadā un līdz 1914. gadam bija arī tā redaktors.<sup>8</sup>

19. gadsimta astoņdesmitajos gados Masariks sāka aktīvi piedalīties politikās dzīves norisēs. 1887. gadā kopā ar Karel Kramāržu (*Karel Kramář*, 1860–1937) un Jozefu Kaizlu (*Jozef Kaizl*, 1854–1901) izveidoja liberāli noskaņotu intelektuāļu grupu – t. s. reālistus, kuri sākotnēji darbojās vecčehu, vēlāk – jaunčehu partijās. 1891. gadā kā čehu sabiedriskais darbinieks Masariks ievēlēts Austrijas Reihstāgā un Bohēmijas Landtāgā. 1893. gadā nesaskaņu dēļ ar jaunčehu partijas vadību no abiem šiem mandātiem atteicies.

Sākotnēji Masariks aktīvi iestājās pret visa veida radikālisma izpausmēm un atbalstīja Františka Palacka (*František Palacký*, 1798–1876) reliģiskā humanisma idejas, ticot, ka cilvēce pakāpeniski dodas progresa virzienā, tādēļ zinātne uzvarēs mītus, demokrātija – teokrātiju, absolūtismu un diktatūru. Plašākas sabiedrības uzmanību viņš piesaistīja ar savu nelokāmo galējā nacionālisma, antisemitisma un klerikālisma kritiku, kā arī ar aktīvu cīņu par vispārējām vēlēšanu tiesībām un astoņu stundu darbadienu. Masariks darbojies vairākās politiskajās partijās: no 1900. līdz 1914. gadam bijis reālistu partijā (1900–1905 šīs partijas oficiālais nosaukums – Čehu tautas partija, 1905–1914 – Čehu progresīvā (reālistu) partija). No šīs partijas saraksta 1907. un 1911. gadā viņu ievēlēja arī Austrijas impērijas Reihstāgā.<sup>9</sup>

Sākoties Pirmajam pasaules karam, Masariks devās trimdā (12.1914.), kur kopā ar Edvardu Benešu (1884–1948) un Milanu Rastislavu Štefāniku (*Milan Rastislav Štefānik*, 1880–1919) vadīja čehoslovāku pretošanās kustību. Viņam ir lieli nopelni Čehoslovāku leģiona izveidošanā Krievijā, Francijā un Itālijā.

1918. gada 18. oktobrī, kad tika pasludināta neatkarīgā Čehoslovākija, Masariks kļuva par pirmo tās valdības vadītāju. 1918. gada 14. novembrī Prāgā Revolucionārā tautas sapulce ievēlēja viņu par pirmo Čehoslovākijas prezidentu. Šajā amatā Masariks bija ievēlēts vairākas reizes pēc kārtas (1920., 1927. un 1934. gadā). Visu šo periodu viņš ir bijis bezparteijsks prezidents. Gan savā laikā, gan vēl joprojām Masariks tiek uzskatīts par valstsvīru ar vēsturiski vislielāko politisko autoritāti, kurš ar savu darbību sekmējis dažādu politisko un saimniecisko grupējumu konsolidāciju uz parlamentārisma pamata.<sup>10</sup>

Pirmā Masarika saskarsme ar ebreju kopienu notika dzimtajā Hodonīnā. Tā ir pilsēta uz robežas starp Morāviju un Slovākiju. Hodonīnas ebreju kopiena bija veidojusies jau kopš 17. gadsimta. Vietējie ebreji bija tirgotāji, krogu īpašnieki, amatnieki, viņu vidū bija pat viens ārsts un viens skolotājs. Šīs etniskās grupas pārstāvji bija piederīgi pilsētas turīgākajiem iedzīvotājiem. 19. gadsimta vidū Hodonīnā dzīvoja 65 ebreju ģimenes, kopumā – 215 cilvēki, 1863. gadā te ierīkoja sinagogu, tās paspārnē darbojās arī ebreju skola. Kad skolu slēdza, ebreju bērni apmeklēja valsts skolu, kurā mācības notika vācu valodā.<sup>11</sup>

Masarikam jau kopš bērnu dienām bija saskarsme ar ebrejiem un tā laika čehu sabiedrības negatīvo attieksmi pret viņiem. Arī savās atmiņās viņš ir norādījis, ka katrs čehs Hodonīnā tika audzināts antisemitiskā gaisotnē. Antisemitisms valdīja ne tikai ģimenēs, bet arī skolā, baznīcā un ikdienas komunikācijā. Viņš atcerējās: „[...] vecāki man kā bērnam aizliedza tuvoties ebrejiem, sakot, ka viņi varot man nodarīt pāri, jo ebrejiem esot vajadzīgas kristiešu asinis, īpaši kristiešu bērnu asinis. Šo brīdinājumu es uztvēru visnotaļ nopietni un, cik vien varēju, metu likumu gar ebreju mājām.”<sup>12</sup>

Šādus un līdzīgus stāstus par ebrejiem, kas vēlas iegūt kristiešu asinis, bērni dzirdēja gan skolā, gan baznīcā. Īpaši dedzīgs šajā lietā bija vietējais katoļu priesteris, kurš bieži vien parodēja ebreju tradīcijas un lika bērniem mācīties no galvas dažādas dziesmiņas, kurās bija izsmietas ebreju lūgšanas.

Vēlāk Masariks secināja: „Šis ticējums manī bija tik spēcīgi nostiprinājies, ka ikreiz, kad atrados kāda ebreja tuvumā, neuzkrītoši uzmetu acis viņa rokām, vai uz tām gadījumā nav asiņu pēdu.”<sup>13</sup> Tomēr Masarika ģimene dažus ebrejus bija iepazīsusi labāk, tādēļ no tiem baidījās mazāk. Tāds, piemēram, bijis vietējais tirgotājs, kurš ticis uzskatīts gandrīz vai par savējo.<sup>14</sup>

Bērnībā gūtie negatīvie stereotipi kardināli mainījās reālskolas periodā, kad Masariks sadraudzējās ar zēnu, kurš nemaz neatbilda iepriekš izveidotajiem priekšstatiem par ebrejiem: viņš bija lādzīgs, draudzīgs un ne pārāk izcils mācībās. Jo vairāk Masariks iepazīs ebrejus, jo vairāk pārliecinājās, ka viņi ir tādi paši cilvēki kā visi pārējie. Viņš saprata, ka laiks ieviesis zināmas izmaiņas arī čehu sabiedrības attieksmē pret ebrejiem, jo jaunieši, kas jau tautskolās bija mācījušies kopā ar viņiem, vairs nebija tik antisemitiski kā vecākā paaudze.<sup>15</sup>

Nākamā saskarsme ar ebrejiem Masarikam bija ģimnāzijas gados (1865.–1869. gadā), kad viņš mācījās Brno, kas tajā laikā bija izteikti vāciska pilsēta. Tikai 11 procentu pilsētas iedzīvotāju bija ebreji. Viņu vēsturiskā pieredze te, tāpat kā citās čehu zemēs, bija sarežģīta. Vēstures avotos Brno ebreju kopiena pirmo reizi minēta 13. gadsimtā, vēlāk – 1454. gadā viņi tika padzīti no Brno (tāpat kā no citām karalim piederošajām Morāvijas pilsētām). Tiesības atgriezties Brno un nodarboties ar tirdzniecību ebreji atguva tikai 18. gadsimtā. Tomēr kopienas locekļiem bija jāievēro daudzi ierobežojumi, proti, pilsētā ebreji drīkstēja ierasties tikai noteiktās dienās, viņiem bija liegts šeit nakšņot. Situācija mainījās tikai 19. gadsimtā, tad arī Brno tika uzbūvēta sinagoga un izveidota pirmā ebreju skola.<sup>16</sup>

1869. gadā Masariks uzsāka mācības Vīnes ģimnāzijā, kur no 50 viņa kursabiedriem 23 bija ebreji. Daudzi no viņiem vēlāk kļuva par ievērojamiem Austrijas sabiedrības locekļiem: advokātiem, tiesnešiem, rūpniekiem, ārstiem un profesoriem. Te gan būtu jāatzīmē, ka Vīnes periodā Masarikam vēl nebija radusies padziļināta interese par ebreju jautājumu.<sup>17</sup> Pēc ģimnāzijas viņš nolēma turpināt studijas Vīnes Universitātē, kur pievērsās gan klasiskajai filoloģijai, gan filosofijai un 1876. gadā ieguva doktora grādu.

Pēc tam Masariks pārcēlās uz Leipcigu, kur studēja filosofiju un psiholoģiju, uzrakstīja habilitācijas darbu, kas bija veltīts pašnāvības fenomenam. Tajā viņš salīdzināja dažādu reliģiju, tai skaitā arī jūdaisma, attieksmi pret pašnāvību. Laikā, kad Masariks uzturējās Leipcigā (1876–1877), viņš

iepazinās ar savu nākamo sievu – amerikānieti Šarloti Gariku (*Charlotte Garrigue*, 1850–1923), ar kuru 1878. gadā arī apprecējās. 1879. gadā Masariks kļuva par Vīnes Universitātes privātdocentu. Ar ebreju jautājumu viņš sāka padziļināti nodarboties tikai ap 1882. gadu, kad bija pārcēlies uz Prāgu un kļuvis par Kārļa-Ferdinanda universitātes profesoru.<sup>18</sup>

### EBREJU TIESISKAIS STĀVOKLIS AUSTRIJAS (NO 1867. GADA – AUSTROUNGĀRIJAS) IMPĒRIJĀ

Centrāleiropas reģiona ebreju kopienu vēsture iesniedzas viduslaikos. Bēgot no vājāšanām Spānijā, Francijā un vācu zemēs, ebreji nokļuva Austrijas impērijā, Žečpospolitā un Prūsijā, kur rada patvērumu ilgākam laikam. Izliku viņi pelnīja dažādi. Dažas ebreju dzimtas ieņēma pat diezgan augstus amatus Austrijas impērijā, piemēram, kāda no tām pārvaldīja Valsts kasi, savukārt citas iekārtojās darbā pie lielajiem zemes īpašniekiem, nodarbojās ar viņu īpašumu uzskaiti un nodokļu iekasēšanu. Ebreji bija arī veiksmīgi tirgotāji un amatnieki.<sup>19</sup>

Pirmās nozīmīgākās pārmaiņas ebreju tiesiskajā stāvoklī Austrijas impērijā ienesa apgaismotā absolūtisma laika valdnieka Jozefa II (1780–1790) reformas, kas skāra daudzu valsts pilsoņu (tai skaitā arī ebreju) dzīves jomas. Viņa valdīšanas laikā izdotie Tolerances patentī ebrejiem deva tiesības brīvi izvēlēties savu dzīvesvietu un nodarbošanos. Kā pateicības apliecinājums par jaunajām brīvībām no ebrejiem tika sagaidīts, ka viņi būs kārtīgi nodokļu maksātāji un pildīs arī pienākumu iesaistīties militārajā dienestā. Būtisks jauninājums šajā laikā bija arī tas, ka nodokļu iekasēšana turpmāk vairs netika veikta ar ebreju kopienas starpniecību (kā tas bija iepriekš), bet tieši no indivīdiem. Tam bija nepieciešama precīza ebreju uzskaitē. Lai to atvieglotu, viņiem tika doti vārdi un uzvārdi (tai skaitā arī vāciskas cilmes). Šī jaunā politika izraisīja neapmierinātību gan Austrijas administrācijas konservatīvajā spārnā un armijas aprindās, gan arī ortodoksālo ebreju vidē.<sup>20</sup>

Neviļus rodas jautājums, kādēļ tika veiktas šīs reformas? Visticamāk tādēļ, ka Hābsburgu valdība gribēja panākt, lai Austrijas sabiedrība kļūtu vienvēidīgāka. Kā uzskata antisemitisma pētnieks Ištvēns Deāks (*István Deák*), uz reformām orientētie Austrijas aristokrāti, integrējot un emancipējot ebreju kopienu, kura bija viena no izglītotākajām un bagātākajām



iedzīvotāju gupām, sabiedrību kopumā cerēja padarīt turīgāku un nacionālāku (K. A. – ar to saprotot tās integrāciju uz vāciskuma pamata). Tādējādi ebreji tika uztverti kā pārmaiņu protagonistu.<sup>21</sup>

Jozefa II 1871.–1872. gadā izdotie Tolerances patenti, kuru mērķis bija ebreju iekļaušana modernajā sabiedrībā, vienlaikus veicināja arī viņu kulturālo asimilāciju. Ja Austrijas un Ungārijas vācu apdzīvotajās teritorijās notika viņu brīvprātīga asimilācija vācu vai ungāru kultūrā, tad čehu zemēs (Bohēmijā, Morāvijā un Silēzijā) šis process bija sarežģītāks, jo te ebrejiem bija jāizvēlas starp vācu un čehu kultūru, kuras pastāvēja viena otrai blakus.<sup>22</sup>

Pirmajā ebreju emancipācijas fāzē čehu zemēs dzīvojošie ebreji pieņēma galvenokārt vācu kultūru, bet, sākot ar 19. gadsimta 70. gadiem, kopienas locekļi, izvēloties valodas un kultūras identitāti, sašķēlās un arvien vairāk ebreju vēlējās iekļauties čehu sabiedrībā. Jiržijs Kovtuns (*Jiří Kovtun*) ir norādījis, ka sākotnējā izvēle par labu vāciskumam bija tiešas Jozefa II reformu sekas, jo par šo reformu galveno komponentu tika izvēlēta ģermanizācija, emancipācijas jautājumus atbīdot otrajā plānā. Ebreji bija spiesti pieņemt vāciskus vārdus un uzvārdus. Viņi nevarēja noslēgt laulības, ja nebija apguvuši vācu valodu. Ebreju jaunatne tika audzināta valsts organizētās, tikai viņiem paredzētās vācu skolās. Tādas, čehiem par nepatīku, tika atvērtas arī viņu apdzīvotajos apgabalos. Visa lietvedība, gan tā, kas attiecās uz valsts pārvaldi, gan arī profesionālā, bija jākārto vāciski.<sup>23</sup>

Iekļaušanās vācu kultūrā, kuru veicināja un atbalstīja Austrijas birokrātija, čehu zemēs dzīvojošajiem ebrejiem sākotnēji bija izdevīga. Tā nodrošināja viņiem valodas zināšanas, kas visā Centrāleiropā bija *lingva franca* tirdzniecības un rūpniecības jomā, tā piesaistīja viņus bagātākajām un ietekmīgākajām Austrijas iedzīvotāju aprindām. Ebreji, kas bija kāpuši pa sociālajām un saimnieciskās karjeras kāpnēm, protams, sāka atbalstīt Austrijas impēriju piekopto vāciski liberālo politiku.<sup>24</sup>

Nākamās nozīmīgākās politiskās un sociālās pārmaiņas Centrāleiropas reģionā ienesa 1848./1849. gada revolūcija. Hābsburgu pārvaldītajās zemēs vēl nozīmīgāks izrādījās 1867. gads, kad Austrijas impērija kļuva par dubultmonarhiju, kas turpmāk tika saukta par Austroungāriju. Šajā gadā tika pieņemta arī Satversme, kas lielā mērā ierobežoja imperatora varu, un valsts no dinastiskas impērijas kļuva par konstitucionālu monarhiju. Satversme

garantēja arī pilsoņu pamatbrīvības, tajā bija noteikts, ka visiem valsts pilsoņiem (arī ebrejiem) tiek nodrošināta pārvietošanās, nodarbošanās izvēles brīvība, brīvība vērsties tiesā, mainīt savu ticību, kā arī pulcēties.<sup>25</sup>

Čehu apdzīvotajās teritorijās liela daļa ebreju, izmantojot jauniegūtās tiesības, vēlējās iekļauties čehu sabiedrībā. Tomēr čehi uz to raudzījās ar aizdomām. Ļoti asi pret to uzstājās viens no populārākajiem čehu sabiedriskajiem darbiniekiem – Karels Havličeks Borovskis (*Karel Havlíček Borovský*, 1821–1856), kurš strikti norādīja: „Ebreji ir tautība un viņi nevar kļūt par čehiem.” Tieši tāpēc ebreji nonāca vāciešu „apskāvienos”, proti, viņiem nekas cits neatlika kā pievienoties Austrijas vācu liberāli orientētajam politiskajam spārnam. Jāpiezīmē, ka tas notika ļoti dabiski, jo īpaši Morāvijā, kur ebreji vācu kultūrā bija iesaņķojušies jau iepriekš.<sup>26</sup>

Pēc 1848./1849. gada revolūcijas, kad ebreji bija ieguvuši pārvietošanās brīvību, brīvību izvēlēties savu dzīvesvietu, iespēju strādāt publiskajā sfērā, ieņemt skolotāja amatu valsts skolā, kad bija likvidēti geto un vairs nepastāvēja tolerances nodokļi, notika būtiskas pārmaiņas viņu dzīvē. Lai gan Baha absolūtisma režīms nedaudz palēnināja šo procesu vai to pat ierobežoja, tomēr šīs brīvības tā arī netika atceltas. 1861. gadā ebreji ieguva arī tiesības bez ierobežojumiem pirt un nomāt zemi. Iznākuši no geto, viņi sāka apmesties čehu zemju lauku apgabalos un mazākajās pilsētās. Nākamie ebreju migrācijas viļņi jau sasniedza lielākos Morāvijas rūpniecības un tirdzniecības centrus, kuros apmesties pirms tam viņiem bija liegts.<sup>27</sup>

Arī Bohēmijā notika ebreju iekļaušanās čehu sabiedrībā, laukos viņi sūtīja savus bērnus čehu skolās, bet pēc 1882. gada, kad Kārļa-Ferdinanda universitāte Prāgā tika sadalīta divās daļās (vācu un čehu), ebreju jaunieši aizvien biežāk izvēlējās studēt tieši kopā ar čehiem. Tādējādi izveidojās ebreju intelektuālā elite, kas bija labi integrējusies čehu sabiedrībā un atbalstīja te dzīvojošo ebreju asimilāciju. Darbojās arī vairākas biedrības, kas šo procesu veicināja.<sup>28</sup>

Tomēr ebreju kopiena savos uzskatos par iekļaušanos nebija viendabīga. Bija daļa ebreju, kas šādu asimilāciju neatbalstīja, jo nevēlējās pievienoties ne čehiem, ne vāciešiem. Jautājumu sarežģīja arī tas, ka attiecības starp čehiem un vāciešiem bija ļoti komplikētas, lai neteiktu – atklāti naidīgas. Cīņa par un ap nacionālo jautājumu tolaik sita augstu vilni. Šo nesaskaņu dēļ daudzi ebreji izvēlējās saglabāt savu kultūru un nosliecās par labu cionistiem, kas

cīnījās par ebreju autentiskuma saglabāšanu. 1899. gadā tika dibināta Ebreju cionistu organizācija, no 1907. līdz 1938. gadam tā izdeva arī savu iknedēļas laikrakstu.<sup>29</sup>

Ar visām šīm problēmām Masarikam nācās saskarties pēc 1882. gada, kad viņš kopā ar sievu pārcēlās uz Prāgu un kļuva par Kārļa-Ferdinanda universitātes profesoru. Šajā pašā gadā viņa sieva Šarlote Garika-Masarika ASV presē publicēja vairākus rakstus par ebreju stāvokli Austroungārijā. Tajos tika izmantoti vairāki impērijā tolaik valdošie stereotipi par ebrejiem: viņi baidoties no fiziska darba, viņiem trūkstot ideālu, viņi mīlot peļņu, par ko spilgti liecina ebreju piesliešanās dažādām impērijā dzīvojošām tautām izdevīguma dēļ. Kā pierādījums tam tika minēts fakts, ka laikā, kad ungāri ieguva politisko brīvību, ebreji steigās apgūt ungāru valodu. Bohēmijā, kur arī čehu elements ar laiku sāka iegūt arvien lielākas politiskās tiesības, ebreji ar lielu entuziasmu tiecās apgūt čehu valodu. Par vienīgo ebreju problēmas risinājumu Šarlote Garika-Masarika uzskatīja viņu asimilāciju. Viņa kategoriski norādīja, ka ebrejiem jāmaina savas kopienas likumi un jāatļauj slēgt jauktās laulības ar kristiešiem.<sup>30</sup>

Kāda pret šiem uzskatiem bija profesora Masarika attieksme? Ja zinām, ka 1884./1885. akadēmiskajā gadā viņš lasīja cilšu vēsturiskās attīstības kursu, kura ietvaros katra tauta tika skatīta kā kopība, kurai jātiecas pēc saviem ideāliem un par tiem jācīnās, tad ir skaidrs, ka Masarika viedoklis par ebreju problēmas risināšanu bija atšķirīgs. Sākot ar 1895. gadu, viņš ar šo jautājumu sāka nodarboties arī politiskajā aspektā.<sup>31</sup>

#### ANTISEMITISMA IZPAUSMES AUSTRIJAS IMPĒRIJĀ

Antisemitisms Eiropā parādījās līdz ar kristietības iesakņošanos, jo ebreji tā laika kristīgajā pasaulē tika uztverti kā Kristus slepkavas. Viņiem tika piedēvētas arī citas darbības: kristiešu bērnu asiņu izmantošana rituālā ēdiena – macas – pagatavošanā, svētās Euharistijas apgānīšana u.c. Lai gan kopumā attieksme pret ebrejiem bija negatīva, tomēr kristīgajā Eiropā viņi tika vērtēti augstāk par pagāniem vai musulmaņiem.<sup>32</sup> Bieži vien attieksme pret ebrejiem bija pakļauta zināmai konjunktūrai un laika gaitā mainījās.

Antisemitisms Austrijā sāka strauji izplatīties 19. gadsimta 70.–80. gados. Tas izpaudās divos veidos. Pirmo pārstāvēja paņģermāniski noskaņoti

nacionālie spēki ar Georgu fon Šēneru (*Georg von Schöner*) priekšgalā. Viņš bija Austrijas impērijas padomes jeb parlamenta deputāts un iestājās par ebreju ietekmes mazināšanu visās sabiedrības dzīves jomās. Otro pārstāvēja kristīgi katoliskie antisemīti, kuriem bija izdevies gūt lielāku ietekmi Austrijā. Viņus pārstāvošā partija tika dibināta 1893. gadā. Šīs partijas līderis bija Karls Luegers (*Karl Lueger*, 1844–1910). Minēto politisko virzienu var dēvēt arī par vulgāro antisemītismu, kura paustās idejas atbilda sabiedrības vidējās kārtas locekļu vidē valdošajām bailēm no ebreju konkurences.<sup>33</sup>

Savukārt čehu zemēs modernais antisemītisms veidojās mazliet vēlāk – 19. gadsimta 80. gados, tam arī bija divi idejiskie virzieni. Sākotnēji tas radās ecčehu, vēlāk jaunčehu nacionāli noskaņotās partijas rindās. Jaunčehu partijas biedri liberālās politikas krīzes laikā (kad parādījās centieni ebrejus asimilēt) pieslējās radikāli antisemītiskai pozīcijai, sāka atbalstīt pat rasis-tiskas idejas. Otru novirzienu pārstāvēja klerikāļi, kas atsaucās uz baznīcā tradicionāli valdošo antijūdaismu. Sabiedrības kārtības „jaukšanā” viņi vainoja liberālismu, ebrejus un brīvmūrniekus, uzskatot tos par galvenajiem revolucionāriem. Pret antisemītismu iestājās tikai Masarika pārstāvētie realisti (vēlāk saukta – Čehu tautas partija) un sociāldemokrāti, kas paši tika vainoti, ka viņi ir daļa no vispasaulē ebreju savzvērestības plāna.<sup>34</sup>

#### HILZNERIĀDE

Tā sauktā Hilznera afēra bija ne tikai nevainīgi apsūdzēta cilvēka personīgā traģēdija, bet viens no skaļākajiem antisemītisma izpausmju skandāliem Austrijas impērijā pirms Pirmā pasaules kara. Tas bija notikums, kas atstāja nozīmīgu ietekmi gan uz čehu sabiedrību kopumā, gan arī uz čehu politikas attīstību.

Lai varētu izprast šī notikuma būtību, jāraksturo tā gaita. 1899. gada Lieldienu laikā netālu no Morāvijas pilsētas Polnas, Bržezinas (*Březina*) mežā tika atrasts 19 gadus vecas meitenes Anežkas Hrūzovas liķis. Apsēkojot upuri, tika secināts, ka meitene ir žņaugta, sista un mocīta, uz viņas kakla bija konstatēta griezta rēta, tomēr izvarota meitene nebija. Tika noskaidrots, ka viņai bija nozagts Rožukronis, bet visbūtiskākais, kas pievērsa tiesu ekspertu uzmanību, bija tas, ka nozieguma vietā konstatēja aizdomīgi maz upura asiņu pēdu. Tāpēc vietējo iedzīvotāju vidē sāka izplatīties baumas par to, ka

ir notikusi rituālā slepkavība (tautas valodā runājot, kristiešu meitene esot „nokošerēta”). Ātri vien tika pieņemts, ka šajā noziegumā vainojami ebreji, proti, kāda ebreju sazvērnieku grupa.<sup>35</sup>

Visai drīz iespējamo vainīgo arī atrada. Slepkavībā apvainoja Polnas iedzīvotāju – vienkāršu, zemākās kārtas ebreju jaunekli Leopoldu Hilzneru, kurš iztiku pelnīja ar dažādiem gadījuma darbiem. Lai gan tieši lietiskie pierādījumi viņa vainai tā arī netika atrasti, tomēr, balstoties uz liecinieku sacītā, viņu tomēr atzina par vainīgu. Tika izvirzīta versija, ka Hilzners nav darbojies viens, resp., viņam ir bijuši līdzinātāji, kurus atrast tā arī nebija izdevies.

Pirmais pret Hilzneru vērstais tiesas process notika 1899. gada septembrī Kutna Horā (*Kutná Hora*). Tajā viņam tika piespriests nāvessods. Šim tiesas procesam sekoja otrs, kas notika 1900. gada novembrī Pisekā (*Pisek*), tomēr arī šī – apelācijas tiesa – neatcēla apsūdzētajam piespiesto nāvessodu.<sup>36</sup>

Kārļa-Ferdinanda universitātes profesors Masariks šajā lietā iesaistījās, turklāt gluži nejausi, kad pirmais tiesas process jau bija beidzies. Vēlāk viņš atcerējās: „Ļauna kampaņa bija tā „Hilzneriāde”, kurā man vajadzēja cīnīties ar māņticību par rituālo slepkavību. Sākotnēji mani šis tiesas process vispār neinteresēja. Situācija mainījās, kad pie manis no Vīnes atbrauca kāds mans bijušais students – rakstnieks Zigmunds Mincs (*Sigmund Münz*), kurš bija morāvietis. Tieši viņš mani arī pierunāja paust savu viedokli par šo lietu.”<sup>37</sup> Masariks to arī rakstiski pauda un nodeva Z. Mincam, kurš to publicēja Vīnes laikrakstā „*Neue Freie Presse*”. Pēc tā publikācijas atkāpšanās ceļa vairs nebija. Prāgas profesora izteiktais viedoklis bija saniknojis gan čehu nacionālo, gan klerikālo presi. Tās metās uzbrukumā. Lai spētu aizstāvēties, Masariks bija spiests padziļināti studēt kriminālistiku un fizioloģiju. Kopā ar tā laika atzītu medicīnas ekspertu Beku viņš pats personīgi aizbrauca uz Polnu, lai iepazītos ar nozieguma vietu un tās apkārtni.<sup>38</sup>

Kāda bija Masarika motivācija? Viņš uzskatīja, ka nedrīkst ļaut veciem aizspriedumiem un stereotipiem valdīt pār cilvēku prātiem, lai čehi sevi neparādītu kā neattīstītu un tumsonīgu tautu. Daudzas lietas šajā slepkavībā viņam šķita aizdomīgas. Vispirms jau liecinieku apgalvojumi, ka notikuma vietā ir redzējuši tieši Hilzneru, turklāt konkrētas krāsas drēbēs. Uz vietas pārbaudot, izrādījās, ka liecinieki bija atradušies pārāk tālu (700 m) no nozieguma vietas, kādēļ viņiem nemaz nebija iespējams tik labi redzēt noziedznieku, lai varētu precīzi saskatīt viņa augumu un apģērba detaļas.<sup>39</sup>

Arī ebrejiem piedēvētās un stereotipos sakņotās negatīvās īpašības, tostarp tas, ka viņi ir bagāti, viltīgi un gudri, ka krāpj nabaga kristiešus un izmanto katru izdevību, lai rīkotu kādu savvērestību pret viņiem, absolūti neatbilda tam, kāds bija noziegumā apsūdzētais Hilzners. Viņš bija gana trūcīgs, ne pārāk izglītots, slinks un diezgan naivs jauneklis, kuram piedēvēto savvērniecisko plānu kalšana un realizācija nemaz nebija pa spēkam. Arī pati šī slepkavība kopumā bija pilnīgi bezjēdzīga, tādēļ kādā brīdī parādījās arī versija, ka to pastrādājis kāds deviants, proti, cilvēks ar seksuālām novirzēm.<sup>40</sup>

Tiesas process izraisīja masu psihozi ne tikai vietējā sabiedrībā, bet arī citur, tostarp Prāgā un Vīnē. Kā tas spilgti raksturots 2017. gadā veidotajā dokumentālajā filmā, vietējie preses izdevēji arī tolaik labprāt rakstīja par dažādiem skandāliem, tādēļ drīz vien katrā kioskā varēja iegādāties ne vien spilgti un detalizēti izstrādātus nozieguma aprakstus un inscenētas fotogrāfijas, bet pat īpašas atklātnes, kurās dominēja karātavu retorika, piemēram, „Sunim suņa nāvi!”. Notikums atspoguļojās arī tautas mutvārdu daiļradē – šajā laikā un arī vēlāk tapa daudzi izsmējīgi panti, kuros apdziedāta gan ebreju vaina noziegumā, gan arī Masarika loma tā iztiesāšanā.<sup>41</sup>

Galvenais pārmetums, kas tika izvirzīts Masarikam, bija tas, ka viņš darbojas ebreju interesēs, ka ebreji viņa „pakalpojumu” ir apmaksājuši. Lieta sarežģījās arī tāpēc, ka ziņas par Masarika iesaistīšanos ebreju puīša aizstāvības interesēs nonāca līdz Prāgai, un jaunie, satrauktie studenti rīkoja protesta demonstrācijas un deklarēja, ka ir nolēmuši turpmāk neapmeklēt profesora lekcijas. Tā kā profesoram nebija iespējams pat izklāstīt savu viedokli par šo jautājumu, strādāt šādā atmosfērā bija pilnīgi neiespējami. Studenti vienkārši nelaida viņu pie vārda; stāvēdami kājās, klaigāja, svilpa un izteica visrupjākos apvainojumus. Tomēr Masariks centās saglabāt mieru un aicināja studentus uz diskusiju pie sevis mājās. Tomēr studenti bija pārliecināti, ka profesors ir „pārdevies ebrejiem”.<sup>42</sup> Tā kā šādos apstākļos nebija iespējams darbu turpināt, universitātes rektors piešķīra Masarikam 14 dienu garu atvaļinājumu.<sup>43</sup> Neskatoties uz sabiedrības negatīvo noskaņojumu, profesors tomēr neļāva sevi iebiedēt un neatkāpās no saviem uzskatiem.

Tieši Masarika personīgās iesaistes dēļ Hilznera lietas izmeklēšanā tās procesam beidzot tika piesaistīti nopietni tiesu eksperti un, balstoties uz viņu atziņām, par šo nežēlīgo slepkavību tika izvirzītas vairākas jaunas versijas. Viena no tām bija t. s. transporta versija, kuras pamatā bija atziņa, ka

Anežka Hrůzova ir gājusi bojā kādā citā vietā un vēlāk pārvietota. Šī versija palīdzētu izskaidrot, kāpēc notikuma vietā bija tik maz asiņu. Tomēr, arī otrajā (Pisekas) tiesas procesā tika atkārtots jau iepriekš pieredzētais farss, proti, liecinieki aizvien apgalvoja, ka ir pilnīgi pārliecināti par redzēto notikuma vietā un uzskata, ka slepkava ir Hilzners. Vienīgais ieguvums no Pisekas tiesas procesa bija izmaiņas apsūdzības saturā, proti, izdevās pierādīt, ka slepkavība nav veikta tādēļ, lai ebreju rituālu vajadzīgām iegūtu nevainīgas kristiešu meitenes asinis. Nāves spriedums tomēr netika atcelts, jo tam bija jākalpo par sabiedrības „tvaika nolaišanas” instrumentu.<sup>44</sup>

Tikai pēc Austrijas imperatora Franča Jozefa I apžēlošanas akta nāves spriedums tika aizstāts ar mūža ieslodzījumu, bet imperators tomēr nevēlējās nostāties ne Hilznera aizstāvju, ne viņa apsūdzētāju pusē. 1918. gadā Hilzneru apžēloja un atbrīvoja, bet attaisnots viņš tomēr netika. Pēc iznākšanas no cietuma Hilzners nomainīja uzvārdu un kā Hellers nodzīvoja Vīnē līdz pat savai nāvei.<sup>45</sup>

## SECINĀJUMI

Kārļa-Ferdinanda universitātes profesors un vēlākais Čehoslovākijas prezidents Masariks bija unikāla personība. Viņa skatījums uz pasauli un čehu politiku bija nevis šaurs intelektuāļa, bet plašs valstsvīra skatījums. Gan akadēmiskajā dzīvē, gan politikā Masariks bija sava ceļa gājējs. Viņa vadīto reālistu programma ir diezgan sarežģīta, tāpēc to spēja izprast un pieņemt tikai sabiedrības izglītotākā daļa, plašāku sabiedrību tā neuzrunāja. Piemēram, Masariks iestājās, lai ar vāciešiem tiktu organizētas sarunas, kuru mērķis būtu panākt godīgu vienošanos par īpašu vācu provinču izveidošanu pierobežā. Nacionālismu viņš kritizēja tikpat spēcīgi kā dinastisko valdīšanas stilu, tādējādi iegūstot sev ienaidniekus kā Vīnē, tā arī Prāgā. Masariks iestājās par republikas pārvaldes formu ar patiesas demokrātijas ieviešanu tajā. Vēl vairāk – viņš bija viens no retajiem, kas noliedza nepieciešamību čehiem orientēties uz Krieviju, kurā daudzi tolaik meklēja iedvesmu un uzskatīja to par slāvu tautu ideālu.<sup>46</sup>

19. gadsimta nogalē Bohēmijā un Morāvijā valdošais antisemitisms savu kulmināciju sasniedza tieši t.s. Hilznera afēras jeb hilzneriādes laikā 1899. gadā. Ar šiem notikumiem ir nesaraujami saistīts arī nākamā

Čehoslovākijas prezidenta Masarika vārds, kurš savā nostājā centās iestāties pret čehu sabiedrības vairākuma fanātismu un nosargāt čehu tautas reputāciju citu Eiropas tautu acīs. Pret viņa viedokli nostājās ļoti plaša koalīcija: klerikāļi, jaunčehi, nacionālsociālisti un radikālie valsts tiesību aizstāvji. Viņš tika attēlots kā ebreju pārpirkts tautas nodevējs, pret viņu nostājās arī paša studenti. Šajā laikā Masariks pat apsvēra ideju emigrēt uz ārzemēm.

Tomēr šim notikumam bija arī savas pozitīvās puses. Kā norāda ebreju vēstures pētnieks M. Pojars, Hilznera tiesas process morāli atjaunoja čehu tautu, kādēļ čehi spēja pārvarēt to provinciālismu, kurā tos bija ievedusi vecčehu un jaunčehu realizētā politika. M. Pojars ir pārliecināts, ka tieši Masarika kampaņa bija tā, kas plašiem čehu sabiedrības slāņiem deva stimulu intelektuālai attīstībai un lielā mērā kļuva par pamatu tam, ka 20. gadsimtā modernajā čehu nācijā antisemitisma ideju ietekme bija samazinājusies.<sup>47</sup>

- 1 Tautas vēlēta prezidenta pirmās vēlēšanas Čehijas Republikā tika organizētas 2013. gadā un tanīs uzvarēja Milošs Zemans. 2018. g. notika tautas vēlēta prezidenta otrās vēlēšanas (1. kāрта: 12.–13.01.2018., 2. kāрта: 26.–27.01.2018.)
- 2 Dlouh  slavenı. *Respekt. Ročník XXIX*, 29.1.–4.2.2018., str. 10–17.
- 3 Bibliogr fisks apskats par „Hilzneri dei” veltıtajiem darbiem: Prchal, J. *Hilzneri da. Vjb rov  bibliografie*. Poln , 2000.
- 4 1999. g. dokument l s filmas saısin t  versija tapusi 2006. gad : <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10114392043-hilsnerova-afery/>
- 5 <https://www.csf.d.cz/film/407309-zlocin-v-polne/prehled/>
- 6 Ott v slovnık nau nı. Ilustrovan  encyklopaedie obecnıch v domosti. Šestn ctı dıl. Paseka. Argo. 1999, str. 934–936.
- 7 Šıs enciklop dijas seši papilds jumi izn ca laik  no 1930. līdz 1943. gadam, bet m sdienu turpin jumizdevums – no 1996. līdz 2003. gadam.
- 8 Ottova encyklopedie.  esk  Republika. 4. Histore. St t. Spole nost, str. 181–183.
- 9 Ibid., S. 182.
- 10 Ryantovı M. a kol. * skolovenštı prezidentı*. Praha-Litomyřl, 2016, str. 21–28.
- 11 Pojar M. T. G. *Masaryk a řidovstvı*. Praha, 2017, str. 15.
- 12 Pojar M. T. G. *Masaryk a řidovstvı*. Praha, 2017, str. 17.
- 13 Ibid., str. 17–18.
- 14 Ibid., str. 18.
- 15 Ibid., str. 18–19.
- 16 Ibid., str. 21.
- 17 Ibid., str. 22.
- 18 Ibid., str. 23–25.



- 19 István Deák. Antisemitism in Eastern Europe (Excluding Russia and the Soviet Empire) Since 1848. *Antisemitism: A History* (Ed. by A.S. Lindemann, R.S. Levy). Oxford University Press, 2013, p. 225.
- 20 Ibid., p. 226.
- 21 Ibid.
- 22 Kovtun, J. *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha, 1994, str. 46.
- 23 Ibid., str. 46–47.
- 24 Ibid., str. 47.
- 25 Emmert F. *Průvodce českými dějinami 20. století*. Brno, 2012, str. 9.
- 26 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 36–37.
- 27 Hillel J. Kieval. *Formování českého židovstva. Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*. Praha-Litomyšl, 2011, str. 13–15. Tolerances nodokli maksāja ebreju rautības iedzīvotāji. Tas deva viņiem tiesības dzīvot konkrētā valsts teritorijā. Ja nodoklis netika laikus samaksāts, nemaksātāju varēja izraidīt no valsts.
- 28 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 132–134.
- 29 Ibid., str. 135.
- 30 Ibid., str. 33.
- 31 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 34–35.
- 32 István Deák. Antisemitism in Eastern Europe (Excluding Russia and the Soviet Empire) Since 1848. *Antisemitism: A History* (Ed. by A.S. Lindemann, R.S. Levy). Oxford University Press, 2013, p. 225.
- 33 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 102.
- 34 Ibid., str. 102–103.
- 35 Frankl M., Szabó M. *Budování státu bez antisemitismu? Násilí, diskurz loajality a vznik Československa*. Praha, 2015, str. 98.
- 36 Kovtun Jiří. *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha, 1994, str. 397–411.
- 37 Čapek Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha, 1969, str. 101–102.
- 38 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 109–110.
- 39 <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10114392043-hilsnerova-afera/>
- 40 Kovtun Jiří. *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha, 1994, str. 512.
- 41 <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10114392043-hilsnerova-afera/>
- 42 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 110.
- 43 Ibid.
- 44 Kovtun Jiří. *Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera*. Praha, 1994, str. 397–411.
- 45 <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10114392043-hilsnerova-afera/>
- 46 Emmert F. *Průvodce českými dějinami 20. století*. Brno, 2012, str. 16–17.
- 47 Pojar M. *T. G. Masaryk a židovství*. Praha, 2017, str. 31.



Zdenko Maršāleks

## Masariks kā armijas un pretestības simbols\*

### SIMBOLA DZIMŠANA: MASARIKA TRADĪCIJAS PAMATI ČEHOSLOVĀKIJAS ARMIJĀ

Masarika (turpmāk arī – TGM) loma Čehoslovākijas armijas tradīciju veidošanās un attīstības gaitā ir visnotaļ principiāla un acīmredzama, jo viņa personība ir nešķirami saistīta ar čehoslovāku leģioniem un militāro pretošanās kustību ārzemēs laikā no 1914. līdz 1918. gadam.

Turklāt pats Masariks nebija klāt pašā ārzemju vienību rašanās brīdī. Gluži otrādi, laikā, kad viņš uzsāka savas pretestības darbības ārzemēs, čehu (čehoslovāku) vienības Krievijas un Francijas armijas ietvaros jau pastāvēja, un tās bija piedzīvojušas arī pirmās slavenās kaujas kristības. Taču Masariks noformēja galvenokārt ārzemju akcijas politisko centru, tādējādi sniedzot politisko bāzi, kurai pēcāk izmantoja arī līdzšinējās militārās aktivitātes. Vienības, kuras līdz šim bija pilnībā iekļautas sabiedroto armijās, turpmāko gadu laikā, tieši pateicoties Masarika politiskajai vadībai, pārveidojās par nacionālu karaspēku. Mazi čehoslovāku brīvprātīgo militārie formējumi kara sākumā, kuru nozīmi lielvalstis izprata galvenokārt propagandas līmenī, dažu kara gadu laikā spēja pārveidoties relatīvi daudzskaitlīgā karaspēkā, kam piemita virkne patstāvīgas nacionālās armijas atribūtu, un šādas armijas

\* Raksts tapa projekta „Jauno un tradicionālo minoritāšu juridiskie un sabiedriskie aspekti Čehijas Republikā” ietvaros (NAKI DG 18P02OVV066 „Právní a společenské aspekty nových a tradičních menšin v ČR”)

statusu kara noslēgumā tas ieguva arī oficiāli. Izņēmuma apstākļu dēļ kara beigās pat izdevās gūt bezprecedenta panākumus čehu (čehoslovāku) militārajā vēsturē, kad armijas nozīme pārsniedza ne vien tās skaitlisko sastāvu, bet pat propagandas līmeni: čehoslovāku leģioni Krievijā kļuva par faktoru, kam bija nopietna loma pasaules lielvaru stratēģiskās plānošanas gaitā.<sup>1</sup>

Tāpēc nav brīnums, ka leģionos Masariku visumā pamatoti uzskatīja par čehoslovāku armijas dibinātāju, un leģioni kā kopums vispārīgi atzina viņu gan kā virspavēlnieku, gan viņa morālo autoritāti.<sup>2</sup>

#### PREZIDENTS ATBRĪVOTĀJS: DAUDZNACIONĀLAS VALSTS BRUŅOTO SPĒKU VIRSPAVĒLNIKS VAI LEĢIONĀRU CĪŅAS SIMBOLS?

Starpkaru periodā Čehoslovākijas armija plašā sabiedrībā ir zināma, pateicoties galvenokārt mobilizācijai 1938. gada septembrī, taču toreiz tai aiz muguras jau bija gandrīz divdesmit gadus ilga attīstība. Jau pašā pirmajā jaunās patstāvīgās valsts gadā par kaislīgu politisko debašu objektu kļuva jautājums, vai armija vispār tiks veidota. Debatēs iesaistījās arī pats prezidents Masariks, turklāt interesanti tas, ka tieši viņš, kurš kara gados no pārliecināta pacifista bija ievērojamā mērā kļuvis par lielas armijas radītāju, popularizētāju un galu galā – pat par virspavēlnieku, sākumā rekomendēja tikai miliciju. Taču politikajam optimismam attiecībā uz starptautiskās situācijas attīstību, kas apvienojās ar Masarika profesionālo diletantismu tīri militāri tehniskajos jautājumos, drīz vien nācās piekāpties realitātei, un tam piepalīdzēja ne vien karadarbība Slovēnijā 1919. gadā, bet arī Francijas kā sabiedrotā skaidrās prasības izveidot iespējami spēcīgu armiju.<sup>3</sup> Armijas veidolu pēcāk noteica 1920. gada aizsardzības likums, kas, starp citu, kodificēja visu pilsoņu vispārējo karaklausību. Multietniskas valsts problēmas, kuras izrietēja no dažādu tautību pilsoņu skatījuma uz vēsturiskajiem notikumiem, saprotams, atspoguļojās arī armijā, kur vienojošas idejiskās bāzes vajadzība ir pilnībā nepieciešama. Turklāt armijas unifikāciju pavadīja sarežģījumi, kas radās leģionāru un komandējošā korpusa pārējo sastāvdaļu savstarpējās attiecībās – jo īpaši tas sakāms par bijušajiem Austroungārijas virsniekiem, kuri Pirmā pasaules kara laikā bija karojuši „frontes otrajā pusē”, taču arī par virsniekiem, kuri bija piedalījušies misijā Francijā, vai arī par virsnieku jauno paaudzi. Par armijas idejisko paraugu vajadzēja kļūt galvenokārt

leģionāru tradīcijai, tomēr mēģinājums likt lietā tādas brīvprātīgas armijas tradīcijas, kura cīnās par patstāvīgas (un, pirmkārt, nacionālas) valsts rašanās ideju nākotnē – pavisam atšķirīgos, uz vispārējās karaklausības pienākumu balstītas regulārās armijas apstākļos –, saskārās ar daudzām pretrunām pat valsts nācijas pārstāvju vidū, nemaz jau nerunājot par daudzskaitlīgajām minoritātēm, un reizumis pārvērtās tikai par klišeju.

PERSONĪBAS INSTITUCIONALIZĀCIJA: PERSONĪGĀS  
POPULARITĀTES ATSPULGS VAI VECO MODEĻU PĀRDZĪVOŠANA?

Paša Masarika vieta armijas ietvaros, kā arī nācijas un valsts aizsardzības spēju ietvaros vispārīgi bija acīmredzama visas republikas pastāvēšanas divdesmitgadē. Tomēr viņa uztvere tiek ietekmēta, pateicoties atainojumam, kurus snieguši darbi, kas radušies tikai trīsdesmito gadu nogalē.<sup>4</sup> Taču Masarika skatījums uz armiju un aizsardzības spējām izgāja cauri ilggadējai attīstībai, un bieži vien tas bija visai tāls no beigu beigās izveidotā „ikoniskā” veidola.<sup>5</sup>

Masarika kā *Prezidenta-Atbrīvotāja* autoritāte bija daļēji nākusi no leģioniem, daļēji izrietēja no autoritātes, kāda Masarikam piemita starp iedzīvotājiem. Dabiski, ka nozīmīgu autoritātes daļu viņam piešķīra arī republikas prezidenta amats, kas bija svarīgs, jo īpaši bijušajiem Austrijas virsniekiem, kuri, starp citu, republikas pastāvēšanas pirmajā laika posmā veidoja virsnieku korpusa lielāko daļu. Dienesta turpināšana un savas pašidentifikācijas meklēšana jaunajās reālējās daudzus no viņiem noveda pie saprotamas, zemapziņā esošas, no agrākiem laikiem pierastu shēmu likšanas lietā attieksmē pret virspavēlnieku. Taču cieņas pakāpe un jo īpaši tās ārējās izpausmes itin nemaz neatbilda Masarika deklarētajam armijas un sabiedrības demokrātiskumam.

Taču bijušie austriešu virsnieki neidentificējās ar leģionu tradīciju, bet drīzāk ar „vietējās” pretošanās tradīciju, tātad ar 1918. gada 28. oktobra apvērsumu un tam sekojošajiem mēnešiem.<sup>6</sup> Turklāt Masarika skaidrie antimilitārie izteikumi pirmajos mēnešos pēc atgriešanās dzimtenē<sup>7</sup> nebija devuši iemeslu nekādam ierosmei, lai militārie speciālisti ar Austrijas izcelsmi varētu iedegties sajūsmā par savu virspavēlnieku vai pat uzskatīt viņu par savu „radītāju”, kā tas bija leģionu gadījumā.

Taču taisnība, ka situācijai drīz vien vajadzēja mainīties, kad leģionāru (un no Francijas nākušie) virsnieki pakāpeniski armijā pārņēma vissvarīgākos pavēlniecības posteņus un ieguva izšķirošo ietekmi. Armijā tieši toreiz sāka ieviesties Masarika kults.<sup>8</sup> Armijā, gluži tāpat kā sabiedrībā, līdztekus valsts svētkiem 28. oktobrī regulāri svinēja arī Masarika dzimšanas dienu, tas notika pārrunu, svinīgu priekšlasījumu, runu veidā, kā arī armijas formējumu parādēs, kuras bieži vien varēja noskatīties publika. Tomēr svinībām piemita visumā samērīgs raksturs, un tās nevarēja salīdzināt ar to svinību vērienu un nozīmi, kuras ik gadus organizēja 28. oktobrī.

Par principiālu robežšķirtni Masarika personības izpratnē kļuva 1930. gads, kad svinēja viņa astoņdesmit gadu jubileju. Proti, t. s. „*Lex Masaryk*”, ko pieņēma 1930. gada 26. februārī<sup>9</sup> ar pazīstamo formulējumu „Masarikam ir lieli nopelni valsts labā”, tieši nostiprināja viņa personu republikas tiesiskajā sistēmā, „institucionalizēja” to un vienlaikus faktiski kanonizēja vēsturisko notikumu Masarika koncepciju un viņu personīgi.

No sekām neizvairījās arī armija. Dzimšanas dienas svinību ietvaros toreiz dažām armijas daļām piešķīra „T. G. Masarika” goda nosaukumu.<sup>10</sup>

Šis notikums jāuztver visā tās kopējās problemātikas kontekstā, kā tika piešķirti goda nosaukumi Čehoslovākijas armijā. Leģionos, jo īpaši leģionā Krievijā, piekopa husītu tradīciju (pulki bija nosaukti Jana Husa, Jana Žižkas, kā arī Brandīsas Jana Jiskras vārdā). Nosaukšana dzīvas personas vārdā bija absolūts izņēmums. Šāds gods tika tieši Masarikam, kura vārdā nosauca Krievijas leģiona 5. strēlnieku pulku. Īpašajai gaisotnei, kāda piemita, satiekoties „senajām” tradīcijām, kuras bija pierastas Austrijas monarhijā, ar „jauno” leģionu garu, ir visnotaļ raksturīgi, ka kareivji toreiz piedāvāja Masarikam „īpašumtiesības” uz pulku, un viņš tās pieņēma. Neatkarīgajā valstī, tāpat pēc Čehoslovākijas Republikas izveidošanās, dzīvas personas goda nosaukumu piešķiršanu iesākumā nepiekopa. Līdzīgu godu izpelnījās vienīgi maršals Ferdinands Fošs (*Ferdinand Foch*), saistībā ar viņa vizīti Prāgā 1923. gadā.

Nākamais gadījums, ka armijas daļai piešķīra dzīva cilvēka vārdu, notika tikai 1936. gadā, kad Žilinas 41. kājnieku pulks ieguva Dr. Edvarda Beneša goda nosaukumu.<sup>11</sup> Ievērības vērts ir fakts, ka tas notika tikai laikā, kad E. Benešs bija valsts galva. Tajā brīdī goda nosaukums „TGM” retrospektīvi ieguva gluži citu nozīmi – ja līdz 1936. gadam to izprata

kā Masarika vienreizīgās personības novērtējumu, ar šo aktu, kad abiem līdzšinējiem prezidentiem pēkšņi bija „savi” pulki, jautājums par goda nosaukumiem no „personiskā” līmeņa nonāca „institucionālajā”. Labprāt gribētu norādīt uz šā fakta īpatnumu demokrātiskā republikā, jo formas un satura uzsvērtā atšķirība tomēr nespēja aizsegt līdzību ar monarhistiskajiem paradumiem. Līdzīga prakse, kad dzīvas valsts galvas goda nosaukumu piešķīra armijas vienībām, gan bija ikdienišķa arī Čehoslovākijas sabiedrotajiem Mazajā Antantē, proti, Rumānijai un Dienvidslāvijai – taču abos gadījumos runa bija par monarhiju. Iedomātais paraugs, Francijas armija, savus pulkus nedēvēja aktuālo prezidentu vārdā, un to pat aizliedza attiecīgs likums.

Tomēr arī monarhistiskās iekārtās par gluži neredzētu aktu kļuva brīdis, kad tajā pašā 1930. gadā dienestā stājās arī pirmais un vienīgais čehoslovāku karakuģis, kas bija paredzēts dienestam Donavā.<sup>12</sup> Tā nosaukšana dzīva un pat vēl (amatā) „valdoša” prezidenta vārdā sniedzas pāri pat monarhistisku paradumu ietvaram, kuri tiek kritizēti par suverēna elitāru „dievināšanu”.

Ar Masarika apaļo jubileju saistīto goda nosaukumu inflācija reizumis pieņēma pat pitoresku raksturu. Kāds kuriozs gadījums notika Sušicē, kur vietējā Nacionālā strēlnieku apvienība nosauca T. G. Masarika vārdā savu jaunuzbūvēto šautuvi (!). Acīmredzamu iemeslu dēļ nosaukumu pēc tam gan atcēla.<sup>13</sup>

#### PĒC ABDIKĀCIJAS: CIK ILGI REPUBLIKA PĀRDZĪVOS SAVU RADĪTĀJU? MASARIKA SIMBOLS LAIKĀ NO 1936. LĪDZ 1939. GADAM

1935. gada 14. decembrī Masariks atteicās no republikas prezidenta amata un noslēdzās privātajā dzīvē. Šis brīdis kļuva par nozīmīgu robežšķirtni ne vien Masarika mīta attīstības procesā, bet arī TGM kā simbola izpratnē. Jau pirmā Masarika dzimšanas diena pēc viņa demisijas, tātad 1936. gada 7. marts, starptautiskajā kontekstā izskanēja kā traģēdijas sākums – šajā dienā vācu karaspēks iesoļoja demilitarizētajā Reinzemē. 1936. gadā parādījās ierosinājums ieviest militāru piemiņas medaļu „Pieminot pirmo čehoslovāku bruņoto spēku virspavēlnieku, prezidentu Atbrīvotāju T. G. Masariku”. Ierosinājums tika noraidīts citstarp tāpēc, ka arī pats Masariks to neatbalstīja.<sup>14</sup>

Apbalvojums ar TGM motīvu, konkrēti – augsts valsts ordenis, pēcāk tika izveidots tikai 1990. gadā.<sup>15</sup>

Armijai bija arī nozīmīga vieta, nodrošinot Masarika bēres. Tas nav nekāds brīnums, jo viņi taču apbedīja „pirmo leģionāru”.<sup>16</sup> Praktiski tūliņ uzradās ierosinājumi, ka Masarika mirstīgās atliekas vajadzētu novietot Atbrīvošanas pieminekli, kura celtniecība tieši tobrīd tika pabeigta. Lai arī „pirmā leģionāra” mirstīgās atliekas būtiski palielinātu šā monumenta pietātisko vērtību, tomēr galu galā tika respektēta Masarika vēlme, lai viņu apglabā Lānos.<sup>17</sup>

Pirmajā Masarika dzimšanas dienā pēc viņa nāves, 1938. gada 7. martā, Hitlers izdeva rīkojumu par neatliekamam plāna izstrādi iebrukumam Austrijā. Čehoslovākija nodzīvoja vienu vienīgu gadu ilgāk par savu pirmo prezidentu. Īso brīdi, kad pastāvēja t. s. otrā republika, laikā starp Minhenes vienošanos un atlikušo Čehijas teritoriju okupāciju 1939. gada 15. martā, raksturoja jaunās vadības drudžainie centieni veidot korektas attiecības ar Vāciju. Taču „pielāgošanās” pakāpe pakāpeniski tālu pārsniedza pieļaujamā pragmatisma robežu, kas attiecās arī uz pirmās republikas ideālu ārīšķīgo izbeigšanu. Sākumā runa bija galvenokārt par Edvarda Beneša personību, taču drīz jau runa bija par demokrātijas ideāliem, lai beigās atteiktos arī no Masarika autoritātes. Neatbildēts paliek jautājums, ciktāl runa bija par tīru pragmatismu un ciktāl – par pašu iekšējās pārliecības paušanu, kas divdesmit gadus tika vairāk vai mazāk apspiesta.<sup>18</sup>

Tendence novērsties no agrākajiem ideāliem izpaudās arī armijā. Leģionāru pulku vēsturiskie nosaukumi gan palika līdz okupācijai, taču „leģionāru gars” no karaspēka izzuda. Par pēdējo soli kļuva Masarika dzimšanas diena martā, ko ierobežoja paša premjera instrukcija, lai svinības „armijas vadība noturētu bez jebkādām publiskām ārīšķībām”.<sup>19</sup> Notikumam, kas vēl pirms gada bija galvenais, tagad vajadzēja noritēt kā pieticīgām „iekšējām svinībām militāro objektu iekšienē”. Gadadienas priekšvakarā pa tālruņiem uz ātru roku nosūtīja vēl vienu prasību, kas jau līdzinājās totālai kapitulācijai attiecībā uz TGM mantojumu – „Armijas karogus neizkariniet!”<sup>20</sup> Šajā sakarībā ir visai simboliski, ka Masarika dzimšanas dienā Artūrs Zeiss-Inkvarts (*Arthur Seyss-Inquart*) risināja sarunas ar Josefu Tiso par Slovākijas neatkarības pasludināšanu.



ATKAL PIE BRĪVPRĀTĪGO KARASPĒKA ĀRZEMĒS:  
 MASARIKA TRADĪCIJA ČEHOSLOVĀKU ĀRZEMJU  
 VIENĪBĀS OTRĀ PASAULES KARA GADOS

Drīz vien pēc Čeho-Slovākijas atlieku iznīcināšanas 1939. gada martā sāka veidoties ārzemju pretošanās kustība un tās ietvaros – arī armijas vienības. Taču to dibināšana *de iure* notika tikai 1939. gada septembrī – Polijā un Francijā. Ja *Čehu un slovāku leģions* Polijā pastāvēja neka sešpadsmit dienas, iekams 18. septembrī to internēja Sarkanā armija, Francijā pakāpeniski izveidojās visai daudzskaitlīgas sauszemes un aviācijas vienības. Masarika dzimšanas dienas svinības 1940. gada 7. martā formāli pārspēja arī pirmās republikas laika apjomus. Līdztekus lekcijām, uzrunām un dažādiem kultūras pasākumiem tika noorganizēta visa karaspēka parāde un jo īpaši svinīgais zvērests. Masarika tradīcija atkal atdzīvojās, turklāt lielākā apjomā nekā starpkaru armijā. Kas attiecas uz starptautisko arēnu, tad 1940. gada 7. martā sākās miera sarunas starp PSRS un Somiju.

Pēc Francijas kapitulācijas čehoslovāku vienību paliekas evakuējās uz Lielbritāniju. 1940. gada rudenī 28. oktobris tika izvēlēts par administratīvo datumu, lai armijā piešķirtu un paaugstinātu dienesta pakāpes, un tādā pašā nolūkā 1941. gada pavasarī tika izmantots arī 7. marts. Pēcāk marta svinības kļuva par vienu no vissvarīgākajiem kalendārajiem datumiem čehoslovāku vienībām ārzemēs. Tās regulāri pavadīja pārrunas, priekšlasījumi un citi kultūras sarīkojumi un vairumā gadījumu arī parāde. Tādējādi Masarika tradīcija armijā atkal auga augumā, un tāpēc vietā ir pārdomas par to, kāpēc Masariks kā militārais simbols ieguva aizvien lielāku svaru tieši brīvprātīgo vienībās, kuras karoja ārzemēs – tāpat kā iepriekšējā kara laikā. Daži argumenti psiholoģiski šajā ziņā laikam ir acīmredzami. 1942. gada 7. martā čehoslovāku vienību Lielbritānijā rezerves korpusa komandieris, pulkvedis Novāks (*Novák*) pirms parādes, citstarp, teica:

Ja runājam par Tomāša Garika Masarika izpratni, tad es šē piebilstu, ka mums šeit, ārzemēs, ir dota ārkārtas iespēja izprast Masariku un pēc viņa piemēra vadīties. Mūsu liktenis, lai cik bargs tas būtu, devis mums lielu iespēju – dzīvot ārpus dzimtenes – taču kaujā pret tādu pašu tirāniju un tādu pašu

netaisnību, pret to pašu mūžīgo un nesamierināmo ļaunumu, kas izriet no brutālā un asiņainā prūsiskuma, gluži tāpat, kā pirms 27 gadiem dzīvoja un cīnījās Masariks.<sup>21</sup>

Pretošanās kustības dalībnieki ārzemēs spēcīgi uztvēra sava likteņa saikni ar 1914.–1918. gada leģionāru mantojumu. Šo tradīciju sevī nesa galvenokārt tie no viņiem, kuri leģionos bija patiešām karojuši. Proti, leģionāru un otrās pretošanās kustības ārzemēs personiskā sasaiste bija samērā izteikta, turklāt gan starp virsniekiem, kā arī politiķiem un ierēdņiem. 1942. gada 7. martā Londonā, atzīmējot TGM dzimšanas dienu, tika nodibināta Čehoslovāku leģionāru savienība. Protektorātā šajā dienā iznāca valdības rīkojums, kas pavēstīja par tālākiem ierobežojumiem ebrejiem un daļēji ebrejiskas izcelsmes personām.

Masarika atceres dienu svinēja arī vienībās, kuras tika formētas Padomju Savienībā, taču ne ar tādu uzsvāru un ārišķību. Par Masarika un Beneša, taču arī Ļeņina dzimšanas dienu regulāri atgādināja liels raksts armijas presē, un attiecīgajā dienā norisinājās diskusijas ar izglītojošajiem un audzinošajiem virsniekiem. Starp citu, interesanti, ka Staļina dzimšanas dienu čehoslovāku vienībās atzīmēja piesardzīgāk un pieticīgāk.

1942. gada 7. marts bija tikai dažas dienas pēc tam, kad vienība Padomju Savienībā tika nodibināta, un tāpēc TGM dzimšanas dienu svinēja visai pieticīgi. Taču 1943. gada 7. marts iekrita brīdī, kad lauka bataljona kareivji raka ierakumus pie Sokolovas. Viņi vēl nenojauta, ka jau nākamajā dienā viņus sagaida liktenīgā kauja. Fakts, ka kauja pie Sokolovas norisinājās tūdaļ pēc tik nozīmīgas dienas, vēlāk nekad netika izmantots propagandas nolūkā. Sprotams, ka pie Sokolovas nebija laika attiecīgām svinībām, taču armijas avīzē iznāca samērā apjomīgs raksts, kas pie kareivjiem nonāca kaujas priekšvakarā. Tādējādi apcerējums par Masarika jubileju daudzos gadījumos bija pēdējās rindiņas, kuras viņi izlasīja.

Gadu vēlāk, 1944. gada 7. martā, neviena no lauka vienībām gan neatrādās saskarē ar ienaidnieku, tomēr šai gadadienai bija ievērojama loma Masarika kulta nostiprināšanā. Šajā dienā karavīriem pirmo reizi piešķīra piemiņas medaļu par dienestu ārzemju vienībās.<sup>22</sup> Kopā ar medaļu svinīgajā dienā kareivji saņēma arī dāvanas, kaut arī to uzskaitījums, salīdzinājumā ar tā brīža nozīmi, izskan vairāk nekā prozaiski – ikviens saņēma piecdesmit

cigaretēs un piecus skūšanās asmeņus.<sup>23</sup> 1944. gada 7. martā Osvencimā notika vislielākā no Terezīnas geto atsūtīto ebreju slepkavošanas akcija.

Kopš 1944. gada rudens lauka vienības Austrumos un Rietumos jau bija pastāvīgi iesaistītas karadarbības operācijās. Čehoslovāku armijas korpuss Austrumu frontē bija iesaistīts smagās kaujās Duklas pārejā. Rietumu frontē septembra pirmajās dienās čehoslovāku tankisti izcēlās krastā Normandijas pludmalēs un pārvietojās uz aizmugures telpu pie Falēzas (*Falaise*), kur pabeidza sagatavošanos kaujām vietās, kurās vēl nesen bija risinājušās sīvas kaujas ar poļu un kanādiešu vienību piedalīšanos. Lai gan mācības bija fiziski smagas un prasīja daudz laika, kareivji tik un tā atrada laiku, lai vismaz improvizēti pieminētu Masarika nāves gadadienu 14. septembrī:

[..] Visu dienu intensīvas kaujas mācības smago kauju vietās. Visur nāve, augstienē, kur mācības beidzās, 14 sašauti tanki, kanādiešu kapsēta, kur apglabāts arī tanku brigādes komandieris. Pulksten 19.00 notiek T. G. Masarikam veltīts piemiņas brīdis bataljona izejas placdarmā. Runātāju tribīne izveidota uz kravas automašīnas. Dziedātāji nodziedāja dažas dziesmas, uzrunu teica virsleitn. Tomčīks (Tomčík), kas ir brigādes izglītošanas virsnieks. [..]<sup>24</sup>

Pēc tam, kad brigāde pārdislocējās, lai aplenktu vācu garnizonu Dinkerkas ostā, tad valsts svētku dienā, 1944. gada 28. oktobrī, tā izdarīja ļoti sekmīgu uzbrukumu vācu pozīcijām. Taču nākamā gada martā, proti, 1945. gada 7. martā, līdzīgas sekmes neatkārtojās, un Masarika dzimšanas dienā frontē valdīja relatīvs miers. Kā izskatījās šādas nozīmīgas dienas svinības frontes apstākļos, ilustrē ieraksts karalaika dienasgrāmatā, kas ir ievēribs vērts paraugs, kā vismaz daļēji novirzīties no raksturīgās militārās valodas, kas izcēlās ar maksimālu lakonismu, enerģiskumu un skaidrību:

[...] 7. 3.  
Prezidenta Atbrīvotāja 95. dzimšanas diena

Pirms 95 gadiem 7. martā dzimis prezidents Atbrīvotājs T. G. Masariks. Šo nozīmīgo jubileju mēs atceramies, ģērbušies čehoslovāku ārzemju armijas kareivju formas tērpos. Mēs stāvam atklātā kaujā pret ienaidnieku, kurš pēc prezidenta

Atbrīvotāja nāves 1938. un 1939. gadā mēģināja sagraut viņa paveikto. Tas nogāza viņa pieminekļus un dedzināja viņa portretus, naivi iedomādamies, ka paverdzinās Masarika tautu. Taču Gestapo aizmirsa pārmeklēt Masarika tautas sirdis. Un tieši tajās palika paslēpts viņa attēls, lai drošībā pārļautu šausmu un nacistiskās trakošanas gadus. Vācu iebrucēji mūsu zemēs mirs, bagātīnāti ar pieredzi, ka Masarika veikums ir nemirstīgs un mūžīgs.

Plkst. 16.00. Sarunāts, ka ar 88/mm trofeju lielgabalu izdarīs šāvienus fermas Notre Dame des Neiges<sup>25</sup> teritorijā, un slimnīcu Dinkerkā apšaudīs ar DO mīnām. [..]<sup>26</sup>

Kas attiecas uz armijas korpusu Austrumu frontē, tad Masarika jubilejas pamatīgākai atzīmēšanai tajā dienā nebija laika, jo korpuss piedalījās nesekmīgā kaujā pie Liptovas Mikulāšas (*Liptovský Mikuláš*), kurā tas cieta milzīgus zaudējumus, turklāt nespēja izpildīt tam doto uzdevumu. Tāpēc kareivjiem Austrumos 1945. gada martā nebija pārāk daudz iemeslu, lai priecātos. Ekstremāli sarežģītās apkaimes deļ padomju–vācu frontes sektors, kas bija uzticēts čehoslovāku vienībām, līdz pat kara beigām bija vistālākais austrumu puses nostūris, tāvad „optiski” vieta, kur ienaidnieka atpakaļ atspiešana noritēja vislēnāk. Jo sevišķi bijušos leģionārus sarūgtināja tas, ka čehoslovāku vienības līdz pat kara beigām nespēja atkārtot kaujas pie Zborovas mītiskos panākumus 1917. gada jūlijā, kas bija viens no leģionāru leģendas stūrakmeņiem un no kuras T. G. Masariks principiāli smēlās ideju savām teorijām par čehoslovāku karavīra kaujas spējam un vērtībām.

1945. gada martā, divas dienas pēc Masarika dzimšanas dienas, no Londonas uz Maskavu aizlidoja politiskā delegācija, lai risinātu sarunas ar komunistiem par valdības sastādīšanu mājās. Var teikt, ka tieši toreiz simboliski beidzās laika posms, kad čehoslovāku trimdas kustībā vadošā loma bija vadībai Londonā, un līdz ar to arī prezidentam Benešam un starpkaru republikas un leģionāru cīņu ideālu mantojumam.

Tādējādi apaļo, Masarika deviņdesmit piecu gadu jubileju, ar spožiem panākumiem tiešā kaujā ar ienaidnieku vislabāk nosvinēja amerikāņu armija, kas tajā dienā pārņēma stratēģiskā ziņā nozīmīgo tiltu pie Remagenas.

## SECINĀJUMI

Masarika tradīcija armijā piedzīvoja dažādus periodus, un tās intensitātes līkne bija samērā viļņota. Kā šis līknes pirmo maksimumu mēs neliedzami redzam laika posmā no 1917. līdz 1918. gadam, kam sekoja patstāvīgas valsts pastāvēšanas pirmie gadi. Nākamā virsotne nāk saistībā ar Masarika astoņdesmit gadu jubilejas svinībām 1930. gadā un pēc tam saistībā ar viņa nāvi. Šajā ziņā Otrās republikas mēneši uzskatāmi par visdziļāko pagrimumu, ko nomainīja strauja augšupeja Otrā pasaules kara pirmo gadu laikā. Šķiet, ka taisnība bijusi pulkvedim Novākam, kad viņš britu Lemingtonā (*Leamington*) Masarika militāro ideālu izpratni un viņa mantojuma cienīšanu saistīja ar brīvprātīgo vienību pastāvēšanu ārzemēs. Domāju, ka šis piemērs, proti, skatījums uz nebrīves piemeklēto valsti no tālajām ārzemēm, izskaidro ļoti daudz par spēcīgo Masarika tradīciju, kā to piekopa arī vēlākie trimdinieki.

- 1 Čehoslovāku leģioni 1918. gadā ieņēma Transsibīrijas maģistrāli un pēc Brestļitovskas miera līguma parakstīšanas varēja efektīvi bloķēt simtiem tūkstošu vācu un austriešu karagūstekņu pārvietošanu no Sibīrijas atpakaļ uz Centrālo lielvalstu teritoriju, tādējādi novēršot kaujas darbības Rietumu un Itālijas frontē, un tam bija visnotaļ būtiska nozīme sabiedroto operāciju plānošanā 1918. gada pavasara un vasaras reālajos apstākļos.
- 2 Masarika un pirms viņa esošo līderu autoritātes jautājumam pievērsies autors: Zdenko Maršālek: Armāda v roce jedna – nový duch versus kontinuita (*Armija pirmajā gadā – jaunais gars pret kontinuitāti*). In: Jan Hájek – Ivan Šedivý a kol.: *Moc, vliv a autorita v procesu vzniku a utváření meziválečné ČSR (1918–1921) (Vara, ietekme un autoritāte starpkaru ČSR rašanās un veidošanās procesā (1918–1921))*. Praha, 2008, str. 29–63, jo īpaši 45.–48. lpp.
- 3 Par armijas pastāvēšanas pirmo gadu, proti, no 1918. oktobra līdz 1919. gada vasarai, kas līdz šim samērā apieta, sk.: Zdenko Maršālek. Vojenské elity a personální problematika obsazování nejvyšších orgánů československé branné moci v počátcích první republiky. (*Militārās elites un Čehoslovākijas bruņoto spēku augstāko institūciju veidošanas personāla politika*) In: *Na pozvání Masarykova ústavu*, 3, Praha, 2007, str. 93–101.
- 4 Starp pazīstamākajiem, kuriem bija tieša ietekme uz plašu sabiedrību, nepieciešams minēt vispirms: Sylvestr Bláha: *T. G. Masaryk, jeho velitelská osobnost a jeho vliv na velitelskou tradici. (T.G. Masarika, viņa kā pavēlnieka personība un viņa ietekme uz pavēlniecības tradīciju)*, Praha, 1937; arī: *Co dal Masaryk armádě a brannosti národa (Ko Masariks deva armijai un tautas aizsardzības spējai)*. Praha, 1936; Karel Galla: *Vojsko, brannost národa a válka v pojetí T. G. Masaryka a Edvarda Beneše. (Armijas, tautas aizsardzības spēja un*

- karš T.G. Masarika un Edvarda Beneša izpratnē*). In: Kolektiv: *Armáda a národ (Armija un tauta)*. Praha, 1938, 17.–53. lpp. Šo publikāciju saturs pats par sevi būtu interesants dokumentārs materiāls pētījumam par Masarika mīta rašanos un veidošanos.
- 5 Lielisku iespēju, kā izsekot Masarika izteikumu pakāpeniskajām pārvērtībām šinī ziņā, sniedz attiecīgie izdevuma *Spisy T. G. Masaryka (T.G. Masarika raksti)* sējumi, kurus izdevis ČR ZA Masarika institūts, galvenokārt trīsdaļīgais izdevums *Karš un revolūcija (Válka a revoluce)* (pagaidām iznākuši divi sējumi) un piecdaļīgais izdevums *Demokrātijas ceļš (Cesta demokracie)*.
  - 6 Šajā ziņā labs piemērs ir kolektīvais darbs *Československá branná moc v prvním roce republiky (Čehoslovāķijas bruņotie spēki republikas pirmajā gadā)*. Mašīnraksts, Praha, 1919, kuru licis sagatavot toreizējais aizsardzības ministrs, „vietējais” pretestības dalībnieks Václavs Kľofáčs (*Václav Kľofáč*). Runa faktiski ir par memorandu, kam jādokumentē „vietējo/mājās esošo” kareivju un politiķu (tostarp paša Kľofāča) darbības apjoms un principiālā nozīme. Tekstā Masariks pārāk daudz pieminēts nav.
  - 7 Šādā ziņā nozīmīga bija īpaši Masarika uzruna Prāgas garnizona virsniekiem un apakšvirsniekiem 1919. gada martā. Laikā, kad armijas augstākie pārstāvji sagaidīja skaidru „stratēģisku manifestu”, Masariks pievērsās tikai otršķirīgām un nenozīmīgām lietām. Vienlaikus atkārtoja un attīstīja arī savus agrāko gadu uzskatus par armiju kā miliciju. Tie gan balstījās uz viņa filosofiskajiem postulātiem, taču klātesošajos militārajos profesionāļos tiem vajadzēja izraisīt absolūtu izbrīnu:
 

Iedomājieties tikai, kas noticis Vācijas armijā. Tur bija izglītots karaspēks, taču ar dinastijisku ievirzi, un tāpēc to sakāva demokrātiskās armijas. Tā ir milzīga mācība katram domājošam kareivim; demokrātiskās, angļu un amerikāņu armijas bija tikai nupat no jauna noorganizētas, Amerikai karaspēka nebija [...], taču tā noformēja miljona lielu armiju. Tāpat angļi; viņi nolika ierindā vairākus miljonus cilvēku ar nemilitāru domāšanu, taču viņus vadīja ideja, un šie kareivji sakāva vācu un austriešu armiju.
- T. G. Masaryk: *Cesta demokracie. I. Projevy – články – rozhovory 1918–1920 (Demokrātijas ceļš. I. Runas – raksti – sarunas 1918–1920)*, (edd. V. Fejlek, Richard Vašek). Praha, 2003, str. 95.
- 8 Zināmu ainu par kulta veidolu sniedz tā laika armijas publikācijas, no visām, piem., *Památník československých rotmistřů k pátému výročí naší samostatnosti (Čehoslovāķu rotmistru pieminēklis mūsu patstāvības piektajā jubilejā)*. Praha, 1923.
  - 9 Likums nr. 22/1930 (1930. gada 26. februāra likums „par T. G. Masarika nopelniem”).
  - 10 Runa bija par vienu artilērijas, vienu aviācijas un vienu kavalērijas pulku, kā arī 7. kavalērijas pulku. Vojenský ústřední archiv – Vojenský historický archiv Praha (Prāgas Centrālais militārais arhīvs – Armijas vēsturiskais arhīvs) (turpmāk tikai VŪA – VHA Praha), f. MNO – Presidium 1927–1939, I, i. č. 14 011, sign. 59/2/1, k. 8651.
  - 11 1937. gada aprīlī sekoja Dr. E. Beneša goda nosaukumu piešķiršana 2. aviācijas pulkam ar garnizonu Olomoucā. Jiří FIDLER – Václav SLUKA: *Encyklopedie branné moci Republiky československé 1920–1938. (Čehoslovāķijas Republikas bruņoto spēku enciklopēdija 1920–1938.)* Praha, 2006, str. 379.

- 12 Upju uzraudzības kuģis, ko oficiāli sauca par patruļkuģi, bija projektēts, pamatojoties uz senāko Austroungārijas *Wels* klases patruļēšanas bruņucuku plāniem. Miroslav Hubert: *Hlídková loď President Masaryk z pohledu technika (Patruļkuģis Prezidents Masariks tehnika skatījumā)*. Praha – Děčín, 2004. Čehoslovāku sabiedrības pārveidošanās kontinuitātes izpētes ietvaros var ienākt prātā vulgāra paralēle, ka „republikas karakuģis *Masariks* tika uzbūvēts atbilstīgi senās monarhijas plāniem”.
- 13 VÚA – VHA Praha, f. MNO – Presidium 1927–1939, i. č. 14 167, sign. 65 3/9, k. 8655.
- 14 VÚA – VHA Praha, f. MNO – Presidium 1927–1939, II, i. č. 15 885, sign. 90 ¼, k. 11 497; Turpat, i. č. 16 148, sign. 90 1/8, k. 12 407.
- 15 T. G. Masarika ordeni iedibināja 1990. gadā ar likumu Nr. 404/90. (Likums par Čehijas un Slovākijas Federatīvās Republikas Valsts apbalvojumiem), Čehijas Republikas ietvaros pēcāk atjaunots (respektīvi, ieviests no jauna) ar 1994. gada 9. jūlija likumu nr. 157/94 (Likums par ČR Valsts apbalvojumiem).
- 16 Leģionu uzskaites sistēmas ietvaros T.G. Masarikam tika simboliski piešķirts 1. numurs, un tāpat „1. leģionārs” viņš bija arī uzskaites ziņā.
- 17 VÚA – VHA Praha, f. MNO – Presidium 1927–1939, II, i. č. 15 968, sign. 80 4/7, k. 11 994; Turpat, i. č. 16 135, sign. 80 4/4, k. 12 406. Ir zināms paradokss, ka pēc 1989. gada, lai palielinātu Atbrīvošanas pieminekļa „prestīžu”, gluži otrādi, netaiek respektētas mirušo personīgās preferences, skat. klieздоšo gadījumu ar leģionāra un Otrā pasaules kara pretošanās kustības dalībnieka, ģenerāļa Aloisa Eliāša (*Alois Eliáš*) mirstīgo atlieku apbedīšanu 2006. gada 7. maijā. (Savā pēdējā zīmītē pirms nāves soda izpildes A. Eliāšs bija vēlējis, lai viņa mirstīgās atliekas apglabā blakus vecākiem. – Tulkotāja piezīme.)
- 18 Par otrās republikas politiskajiem apstākļiem vislabāk sk.: Jan Gebhart – Jan Kuklík: *Druhá republika 1938–1939. Svár demokracie a totality (Otrā republika 1938–1939. Demokrātijas un totalitārisma ķīlda)*. Praha – Litomyšl, 2004.
- 19 VÚA – VHA Praha, f. MNO – Presidium 1927–1939, II, i. č. 16 347, sign. 59 2/2, k. 13 027.
- 20 Turpat.
- 21 VÚA – VHA Praha, f. Náhradní těleso – Velká Británie (dále jen NT – VB), k. 1, Kronika Náhradního tělesa, díl III, s. 60.
- 22 VÚA – VHA Praha, f. NT – VB, k. 1, Kronika Náhradního tělesa, díl V, s. 16. Tās oficiālais nosaukums bija: *Čehoslovākijas militārā piemiņas medaļa par dienestu Čehoslovākijas armijā ārzemēs. (Čs. vojenská pamětní medaile na službu v československé armádě v zahraničí.)*
- 23 Turpat.
- 24 VÚA – VHA Praha, f. Tankový prapor 2 (*Tanku bataljons 2*), Válečný deník 1. roty (*1. rotas karalaika dienasgrāmata*), sešit 4 (*4. burtnīca*), str. 147.
- 25 Kļūda pierakstā, pareizi jābūt *Notre-Dame-aux-Neiges*.
- 26 VÚA – VHA Praha, f. Lehká protiletadlová baterie – VB (*Vieglā pretgaisa baterija – VB*), Válečný deník PL baterie (*Pretgaisa baterijas karalaika dienasgrāmata*), kniha č. 3 (*3. grāmata*), str. 26.





Helena Noskova

## Krievu emigrācija čehu zemēs 20. un 21. gadsimtā\*

### IEVADAM

Pēc boļševiku revolūcijas 1917. gadā, turpmākajos pilsoņu kara gados no Krievijas devās projām liela daļa aristokrātijas, inteliģences un to cilvēku, kuri nepiekrita padomju varas pieaugošajam totalitārismam. Tāda pati straume plūda no Ukrainas,<sup>1</sup> kas, neraugoties uz pretošanos un cīņu par neatkarību, vēlāk tika pievienota PSRS kā padomju republika. Krievi un ukraiņi atrada patvērumu dažādās Rietumeiropas valstīs (Francijā, Anglijā, Vācijā), Baltijā (Lietuvā, Latvijā), aiz okeāna (ASV). Daži atrada jaunu mājvietu tieši Čehoslovākijā, kur, piemēram, daudzus čehus saistīja draudzība ar krievu kreisajiem eseriem (sociālistiem). Viņi atbrauca uz šejieni jau 1919. gada septembrī. Tādējādi Prāga kļuva par nozīmīgu krievu emigrācijas kreisi noskaņotās daļas centru. Masarikam starp viņiem bija daudz draugu, gluži tāpat kā starp labēji noskaņotajiem eseriem. Šurp atbraukušie krievu eseri bija nākuši no izglītotu cilvēku vides, un ČSR tādējādi ieguva daudzus dažādu profesiju speciālistus. Eseri bija lieli carisma pretinieki, viņiem bija ļoti lieli nopelni 1917. gada februāra revolūcijas īstenošanā. Taču eseri nebija vienoti savos uzskatos par Krievijas nākotni, un tāpēc viņiem neizdevās izveidot pašiem savu politisku organizāciju.

\* Raksts tapis projekta „Jauno un tradicionālo minoritāšu juridiskie un sabiedriskie aspekti Čehijas Republikā” ietvaros (NAKI DG 18P02OVV066 „Právní a společenské aspekty nových a tradičních menšin v ČR”).

Kreisie kadeti, kuriem Masariks simpatizēja un daudzus no viņiem pazina jau ilgus gadus, agrārās savienības dalībnieki un daļa kazaku veidoja krievu emigrācijas demokrātisko daļu. Viņus atbalstīja ne vien Masariks, bet arī A. Švehla un viņa Agrārā partija (*Agrárni strana*). Nākamo grupu, kura nebija vienota, veidoja monarhisti, viņi nevarēja vienoties, kurš mantos troni pēc Nikolaja II. Viņus atbalstīja K. Kramārzs (*K. Kramár*).<sup>2</sup>

Turpmākajos atbraucēju vilņos ieradās arī labēji un kreisi orientēti krievi. Emigranti uzskatīja, ka Krievijā drīz iestāsies saimniecības sabrukums, padomju valdība dažu mēnešu vai, ļaunākajā gadījumā, dažu gadu laikā tiks apspiesta un tad viņi atgriezīsies mājās. Laikā no 1918. līdz 1919. gadam Čehoslovākija emigrācijai bija laba apmešanās vieta, jo tajā laikā čehoslovāku leģioni Krievijā, pamatojoties uz ASV valdības 1919. gada 6. jūlija lēmumu par intervenci Sibīrijā un palīdzību čehoslovāku leģioniem,<sup>3</sup> un ar čehoslovāku valdības pilnvarojumu cīnījās demokrātisko spēku pusē pie Transsibīrijas maģistrāles un apsargāja Krievijas zelta rezerves, kuras nedrīkstēja nonākt boļševiku rokās. Taču padziļinājās viņu nesaskaņas ar admirāli A. V. Kolčaku, kurš bija krievu balto karaspēka pavēlnieks Omskas un Irkutskas apgabalā un kurš vainoja viņus lēnā darbībā, transportu aizkavēšanā u. tml. Taču apstākļi mainījās 1919. gada nogalē, kad boļševiki ieņēma Omsku. Karaspēka franču pavēlniecība ieteica Kolčakam, lai pieņem tieši čehoslovāku apsardzi, jo viņi bija sevi pierādījuši kaujās Aizbaikālā. Kad Irkutskā 1920. gada janvārī norisinājās apvērsums un varu sagrāba Politiskais centrs (komisariāts), kas sastāvēja no kreisas orientācijas spēkiem (taču boļševiki tie nebija), čehoslovāki tam izdeva Kolčaku. 7. februārī viņam izpildīja nāvessodu nošaujot. Vietējo iedzīvotāju daļas skatījumā čehoslovāku leģioni zaudēja atbrīvotāju no boļševikiem oreolu. Pēcāk viņi atdeva boļševikiem Krievijas zelta rezerves. Boļševiki apvainoja viņus, ka zelts nav atdots pilnībā, lai gan tajā laikā, kad zudums it kā noticis, zelts atradās sarkanarmiešu apsardzībā un čehoslovāku leģioni tam nevarēja piekļūt. Iespējams, ka arī šī vārda laušana bija pamatā tam, ka Masariks un citi čehoslovāku politiķi absolūti augstsirdīgi izturējās pret baltemigrantiem, kuriem netālā nākotnē morāli un profesionāli vajadzētu uzvarēt boļševikus, pārņemt valdīšanu un saglabāt Krievijā demokrātiju. Lai gan jaunās Čehoslovākijas attīstība norisa sarežģīti, politiķi nolēma, ka emigrantus ne vien uzņems savā teritorijā, bet arī nodrošinās viņiem labus apstākļus, lai viņi varētu turpināt savu nodarbošanos un turpināt darboties profesionālā

ziņā, tostarp apmierināt savas materiālās vajadzības, iegūt kvalitatīvu izglītību un saglabāt savu spēju aplicināšanu nākotnē bērniem un jaunatnei.

Čehoslovākijā apmetās apmēram 2500 kazaku no vairākiem Krievijas apgabaliem. Pārsvārā viņi nometinājās ciematos un pievērsās lauksaimniecībai.

Kopš 20. gadsimta divdesmitajiem gadiem Čehoslovākijā dzīvoja aptuveni 30 000 krievu bēgļu.<sup>4</sup> Personiskās draudzīgās attiecības starp Masariku un kādreizējo Krievijas ārlietu ministru un konstitucionālo demokrātu P. N. Miļukovu kalpoja par garantiju, ka liela daļa šīs jaunās, t.s. baltās emigrācijas Čehoslovākijā atradīs piemērotu telpu mācību pabeigšanai, iegūs speciālitāti un arodu turpmākajai dzīvei. Krievi nevarēja kļūt par juridiski atzītu minoritāti, jo ilglaicīgi palika kā bēgļi. Tiesības, kuras pienācās atzītajām nacionālajām minoritātēm, atbilstīgi 1922. gada konstitūcijai, uz viņiem neattiecās. Attiecības ar šiem emigrantiem nereglamentēja noteikts likums.<sup>5</sup>

Masariks pieļāva, ka tieši Čehoslovākijā izglītosies jaunie krievu un ukraiņu dažādu profesiju speciālisti jaunajai, brīvajai Krievijai un neatkarīgajai, brīvajai Ukrainai.<sup>6</sup> Krievu un ukraiņu iekļaušanā ikdienas dzīvē Čehijā, Morāvijā un Silēzijā iesaistījās arī citi čehu politiķi un inteliģence. Tāpat arī slovāku politiskā reprezentācija un inteliģence Prāgā un Slovākijā (Vavro Šrobārs (*Vavro Šrobár*), Ivans Daksners (*Ivan Daxner*), Svetozārs Hurbans Vajanskis (*Svetozár Hurban Vajanský*), J.G. Tajovskis (*J. G. Tajovský*), Janko Jesenskis (*Janko Jesenský*) un citi) piedalījās krievu un ukraiņu uzņemšanā Slovākijā.<sup>7</sup> T. G. Masariks, E. Benešs, V. Šrobārs un citi politiķi bija ne vien 1917. gada oktobra revolūcijas pretinieki, bet vispirms, kā jau minēts iepriekš, apzinājās padomju valdīšanas sekas nākotnē. Tāpēc viņi nekavējoties sniedza neparasti apjomīgu humāno palīdzību.

Pēc vienošanās starp Masariku un bijušo Krievijas ārlietu ministru P. Miļukovu<sup>8</sup> Čehoslovākija uzņēma vispirms jaunus krievu un ukraiņu ģimnāziju, kadetu skolu (ģimnāzijas tipa militārās vidusskolas), militāro mācību iestāžu kursantus, dažādu augstskolu studentus, tātad zēnus un jaunus vīriešus, kuri bieži vēl nebija beiguši mācības, jo viņu studijas bija pārtraucis karš, pēc tam oktobra revolūcija un pilsoņu karš.<sup>9</sup> Krievu palīdzības akcijas<sup>10</sup> ietvaros izveidojās Komiteja krievu studentu mācību atbalstam Čehoslovākijā. Tās uzdevums bija nodrošināt studentiem dzīvošanu un ēšanu, apģērbu, ļaut viņiem pierakstīties augstskolās, apmierināt viņu garīgās vajadzības, tostarp brīvā laika aktivitātes. Priekšnoteikums stipendijas iegūšanai bija sekmīgas

mācības, laikus un ar teicamām sekmēm nokārtoti eksāmeni. Tādējādi no jaunajiem absolventiem izauga kvalitatīvi dažādu jomu speciālisti, kuri jaunajai Čehoslovāķijas Republikai sniedza nozīmīgu piensumu.

Čehoslovāķijā sāka dzīvot krievu emigranti – zinātnieki, rūpnieki, aristokrātijas un inteliģences pārstāvji. Emigrācija dalījās labējā un kreisā novirzienā. Šeit izveidojās grupa t.s. jaunkrievu, kuri gribēja apvienot monarhiju ar padomju sistēmu un radīt jaunu cilvēka tipu, kas būtu spējīgs šādā sistēmā dzīvot. Daži labējie emigranti kļuva par „Viskrievijas valsts nacionālisma” piekritējiem. Nozīmīga bija Krievu novadu un pilsētu darbinieku apvienība (*Sdruženi ruských zemských a měšťských činitelů*, ZEMGOR), kas izveidojās 1921. gada februārī. Tās vadošie darbinieki bija eseri. Apvienība rūpējās par emigrantiem. ZEMGOR vadīja krievu skolas, Krievu Tautas universitāti, Krievu aizrobežu vēstures arhīvu, Krievijas izpētes institūtu un citas mazākas institūcijas.<sup>11</sup>

#### KRIEVU EMIGRĀCIJAS PERSONĪBAS PRĀGĀ UN ČEHOSLOVĀĶIJĀ

Jaunajai Čehoslovāķijai bija vajadzīgi zinātnieki, profesori un dažādu jomu speciālisti. Daudzi ieradās kā emigranti, daži saņēma pat republikas prezidenta ielūgumu. Viens no viņiem bija Nikodims Kondakovs, senkrievu mākslas vēsturnieks un bizantologs. Kopā ar I. S. Buņinu viņš no Odesas bija devies emigrācijā. Lasījis lekcijas universitātē Sofijā. Taču prezidents Masariks uzaicināja viņu uz Prāgu. Viņš lasīja lekcijas Kārļa universitātē kopš 1922. gada, izaudzina virkni sekotāju pētniecības jomā, kuri Prāgā nodibināja N. P. Kondakova Arheoloģijas institūtu.

Nozīmīga personība bija diplomāts un tulkotājs Vladimirs Rafaļskis. Viņš bija studējis vairākas orientālās valodas, tulkojis no persiešu, turku un arābu valodas. Līdz 1917. gadam viņš bija Krievijas sūtnis dažādās valstīs. Pēc tam darbojies pret boļševikiem Krievijas politiskajā padomē. Prāgā viņš kļuva par oficiālu tulku no deviņām valodām, bija Prāgas Brīvās krievu universitātes priekšsēdētājs. 1945. gada 11. maijā viņu apcietināja SMERŠ, aizveda uz savu rezidenci *Dělostřelecká* ielā, kopš tā laika viņš ir bez vēsts pazudis.

Nikolajs Loskis dzimis Latvijas pilsētā Krāslavā 1870. gadā. Pēc vētrainas jaunības izstudēja filosofiju un kopš 1898. gada lasīja lekcijas Sanktpēterburgas Universitātē, kur izveidoja jaunu filosofijas novirzienu – intuitīvismu jeb

to, kā subjekts var iepazīt iekšējo pasauli. Lai gan viņš revolūcijā neiesaistījās, tomēr 1922. gadā viņu izraidīja no Krievijas kopā ar krievu filosofu Nikolaju Berdjajevu. Uz Prāgu viņš pārcēlās pēc emigranta Pjotra Struves uzaicinājuma. Loskis iedomājās, ka Prāga kļūs par krievu filosofiskās domas centru, jo tur jau dzīvoja vairāki krievu filosofi – S. Bulgakovs, P. Struve, G. Florovskis, V. Zeņkovskis. Taču šie filosofi Prāgu pakāpeniski atstāja. Loskis lasīja lekcijas filosofijā Krievu Tautas universitātē, taču čehu filosofiskajā vidē pārāk lielu izpratni neguva. 1939. gadā Brno Universitātē izveidojās „krievu izglītības vēstures” lektorāts, kur viņš lasīja lekcijas un kuru pēc gada pārcēla uz Prāgu. Lektorāta ietvaros viņš lasīja lekcijas līdz 1939. gadam. 1942. gadā viņš pārcēlās uz Bratislavu, lai tādējādi izvairītos no gestapo. Kad Sarkanā armija atbrīvoja Bratislavu, Loskis emigrēja uz ASV.

Ievērojams zinātnieks bija akadēmiķis, ģeologs un paleontologs Nikolajs Andrusovs. Agronoms, profesors Viktors Brunsts Prāgā kļuva par Krievu agronomu un mežsaimnieku savienības priekšsēdētāju. Viņš lasīja lekcijas Tirdzniecības augstskolā un bija Čehoslovākijas Lauksaimniecības ministrijas padomnieks agronomijas un zemnieku saimniecību jomā.

Filologs, folklorists un vēsturnieks, Varšavas Universitātes profesors Aleksandrs Grigorjevs kopā ar citiem ievērojamiem zinātniekiem, Varšavas Universitātes profesoriem, dzīvoja Prāgā. Viens no tiem bija filologs, slāvis, Krievijas ZA akadēmiķis un Čehijas Zinātņu un mākslas akadēmijas ārzemju loceklis Vladimirs Francevs.

Slāvis un vēsturnieks Nikolajs Jastrebovs personīgi pazina Masariku, atbalstīja viņa idejas un popularizēja tās savās lekcijās. Viņa meita Nadežda Jastrebova-Ragozina kļuva par ievērojamu filoloģi un kopš 1928. gada strādāja Slāvu bibliotēkā.

Inženieris, izgudrotājs un sabiedriskais darbinieks Aleksejs Lomšakovs uzlaboja tvaika katlu, izstrādāja aparātu kurināmā siltumspējas mērīšanai, kļuva par Čehijas Tehniskās augstskolas profesoru, Škodas rūpnīcu tehnisko konsultantu, Čehu matemātiķu apvienības goda locekli un darbojās citos nozīmīgos amatos. Krievijā viņš bija kadetu partijas biedrs, pilsoņu kara laikā atbalstīja balto kustību un kļuva par Deņikina valdības aparāta locekli. Deņikina valdība viņu nosūtīja uz Prāgu.

Ieguldījumu bioloģijas attīstībā Čehoslovākijā deva Petrs Milovidovs. Viņš pētīja baktērijas, citoplazmu un augu šūnas.

Šeit bija arī daudzi citi ievērojami cilvēki: arhitekts un gleznotājs Nikolajs Paškovskis, ķīmiķis tehnologs un valsts darbinieks Jefims Zubaševs, jurists, vēsturnieks un filologs Sergejs Zavadskis, astronoms Vsevolods Stratonovs, vēsturnieks, profesors Jevgēnijs Šmurlo. Viņi organizēja specializētu lekciju kursus, kongresus, konferences, rakstīja un izdeva grāmatas.

### KRIEVU EMIGRANTU INSTITŪCIJAS PRĀGĀ

Krievu un ukraiņu intelīģences galvenā problēma emigrācijā bija tikt galā ar oktobra revolūcijas faktu, ar boļševiku varu un viņu teroru, no kura viņi kā bēgļi bija izvairījušies. Izveidojās Čehu–krievu apvienība (*Česko-ruské sjednocení*), kura mēģināja sniegt interpretāciju tādiem nozīmīgiem fenomeniem kā, piemēram: kas ir Krievija? Krievijas 1917. gada revolūcija; atmiņas par Krievijas 1905. gada revolūciju; revolūcijas interpretācija un nākotnes Krievijas perspektīvas. Iznāca krievu prese, kas, sagatavota Prāgā, tika drukāta arī brīvo Baltijas valstu galvaspilsētās – Rīgā un Tallinā, kur arī dzīvoja daudzskaitlīga krievu baltā emigrācija. Krievu pedagoģiskajai literatūrai, kas radās Prāgā, nebija nekā līdzīga citās valstīs. Prāgā iznāca žurnāls *Russkaja škola za rubežom* (*Krievu skola aiz robežas*), kam bija augsts līmenis. To izmantoja ne vien čehu pedagogi, bet arī pedagogi Dienvidslāvijā un Bulgārijā. Citā žurnālā – *Pedagoģijas Vēstnesis Vidusskolām un Pamatskolām Ārzemēs* (*Krievu aizrobežu vidusskolu un pamatskolu pedagoģiskā biroja biļetens*) – publicēja rakstus no emigrācijas krievu pedagogu kongresos nolasītajiem referātiem par dzimtās valodas mācīšanu, vēsturi, reālijām u. tml. svešā vidē. Prāga kļuva par Vidusskolu un pamatskolu krievu pedagogu savienības un Krievu ārzemju skolotāju organizāciju savienības mītnes vietu. Prāgā darbojās 29 krievu bērnudārzi un 52 pamatskolas. Krievu emigranti nodibināja 37 vidusskolas. Krievu reformēto ģimnāziju Prāgā, Strašņices rajonā (tai bija arī internāts), 1922. gadā nodibināja organizācija ZEMGOR. Otra reformētā reālģimnāzija izveidojās 1920. gadā Konstantinopolē. 1923. gadā tā pārcēlās uz Morāvijas Tršebovu, kur bija labāki materiālie apstākļi. 30. gadu sākumā abas ģimnāzijas apvienojās un tā pārcēlās uz jaunu, reprezentatīvu celtni Prāgā, Pankrācas rajonā.

Prāgā iznāca arī krievu žurnāli zemkopjiem, piemēram, *Kalendārs Krievu Zemkopjiem*, *Saimnieks* un *Ilustrētā Krievija*. Pateicoties Čehoslovākijas

valsts finansiālajam atbalstam, Prāgā norisinājās nozīmīgi krievu emigrācijas kongresi: 1921. gadā – Krievijas akadēmiķu kongress, Krievu akadēmisko organizāciju kongress, Krievu studentu emigrācijā kongress, Krievu zemkopju kongress, Krievu ārzemju vidusskolu un zemāko skolu organizatoru kongress, Krievu emigrācijas vidusskolu un zemāko skolu pedagogu kongress utt.

Neraugoties uz šo iespaidīgo uzņēmīgumu, krievi tomēr joprojām nebija Čehoslovākijas pilsoņi. Vairums krievu un ukraiņu ieradās šeit ar t.s. Nansena pasi. Taču arī Nansena pasu īpašnieki – krievi un ukraiņi – varēja iegūt tiesības uz apmešanos tajā vai citā apdzīvotajā vietā vai pilsētā, ja pašvaldība nolēma viņus pieņemt un šīs tiesības piešķirt. Daudzi krievu un ukraiņu ārsti, lauksaimniecības inženieri un tehniskā intelīģence tiesības uz apmešanos un pilsonību ieguva, jo noteiktajai apdzīvotajai vietai bija vajadzīgas viņu profesionālās zināšanas un pašvaldība apņēmas pildīt savas saistības pret jauno pilsoni. Citi krievu baltemigranti pēc 1945. gada kļuva par vieglu ieguvumu SMERŠ un NKVD orgāniem.

Starptkaru gados krievu un ukraiņu emigranti kļuva par intelektuālu pienesumu jaunajai ČSR<sup>12</sup>, un Prāga šajā laika posmā kļuva par krievu un ukraiņu trimdas zinātnieku, mākslinieku un politiķu intelektuālo centru. To mēdza dēvēt par Čehu Oksfordu. Šeit izveidojās krievu augstskola – Krievu juridiskā fakultāte 1922. gadā, pēc tam 1923. gadā – J. A. Komenska Krievu pedagoģijas institūts, kas kvalificēja un pārkvalificēja krievu darbiniekus pedagoģijas jomā. Darbību tas izbeidza 1926. gadā. Darbojās jau iepriekš minētās ģimnāzijas. Darbojās Ukraiņu brīvā saimnieciskā universitāte, Ukraiņu pedagoģijas institūts, krievu un ukraiņu kultūras un zinātniskās institūcijas. Minēsim šeit tikai dažas.

1924. gada aprīlī krievu zinātniskā emigrācija Prāgā nodibināja **Krievu zemkopības un zemnieku kultūras zinātnisko institūtu** (*Ruský vědecký ústav zemědělství a rolnické kultury*). Pie tā šūpuļa stāvēja zinātnieku emigrantu S. S. Maslova un A. N. Čelinceva ideja. Šim institūtam vajadzēja nodarboties ar zemnieku dzīves un saimniekošanas veida praktiskajiem jautājumiem. Tā dibinātāji gatavojās apstrādāt savus materiālus, kuri bija iegūti, veicot plašus pētījumus dažādās Krievijas gubernās laikā no 1900. līdz 1914. gadam un kurus viņi bija atveduši līdzi uz Prāgu. Pēc vēl viena šī institūta dibinātāja K. R. Kočarovska domām, institūtam vajadzēja risināt arī zinātniskas un teorētiskas problēmas.

Institūta mērķis bija, izmantojot Rietumu pieredzi, veikt vispusīgu to daudzveidīgo problēmu analīzi, kuras sagaida Krieviju padomju varas laikā. Institūtam bija astoņas galvenās nodaļas: ekonomikas, sociālā, juridiskā, kultūras, politikas, vēstures, ārzemju un vispārīgo problēmu analīze. 1924. gada rudenī institūts pārvērtās par **Krievijas pētījumu institūtu** (*Ústav studia Ruska*). Tajā darbojās piecas nodaļas: 1. socioloģijas nodaļa, kas pētīja zemniecības dzīvesveida sociālās formas; 2. agrārā nodaļa, kas pētīja zemkopību un lauksaimniecības tiesību aktus; 3. ekonomikas un krievu zemkopības organizācijas nodaļa; 4. pašvaldības vietējo institūciju nodaļa; 5. zemnieciskā dzīvesveida praktisko jautājumu un ārzemju pieredzes nodaļa.

Nodaļu darbs deva svarīgus un interesantus rezultātus, kas ļāva profesionāli ieskatīties arī PSRS tā laika problemātikā. Tās pievērsās arī lauksaimniecībai citās pēckara Eiropas zemēs, piemēram, Čehoslovākijā, Dānijā, Bulgārijā. Pētījumus publicēja Prāgā izdotajos žurnālos *Zemnieku Krievija* un *Zemnieku Krievijas Vēstnesis*. Šajos izdevumos publicēja recenzijas par Padomu Savienībā iznākošajām grāmatām, kuras bija veltītas sociāli ekonomiskajiem jautājumiem. Kritisku analīzi saņēma arī PSRS prezentētie statistikas krājumi. Emigrējušie krievu zinātnieki dažu gadu laikā izveidoja Prāgā zinātnisku institūciju, kurai bija liela nozīme, lai iepazītu padomju Krievijas galveno problēmu – zemkopību padomju tautsaimniecībā. Krievijas pētījumu institūta plašo fondu 1945. gadā pārveda uz Maskavu, tas glabājas Krievijas Federācijas Valsts arhīvā un vēl joprojām nav apstrādāts.

Pasaules slavu ieguva jau iepriekš pieminētais **Prāgas lingvistiskais pulciņš** (*Pražský lingvistický kroužek*), kuru vēlāk ārzemēs sauca par **Prāgas lingvistisko skolu** (*Pražská lingvistická škola*). Pamatkonceptiju izveidoja Vilēms Matēziuss (*Vilém Mathésius*), Bohuslavs Havrāneks (*Bohuslav Havránek*), krievu valodnieks Romāns Jakobsons, Nikolajs Trubeckojs, S. Karcevskis. Šie un citi krievu un ukraiņu intelektuāļi piedalījās Slāvu bibliotēkas dibināšanā un paplašināšanā Prāgas Klementinumā, vēlāk Universitātes bibliotēkā, tagad – Nacionālajā bibliotēkā. Viņu līdzstrādnieks šajā jomā bija slovāku bibliotekārs Ivans Bujna (*Ivan Bujna*). Krievu valodas, literatūras, fonētikas, krievu reāliju un mākslas studijas Prāgas Kārļa universitātes Filosofijas fakultātē bija teicamā līmenī arī Slāvu bibliotēkas un tās krievu nodaļas sniegtā profesionāla atbalsta dēļ.



Čehijas Tehniskajā augstskolā (*ČVUT*), Kārļa universitātes Medicīnas fakultātē, Kārļa universitātes Dabaszinātņu fakultātē un citās Čehijas un Morāvijas augstskolās studijas absolvēja, kā arī lasīja lekcijas daudzi krievu un ukraiņu emigranti. Viņi bagātināja mūsu zinātnisko dzīvi un bagātina to līdz šai dienai.

#### KRIEVU EMIGRANTI LAIKĀ NO 1945. LĪDZ 1989. GADAM

Nacistu okupācijas un protektorāta gados krievu un ukraiņu emigranti bija pakļauti Gestapo spiedienam. Pēc 1945. gada vairumu emigrējušo vīriešu NKVD ar varu aizveda uz PSRS un internēja politieslodzīto nometnēs, t.s. Gulagā. Tikai reti kurš no viņiem pēc daudziem gadiem atgriezās Čehoslovākijā.

Sākot ar 1948. gadu, ČSR ieradās dažādi padomnieki, eksperti un krievu valodas skolotāji. Viņi palika PSRS pilsoņi. Viņu centrs izveidojās ap vēstniecības Informācijas biroju, cits centrs bija Krievu valodas augstskolas paspārnē utt. Ārpus šī jaunā pieplūduma palika krievu un ukraiņu starpkaru emigranti. Viņi neuzticējās šiem PSRS pilsoņiem un saskatīja viņos sovjetizācijas instrumentu.

Krievi un ukraiņi no sākotnējās baltās emigrācijas nedibināja nekādas biedrības, viņi stāvēja malā un nepiedalījās darbībās, kuras bija saistītas ar PSRS vēstniecību. Viņi apzinājās čehu negatīvās emocijas, kuras izrietēja no okupācijas 1968. gada augustā.

*Tautiešu un krievu tradīciju draugu apvienību (Русская традиция, Sdruženi krajanů a přátel ruské tradice)* demokrātiski noskaņotie krievi nodibināja pēc tam, kad 2001. gadā tika pieņemts likums nr. 273/2001 „par nacionālajām minoritātēm”, kad, pateicoties tieši starpkaru gadu baltemigrantiem, viņi kļuva par vēsturisko nacionālo minoritāti Čehijas Republikas teritorijā. Pakāpeniski izveidojās arī citas krievu pilsoniskās apvienības, piemēram, *Krievu kultūras savienība Prāgā (Русký kulturní svaz v Praze, Krieviski runājošās jaunatnes apvienība Arteks (Артекс)* utt. Šīs apvienības reaģē arī uz jauno krievu pieplūdumu šeit, cenšas viņiem palīdzēt. Iepriekš minētā apvienība *Русская традиция* izdod žurnālu *Русское слово* ar pielikumu *Слово для детей*. Tai ir savas interneta mājaslapas, kur varam atrast informāciju par apvienību, žurnālu, kultūras pasākumiem un grāmatu izdošanu. Starp

vispopulārākajiem krievu kultūras raidījumiem jāmin *Bravo opera*, kas ir operu āriju vakars, kuras izpilda Čehijā dzīvojošie operdziedātāji, notiek arī literārie vakari, mākslinieku izstādes, krievu dzejas vakari utt. Ar šiem operas vakariem, jauno krievu mākslinieku koncertiem Prāgā, krievu gleznotāju izstādēm *Русская традиция* turpina tās krievu kultūras dienas, kuras iesākās 1925. gadā un kurās piedalījās arī čehi un čehu institūcijas.

- 1 Ukrainu emigrācijas vēsturi detalizēti aprakstījis Zilynskyj, B. *Ukrajinci v Čechách a na Moravě (Ukraiņi čehu zemēs un Morāvijā) (1894) 1917–1945 (1994)*. Praha, 1995.
- 2 Tejchmanová, S.: *Rusko v Československu. (Bilá emigrace v ČSR 1917–1939) (Krievija Čehoslovākijā. (Baltā emigrācija ČSR 1917–1939)*. Edice Panorama dějin. Nové pohledy. H&H, 1993, 12.–13. lpp.
- 3 Jindra, Z. První světová válka. (*Pirmais pasaules karš.*) SPN Praha 1984, s. 330–332; Zubov, A. (ed). *Dějiny Ruska 20. století, 1. díl. (20. gs. Krievijas vēsture. 1. daļa.)*
- 4 Sākotnējā aplēse bija 10 000 – 15 000 bēgļu.
- 5 Savickij, I. Praga i zarubežnaja Rossija. Praga 2002; Zubov, A. (ed). *Dějiny Ruska 20. století, 1. díl. (20. gs. Krievijas vēsture. 1. daļa.)*. Praha, 2014; Veber, V., Sládek, S., Bubeníková, M., Harbulová, L.: *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945 (Krievu un ukraiņu emigrācija ČSR no 1918. līdz 1945. gadam.)*. Praha, 1996.
- 6 Veber, V., Sládek, S., Bubeníková, M., Harbulová, L.: *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945, (Krievu un ukraiņu emigrācija ČSR no 1918. līdz 1945. gadam)*, c.d., str. 15–26.
- 7 Harbulová, L. Príchod emigrantov z Ruska a ich pôsobenie na území Slovenska v rokoch 1919–1939. (*Emigrantu ierašanās no Krievijas un viņu darbība Slovākijas teritorijā no 1919. līdz 1939. gadam*); Šmigel, M., Tišliar, P. Migračné procesy Slovenska (1918–1948) (*Slovākijas migrācijas procesi (1918–1948)*), Banská Bystrica, 2014, str. 131–144.
- 8 Savickij, I. c.d., 126.–127. lpp.
- 9 Kopřivová – Vukolová, A.: *Gymnázium v Moravské Třebové (Konstantinopolské období) (Ģimnāzija Morāvijas Tršebovā. (Konstantinopoles periods)*. Veber, V.: a kol. *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945 (Krievu un ukraiņu emigrācija ČSR no 1918. līdz 1945. gadam)* (rakstu krājumi – 2.) Seminář pro dějiny východní Evropy při Ústavu světových dějin FFUK v Praze 1994 (*KUFF Pasaules vēstures institūta seminārs par Austrumeiropas vēsturi Prāgā, 1944*), str. 94–104.
- 10 Veber, V., Sládek, S., Bubeníková, M., Harbulová, L.: *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945*, c.d., str. 9–12.
- 11 Tejchmanová, S.: *Rusko v Československu (Krievija Čehoslovākijā)*, c.d., str. 25.
- 12 Rossijskij gosudarstvennyj archiv ekonomiky, fond 5567. (RGAE)

Nadežda Pazuhina

## Kultūras atmiņas arhivēšanas pieredze: „Krievu akcijas” atbalsis Latvijā

Bēgļi un emigranti, kuri, atstājot Krieviju pēc 1917. gada oktobra apvērsuma un pilsoņu kara gaitā, nokļuva dažādu valstu teritorijā, historiogrāfijā tiek pieskaitīti emigrācijas pirmajam vilnim un padomju historiogrāfijā bieži vien tika saukti par „balto” emigrāciju (krievu: *белая эмиграция; белоэмигранты*), domājot ar to migrācijas plūsmu, kuras intensīvākais posms ir saistīts ar 1919.–1921. gadu un kas ietver gan lielinieku sakauto Deņikina, Vrangeļa un Kolčaka armiju evakuētās daļas, gan civiliedzīvotājus, kuri devās tām līdzi.<sup>1</sup> Šo vilni papildināja 1922. un 1923. gadā no Padomju Krievijas izsūtītie intelektuāļi (plašāk zināmi kā „Filosofu kuģa”<sup>2</sup> pasažieri, bet līdzīgi kuģu reisi bija arī no Odesas un Sevastopoles, vilcieni no Maskavas uz Latviju un Vāciju, kopumā šajos divos gados tika izsūtīti vairāk nekā 160 zinātnieki un profesori<sup>3</sup>). Ziņas par pirmā vilņa emigrantu kopīgo skaitu ir visai aptuvenas un tās balstās galvenokārt uz 1920. gadu statistiku. Fritjofs Nansens (*Fridtjof Nansen*), kurš kopš 1921. gada pildīja Tautu Savienības (Nāciju Līgas) augstākā komisāra pienākumus bēgļu lietās, atskaitē minēja, ka 1926. gadā 11 valstīs Eiropā un Āzijā dzīvojuši vairāk nekā 1 131 000 cilvēku, kuri ir emigrējuši no Krievijas.<sup>4</sup> Jaundibinātajā Čehoslovākijā 1920. gados ieradās ap 25 000 – 30 000 cilvēku.<sup>5</sup> Pretēji Tautu Savienības orientācijai uz Krievijas bēgļu repatriāciju vai pakāpenisko asimilāciju (to skaitā arī ar 1922. gadā ieviesto t.s. Nansena pasu palīdzību) Čehoslovākijas valdība pirmā prezidenta Tomāša Garika Masarika un ministru prezidenta Karela Kramarža uzskatu ietekmē pieņēma lēmumu sniegt atbalstu bēgļiem no Krievijas un uzņemt tos emigrantus, kuri nevēlējās palikt savā dzimtenē lielinieku nodibinātajā režīmā, neliedzot viņiem iespēju saglabāt piederības sajūtu Krievijai.

Protams, ČSR valdības rūpes par Krievijas emigrantu nacionālās identitātes saglabāšanu nebija galvenais iemesls draudzīgajai patvēruma sniegšanai „slāvu brāļiem” (oficiālajos dokumentos patiešām lielākoties tika minēti krievu un ukraiņu izcelsmes bēgļi). Šādu lēmumu ietekmēja pragmatiski apsvērumi, kuri savukārt balstījās drīzāk nevis reālās politiskās situācijas analizē, bet ticībā iedomātajam notikumu attīstības scenārijam. Šī ticība imaginārās Krievijas atdzimšanai pastāvēja vienlaikus abām pusēm: Masariks ticēja, ka emigrantu jaunākā paaudze, iegūstot labu izglītību un demokrātiskās politiskās iekārtas pieredzi, atgriezoties dzimtenē, spēs izveidot līdzīgu iekārtu arī Krievijā un uzturēt savstarpējās draudzības un izdevīguma attiecības ar Čehoslovākiju – valsti, kura būs sniegusi ieguldījumu Krievijas attīstībā. Savukārt Krievijas emigranti nāca uz patvēruma zemēm ar atmiņām par valsti, kuras vairs īsti nebija, un ar visai pretrunīgiem priekšstatiem ne tikai par to, kādā Krievijā viņi gribētu atgriezties, bet ko nozīmē būt Krievijas daļai, arī – būt krievam – un saglabāt šo krievu identitāti diasporā, ārpus dzimtenes nokļūstot izklīdētā veidā (sal. krievu valodā bieži lietoto – *Россия в рассеянии*). Šiem jautājumiem pievērsās galvenokārt emigrācijā nonākušie krievu intelektuāļi, kuri akadēmiskās inerces ietekmē centās saglabāt savas pozīcijas un atrast darbavietas augstskolās vai pētniecības institūcijās, apziņoties savu dzīvi ārpus Krievijas kā savdabīgu misiju.<sup>6</sup> Amerikāņu vēsturnieks Marks Rajevs (*Marc Raeff*, 1923–2008) jau 1990. gadu sākumā ieviesa tīrīgu apzīmējumu šim fenomenam, nosaucot krievu emigrantu vidi par Krieviju ārpus Krievijas, tiešajā tulkojumā – „aiz robežām” (*Russia abroad*).<sup>7</sup> Šī iedomātā Krievija sociālajā un antropoloģiskajā dimensijā bija tikpat neviendabīga un pretrunīga kā kādreizējā impērija,<sup>8</sup> taču tās ideoloģiskās aprises parādījās, pateicoties filosofiskajai revīzijai, kuru nācās veikt pirmā viļņa emigrācijas intelektuāļiem un viņu skolniekiem.

„Krievu palīdzības akcijas” plānu (čehu valodā *ruská pomocná akce*) ČSR Ministru padomes prezidijs apstiprināja jau 1921. gada 28. jūlijā, deleģējot organizatora pienākumus Ārlietu ministrijai. Oficiāli akcija turpinājās līdz 1931. gadam, tomēr arī turpmāk ČSR valdība sniedza atbalstu emigrantu organizācijām, lai gan krietni mazākā apjomā.<sup>9</sup> „Krievu akcijas” īstenošana paredzēja bēgļu, it īpaši krievu un ukraiņu izcelsmes bijušo Krievijas pilsoņu demilitarizāciju, palīdzības sniegšanu, balstoties uz ČSR valsts institūcijām, nolūkā veicināt emigrantu iekļaušanos darba tirgū. Krievu un ukraiņu

jauniešiem bija paredzēta iespēja pabeigt izglītību augstskolās, profesionālos cursos, kā arī mācīties skolās. Tādēļ Čehoslovākija aicināja un nodrošināja iespēju strādāt akadēmiskajā vidē tiem zinātniekiem un profesoriem no Krievijas, kuru vārdi bija labi zināmi un zinātniskie sasniegumi – augsti novērtēti pirms revolūcijas. Viņu lielākā daļa apmetās Prāgā, kur 1920. gados darbojās sešas augstskolas, to skaitā arī Krievu juridiskā fakultāte, kas pārgāja Kārļa universitātes jurisdikcijā (1922–1933). Tieši šajā fakultātē studēja arī daži jaunieši, kuri 1920. gadu otrajā pusē turpināja savas gaitas Latvijā.<sup>10</sup> 1920. gadu Prāga nereti tiek dēvēta par „Krievu Oksfordu”, jo šajā desmitgadē te dzīvoja un strādāja vairāk nekā simts izcili domātāji: filosofi, vēsturnieki, mākslas un literatūras zinātnieki, ekonomisti. Ieskatam pietiek minēt tikai dažus vārdus: medievists, bizantologs un mākslas zinātnieks Nikodims Kondakovs (*Никодим Павлович Кондаков*, 1844–1925), vēsturnieks un akadēmiķis Jevgēnijs Šmurlo (*Евгений Францевич Шмурло*, 1853–1934), vēsturnieks un sabiedriskais darbinieks Aleksandrs Kizeveters (*Александр Александрович Кизеветтер*, 1866–1933), jurists un filozofs Pāvels Novgorodcevs (*Павел Иванович Новгородцев*, 1866–1924) publicists, ekonomists, filozofs Pjotrs Struve (*Пётр Бернгардович Струве*, 1870–1944) u.c.<sup>11</sup>

Šajā nodaļā pieskarsimies tikai vienam „Krievu akcijas” aspektam, kas raksturo krievu emigrantu apzināto tiekšanos konstruēt „Krieviju ārpus Krievijas”, veidojot vienoto kultūras un atmiņas telpu. Pateicoties emigrantu organizāciju un atsevišķu personu darbībai, šāda imaginārā telpa tika uzturēta krievu emigrantu priekšstatos gan ar periodisko izdevumu palīdzību, gan ar kopīgām aktivitātēm (piemēram, Krievu kultūras dienas svinības<sup>12</sup>), gan ar vienoto vēsturisko liecību arhīvu. Arī mūsdienu pētnieku un plašāku sabiedrības loku priekšstats par krievu emigrāciju zināmā mērā balstās uz šo pašportretu, kura nolūks bija galvenokārt uzturēt saikni ar revolūcijas pazaudēto Krieviju un kļūt par balstu iespējamai tās rekonstrukcijai nākotnē.

Krievu aizrobežu vēstures arhīvs tika dibināts Prāgā 1923. gada 19. februārī (tā sākotnējais nosaukums bija Krievu revolūcijas arhīvs) kā *Zemgora*, Krievijas zemstes un pilsētu darbinieku savienības Čehoslovākijā (*Объединение российских земских и городских деятелей в Чехословакии*), struktūra Kultūrizglītojošās nodaļas bibliotēkas sastāvā. 1924. gada 14. augustā tika akceptēti arhīva statūti, kopš tā brīža arhīva oficiālais nosaukums ir Krievu aizrobežu vēstures arhīvs Prāgā (*Русский заграничный исторический*

*архив в Праге*). Arhīva darbu vadīja padome, kura ievēlēja arhīva vadītāju (direktoru). Padomes un zinātniski administratīvās komisijas priekšsēdētāja amatu ieņēma vēsturnieks, Prāgas Krievu pedagoģiskā institūta un Krievu juridiskās fakultātes profesors Aleksandrs Kizeveters, kura ieguldījumu dokumentālo liecību sistematizēšanā un arhīva fondu veidošanā augstu vērtēja viņa līdzgaitnieki. Vēsturnieks un slāvisks Antonijs Florovskis (*Антоний Васильевич Флоровский*, 1884–1968), ievērojamā reliģiskā domātāja Georģa Florovska brālis, biogrāfiskajā apcerējumā par A. Kizeveteru uzsvēra, ka profesoram ir izdevies apvienot arhīva padomē pārstāvjus, kuri reprezentēja dažādus politiskos strāvojumus emigrantu vidē. Tas veicināja vispusīga dokumentu kopuma uzkrāšanu, neprojecējot tajā kādu konkrētu politisko ideoloģiju. A. Kizeveters aktīvi piedalījās arī Prāgas Krievu vēstures biedrībā, kuras dibināšanu 1925. gadā iniciēja Jevģēnijs Šmurlo. Arhīva un biedrības darbība tieši sasaucās ar ideju saglabāt interesi par Krievijas vēstures pētījumiem, iesaistīt tajos vēsturnieku jaunāko paaudzi, kā arī popularizēt Krievijas vēsturi plašākā auditorijā. A. Kizevetera laikabiedri īpaši atzīmēja viņa spilgto lektora talantu. Ar lekcijām viņš viesojās arī ārpus Čehoslovākijas – Vācijā, Igaunijā un Latvijā.<sup>13</sup> Pirmais arhīva vadītājs no 1923. līdz 1928. gadam bija Visarions Gurevičs (*Виссарион Яковлевич Гуревич*, 1879–1940), jurists un sabiedriskais darbinieks, Pilsoņu kara laikā – aktīvs t.s. Volgas kustības dalībnieks un ministrs Pieamūras pagaidu valdībā Vladivostokā (1920), Prāgas Krievu juridiskās fakultātes profesors. Viņa rīcībā bija plaša grāmatu un avižu kolekcija par Volgas kustības tēmu, – Viskrievijas Satversmes sapulces locekļu komitejas (krieviski lieto saīsinājumu *Комуч* no nosaukuma: *Комитет членов Всероссийского Учредительного собрания*) darbību 1918. gadā, kura bija iespējama, pateicoties Čehoslovākijas militārajam korpusam (leģionam), kas atbalstīja pretlielnieku kustību Pilsoņu kara laikā Krievijā. Šo kolekciju viņš uzdāvināja arhīvam. Un, lai nodrošinātu sadarbību materiālu vākšanā un turpinātu pētījumus par „Ufas Direktorijas” darbību 1918. gadā, viņš iestājās Volgas kustības dalībnieku biedrībā Prāgā.<sup>14</sup> No 1928. līdz 1933. gadam arhīva vadītāja pienākumus pildīja Vasilijs Arhangeļskis (*Василий Гаврилович Архангельский*, 1868–1948), sabiedriskais darbinieks, Krievijas Valsts Domes un Satversmes sapulces deputāts. Abi politiķi bija eseri (Krievijas sociālistu-revolucionāru partijas biedri), bija cieši saistīti ar pretlielnieku kustību Austrumkrievijā un „Ufas Direktorijas” darbību.

Sākotnēji Krievu vēstures arhīvu ČSR Ārlietu ministrija finansēja kā autonomu organizāciju, tomēr 1928. gadā ekonomisko un daļēji arī politisko apsvērumu dēļ (lai ierobežotu *Zemgora* ietekmi) arhīvu pakļāva Ārlietu ministrijai. Arhīva zinātnisko darbu turpināja veikt Arhīva padome un Zinātniskā komisija, bet direktora amatā kopš 1933. gada tika iecelts vēsturnieks Dr. Jans Slavīks (1885–1978), kurš labi pārzināja Krievijas vēsturi, īpašu uzmanību pievēršot Leņina biogrāfijai, viņa lomai revolūcijā un turpmākajā Krievijas attīstībā.<sup>15</sup> Arhīva darbība 1920. gados norisinājās tiešā sadarbībā ar ministrijas augstākajiem ierēdņiem, kuri bija iesaistīti Krievu akcijā (Vāclavs Gīrsa<sup>16</sup> / *Václav Gírsa*, 1875–1954, Zeno Zavāzals / *Zeno Zavázal*, 1881–1934).

Starpkaru posmā Krievu aizrobežu vēstures arhīvs bija faktiski vienīgā iestāde ārpus Padomju Savienības, kas sistemātiski iepirka drukātos materiālus (grāmatas, žurnālus, avīzes, epizodiskos izdevumus, skrejlapīņas u.c.) un pieņēma glabāšanā arhīva dokumentus – gan personīgos arhīvus, gan atsevišķus dokumentus par revolucionāro kustību Krievijā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā, par Pirmā pasaules kara notikumiem Austrumu frontē, sarkanā terora norisēm un PSRS iekšpolitisko attīstību, kā arī par emigrantu organizāciju darbību. Arhīva fondu struktūru veidoja dokumentu, drukāto izdevumu un avīžu nodaļas. 1934. gadā arhīvā tika iekļauts Donas kazaku vēstures arhīvs. Arhīva intensīvo darbību veicināja gan relatīvi labvēlīgie apstākļi – ČSR valdības finansiālais atbalsts, izdevīgais ģeogrāfiskais novietojums Prāgā, emigrantu dzīves epicentrā – gan arī pašreizdzīgie un zinošie speciālisti. Drukāto izdevumu un avīžu nodaļas vadītājs visā arhīva pastāvēšanas laikā bija Sergejs Postņikovs (*Сергей Порфирьевич Постников*, 1883–1965), kurš izveidoja vienu no detalizētākajiem bibliogrāfiskajiem rādītājiem par revolūciju un pilsoņu karu Krievijā, kā arī sastādīja vienu no pirmajiem apkopojošajiem rakstu krājumiem par krievu emigrantu organizācijām Prāgā.<sup>17</sup> Šie darbi joprojām ir svarīgi avoti krievu emigrācijas pētniecībā. Arhīvs uzturēja pastāvīgo aģentu tīklu dažādās valstīs, – viņiem tika izsniegta arhīva direktora parakstīta apliecība ar pilnvaru vākt materiālus fondu vajadzībām. Apliecībā bija ierakstīts arī arhīva lūgums oficiālo iestāžu pārstāvjiem, kā arī privātajām personām sniegt arhīva aģentam palīdzību un atbalstu.<sup>18</sup> 1939. gada sākumā arhīvs nonāk Čehoslovākijas Iekšlietu ministrijas padotībā, cerot, ka tas varētu glābt arhīvu no reorganizācijas

un dokumentu klāsta skaldīšanas. Jans Slavīks tika atsaukts no direktora amata, bet turpināja strādāt arhīvā līdz pat 1946. gadam.<sup>19</sup> Lai gan Otrā pasaules kara laikā visi sakari ar arhīva aģentiem pārtrūka, līdzstrādnieki Prāgā sistematizēja un apstrādāja uzkrātos dokumentus. Viņiem pat ir izdevies iepirkt vācu okupētajās teritorijās izdotos avižu komplektus un dažas privātās kolekcijas, kuras tika nodotas glabāšanai arhīvā, ierobežojot arhīva tiesības tās izmantot. Diemžēl jau nacistu okupācijas laikā arhīvs nevarēja izvairīties no sadalīšanas: 1942. gadā rokrakstu nodaļas dokumenti un Donas vēstures arhīvs ar Krievijas militārās vēstures dokumentiem tika izņemti un nodoti Vācijas armijas sauszemes spēku virspavēlniecības militārā arhīva filiālei Prāgā. Vēl traģiskāki notikumi norisinājās jau pēc Otrā pasaules kara. Padomju valdība pieprasīja Čehoslovākijai nodot arhīva dokumentus Padomju Savienībai. Čehoslovākijas prezidenta Edvarda Beneša propadomju politika veicināja šīs prasības ātru izpildīšanu. Formāli arhīva nodošanas akts tika piesaistīts Krievijas Zinātņu akadēmijas 220 gadu jubilejai, un 1945. gada 13. jūnijā Čehoslovākijas valdība, pateicoties Skolu un tautas izglītības ministra Zdeņeka Nejedlíja (*Zdeněk Nejedlý*, 1878–1962) iniciatīvai, pieņēma lēmumu nodot Krievu aizrobežu vēstures arhīva dokumentu kolekciju, kā arī Ukrainas vēstures kabineta (arhīvs, kurā glabājās liecības no Ukrainas teritorijas) dokumentus un dažu grāmatu dublikātus Padomju Savienībai.<sup>20</sup> Šā žesta svinīgums nemazināja, bet varbūt pat pastiprināja tā seku nežēlīgumu. Arhīva fondus ne tikai sadalīja pa dažādiem arhīviem, bet tos izmantoja arī IeTK represīvajā darbībā. Dokumentu krājuma kataloga nodaļas, kas atspoguļo lietas, kuras mūsdienās atrodas Krievijas Federācijas Valsts arhīvā, norāda uz atbilstošu iestāžu interesi par personālījām: dokumenti par arhīva līdzstrādniekiem un pārstāvjiem, ieskaitot autobiogrāfijas, arhīva darbību raksturojošie dokumenti, kā arī dokumentu nodaļas tematiskie katalogi un Donas kazaku vēstures arhīva dokumentu apraksti.<sup>21</sup> Arhīva bibliotēkas un žurnālu kolekcijas vadītājs Sergejs Postņikovs<sup>22</sup> un viņa kolēģi Pjotrs Bobrovskis un Nikolajs Cvetkovs, līdzīgi kā vairāki citi krievu emigranti, tika nelikumīgi deportēti no Čehoslovākijas uz Padomju Savienību. Viņiem tika piespriesta ilglaicīga uzturēšanās cietumā un „labošanas darbu” nometnē, ko divi pēdējie arhīva līdzstrādnieki neizturēja.<sup>23</sup>

Krievu aizrobežu vēstures arhīva žurnālu un avižu kolekcija, kā arī arhīva bibliotēka palika Prāgā un līdz 1948. gadam atradās Iekšlietu ministrijas



pārvaldē, vēlāk šos fondus pārņēma Izglītības ministrija un iekļāva Slāvu bibliotēkas (mūsdienās – Čehijas Republikas Nacionālās bibliotēkas sastāvdaļa) krājumā. Tikai 1990. gados zināmā mērā „nejauši” atklāja, ka Slāvu bibliotēkā ir nonākušas arī dažas kastes ar Arhīva lietvedības dokumentiem: komisiju sēžu protokoli, sarakste par arhīva kolekcijas papildināšanu, finanšu atskaites. Šie dokumenti tika aprakstīti un iekļauti kopīgā Krievu aizrobežu vēstures arhīva katalogā, kura autori pirmo reizi apvienoja abas kolekcijas daļas, kas šobrīd atrodas dažādās valstīs – Prāgas Slāvu bibliotēkā un Krievijas Valsts vēstures arhīvā. Slāvu bibliotēkas kolekcijā atrodas sarakste starp arhīva līdzstrādniekiem un aģentiem dažādās valstīs, to skaitā arī Latvijā. Katalogā ir norādītas piecas personas, četrām ir norādīta rezidence Rīgā: Aleksandrs Šveņņiks (kā aģents darbojās 1924.–1928. gadā), Nikolajs Bordonoss (1925–1939), Andrejs Rudins (1929–1937), Dmitrijs Iševskis (1935–1940), bet vienai personai – Boļeslavam Brežgo (1928–1939) pārstāvība ir Daugavpilī.<sup>24</sup> Starp arhīva pārstāvjiem ir minēts arī Ivans Zavoloko; pirmo reizi viņa kā korespondenta vārds minēts jau 1925. gadā,<sup>25</sup> tomēr par pastāvīgu arhīva pārstāvi viņš kļuva acīmredzot kopš 1933. gada, jo tieši šajā gadā ir datēta viņa oficiālā vēstule arhīva vadītājam, piedāvājot iegādāties arhīva vajadzībām Latvijas teritorijā esošos materiālus, kā arī Arhīva komisijas oficiālie ielūgumi.<sup>26</sup> Kā liecina Arhīva vadītāja sekretāra vēstule, Ivanam Zavoloko tika pārsūtītas vispārīgās instrukcijas lietvedības jautājumos (sūtījumu veikšana, avižu iegāde, rēķinu noformējums, biogrāfiju un autobiogrāfiju pierakstīšanas kārtība, Arhīva līdzstrādnieku saraksts, Arhīva atskaite par 1932. gadu un fondu apskats).<sup>27</sup> Vēstulē sniegtie detalizētie paskaidrojumi liecina, ka arhīva līdzstrādnieki precīzi uzskaitīja sūtījumus, secīgi apkopoja iegūtos materiālus un veica arhīva aprakstu un sistematizāciju. Plašāka sarakste ar Andreju Rudinu atspoguļo arhīva līdzstrādnieku ieinteresētību no Latvijas iegūt dokumentu kolekcijas iespējami pilnīgākā apjomā. Tā no A. Rudina arhīvs ir saņēmis Īpašās Komitejas krievu emigrantu lietās Latvijā saraksti (1920–1926) ar dažādām Latvijas un ārzemju iestādēm, taču no Dokumentu nodaļas vadītāja viņš saņēma vēstuli ar norādēm uz sarakstē trūkstošiem dokumentiem, ar precīzu norādi uz laika posmiem un iestādēm.<sup>28</sup> Tātad Arhīvā šo dokumentu klāstu ne tikai pieņēma uzskaitē, bet arī izanalizēja un centās pilnveidot. Jāpiebilst, ka krievu sabiedrisko organizāciju darbība nokļuva Arhīva uzmanības lokā likumsakarīgi kā daļa no „Krievijas ārpus

Krievijas”, kas vedina domāt par to, ka vēl 1930. gadu sākumā Prāgas emigrantu acīs krievu minoritāte Latvijā (arī Lietuvā un Igaunijā) tika uztverta kā šīs imaginārās Krievijas sastāvdaļa, vismaz attiecībā uz sabiedriski aktīvāko krievu minoritātes daļu. Netieši to apstiprina arī noturīgie kontakti starp krievu sabiedriskajām organizācijām Latvijā un krievu intelektuāļiem emigrācijā. Spilgts piemērs tam ir Zavoloko darbības gaitas Prāgā un Rīgā. 1920. gadā viņš ieradās Prāgā un, saņemot Krievu akcijas atbalstu, iestājās Kārļa universitātes Dabaszinātņu fakultātē, taču 1922.–1923. studiju gadā nolēma pāriet uz Krievu juridisko fakultāti, kuru pabeidza 1927. gadā un tajā pašā gadā atgriezās Latvijā.<sup>29</sup> Rīgā viņš aktīvi piedalījās sabiedrisko organizāciju darbībā: nodibināja vecticībnieku jauniešu biedrību „Krievu senatnes cienītāju pulciņš” (1927–1939), kas darbojās Grebenščikova vecticībnieku draudzes skolas paspārnē. Pulciņa aktivitāšu galvenais mērķis bija reliģiski izglītojošo pasākumu organizēšana, kā arī etnogrāfiskas un arheogrāfiskas ekspedīcijas uz vecticībnieku ciematiem Baltijā un Polijā, kas sniegtu iespēju pētīt vietējo krievu iedzīvotāju kultūras tradīcijas.<sup>30</sup> Ekspedīcijās iegūtos materiālus pulciņa dalībnieki centās apkopot un popularizēt plašākā auditorijā. Jau sākot ar 1928. gadu, Senatnes cienītāju pulciņš Rīgā rīkoja „Krievu tautas mākslas izstādes”, eksponējot etnogrāfisko izšuvumu paraugus, tautas tērpus, amatnieku darbus, ikonas, rokrakstu un seniespiedumu grāmatas. Šie eksponāti veidoja pulciņa krievu mākslas muzeju. Par Prāgas pieredzes ietekmi var uzskatīt arī Zavoloko vēlēšanos ne tikai arhivēt „krievu senatnes” liecības, bet izmantot tās interesentu izglītošanā: kopš 1928. gada pulciņš uzturēja arī savu bibliotēku.<sup>31</sup> Izmantojot savus Prāgas kontaktus, viņš aicināja uz pulciņa lekciju vakariem ievērojamus krievu emigrācijas intelektuāļu aprindu pārstāvjus, kuri regulāri viesojās Rīgā: 1928. gadā pulciņu apmeklēja reliģiskais filozofs, virspriesteris un Krievu studentu kristīgās kustības priekšsēdētājs Vasilijis Zeņkovskis (*Василий Васильевич Зеньковский*, 1881–1962), lingvists un literatūrzinātnieks Sergejs Zavadskis (*Сергей Владиславович Завадский*, 1871–1935), mākslas zinātnieks un rakstnieks Pāvels Muratovs (*Павел Павлович Муратов*, 1881–1950), kurš tobrīd dzīvoja Parīzē un bija viens no biedrības „Ikona” (krievu ikonogrāfijas pētniecības un ikonu gleznošanas tradīciju veicināšanai) dibinātājiem. Ivana Zavoloko rediģētais un izdots kultūrvēsturiskais žurnāls-almanahs *Родная Страница* (1927–1933) tika sūtīts gan uz Krievu aizrobežu vēstures arhīvu, gan arī uz *Seminarium*

*Kondakovianum* (kopš 1931. gada Nikodima Kondakova vārdā nosauktais Arheoloģijas institūts) – zinātniskās pētniecības organizāciju, kura veica pētījumus galvenokārt medievistikā un bizantoloģijā. Zavoloko bija šā semināra aktīvs apmeklētājs savā Prāgas posmā un uzturēja ar to kontaktus arī pēc atgriešanās Latvijā.<sup>32</sup>

Zavoloko kontakti ar Prāgas emigrantu organizācijām gan nospēlēja traģisku lomu viņa biogrāfijā – kad 1940. gada 9. oktobrī viņu arestēja NKVD darbinieki, kopā ar viņu tika arestētas vēl trīs personas – Rīgā izdotās avīzes *Слово* (1925–1929) žurnālists Georgijs Arcimovičs (1904–1942), bijušais Rēzeknes domes loceklis Vladimirs Mašļeņņikovs (1893–1942) un farmaceits Nikolajs Teslavskis (1902–1970).<sup>33</sup> Visiem četriem tika inkriminēta dalība monarhistiskās organizācijās un pret Padomju Savienības valsts iekārtu vērsta darbība, visiem četriem tika piespriests sods 8 gadi nometnē. G. Arcimovičs un V. Mašļeņņikovs ir miruši 1942. gadā Pečorlagā. N. Teslavskis, jau būdams Vorkutlagā, tika apsūdzēts pretpadomju darbībā un viņam piesprieda vēl 10 gadus, tomēr 1956. gadā šo spriedumu atcēla un 1960. gadā tika atzīts, ka 1940. gadā pret viņu ierosinātā krimināllieta nebija tiesiski pamatota.<sup>34</sup> Zavoloko arī nokļuva Vorkutlagā, astoņus gadus pavadīja nometnē, bet pēc tam vēl septiņus gadus – izsūtījumā Novosibirskas apgabalā, Severnoje ciematā. Rīgā viņš atgriezās tikai 1957. gadā.<sup>35</sup> Traģisks liktenis bija arī Andrejam Rudinam, kuru IeTK iestādes arestēja 1941. gadā un nošāva.<sup>36</sup>

20. gadsimta pirmās puses politisko notikumu likloči uzskatāmi demonstrē, kā tik īsā laika posmā savu dzimteni pazaudējušie un no savas dzimtenes izraidītie trimdnieki centās saglabāt kopējās atmiņas par tiem notikumiem, kuri izraisīja šīs Krievijas ārpus Krievijas esamību. Profesionālie vēsturnieki un vēstures entuziasti apzinājās savu vēstures aculiecinieku misiju: pierakstīt un saglabāt nefalsificētus faktus par piedzīvoto. Tomēr, lai cik cēls arī būtu šis mērķis, protams, jebkura dokumentu arhivēšana atspoguļo konkrēta kultūrvēsturiskā un sociālā konteksta pieprasījumu. Arī Prāgas Arhīva darbinieku aktivitātes izraisīja domstarpības plašākā emigrantu vidē, galvenokārt politisko apsvērumu dēļ, turot aizdomās Arhīva vadītājus simpatijās pret eseriem (sociālistiem-revolucionāriem) un kazaku emigrācijas aprindām.<sup>37</sup> Taču jebkurā gadījumā arhīva darbības laikā apkopotie dokumenti radīja unikālu precedentu – kultūrvēsturisko krātuvi, kurā saglabājās visi tie materiāli, kuriem, neatkarīgi no šo dokumentu izcelsmes reģiona,

semantiski pierakstīja saikni ar vairs neesošo Krieviju. Sava ziņā Arhīvs ir radijs „paralēlo” Krieviju, atmiņu Krieviju, kurai bija jākalpo „īstās” Krievijas kādreizējai atdzimšanai. Vēstures rūgto ironiju var saskatīt tajā, ka šis Krievijai ģeogrāfiski tuvākais emigrācijas arhīvs tika izmantots tieši pretēji tā dibinātāju iecerei. Veselums tika sašķelts, bet personīgās liecības kļuva par represiju mehānisma dzinēju. Arī mazākā mēroga arhivēšana vai, precīzāk izsakoties, muzejifikācija, kuru veica Zavoloko ar saviem domubiedriem, bija lemta iznīcībai. Pēc Zavoloko aresta pulciņa apkopotie muzeja eksponāti aizgāja zudumā, bet viņa rokrakstu kolekcija daļēji tika izpārdota vai gājusi bojā kara un grūtajos pēckara apstākļos.

Atskatoties uz notikumiem, kuri norisinājās pirms simts gadiem, šobrīd būtu jāizmanto viena no nedaudzajām vēsturnieka privilēģijām – laika distance, kas rosina precīzāk ieraudzīt kultūrvēsturiskās situācijas kontekstu, „savilkt kopā galus” tām atsevišķajām norisēm, idejām, aktivitātēm, kas tajā laikā dzīvojošajiem nemaz neizskatījās pēc kādas vienotas „laiktelpas”. Taču par spīti tam tieši toreiz izkristalizējās idejas par nepieciešamību pēc koordināšu sistēmas, kas varētu uzturēt sašķeltās tautas kolektīvajai atmiņai būtiskos orientierus, lai kādreiz tā varētu vismaz retrospektīvi izvērtēt vēsturisko kolīziju gaitu un sekas. Ticība tam, ka tagadnes arhivēšana var noderēt ne tikai tālākā nākotnē, bet arī šobrīd, lai gan ne vienmēr apzinātā veidā, ir mūsu ikdienas sastāvdaļa. Digitālais formāts atvieglo dokumentu glabāšanu, parocīga piekļuve elektroniskajiem resursiem sniedz ilūziju, ka visi digitalizētie dati ir principiāli pieejami. Lielākos draudus mūsdienu cilvēks drīzāk saskata tehnoloģiju nepilnībās un tiesiskajā nenoteiktībā, kas valda virtuālajā vidē. Tomēr jautājums par to, ko saglabāt un kā veikt datu atlasīšanu, kam uzticēt datu vākšanu un sistematizāciju, veidojot laikmetīgo notikumu „nospiedumu” mūžīgai glabāšanai, joprojām izraisa pārdomas un diskusijas.

- 1 Šai tēmai ir veltīts plašs pētījumu loks, apskatu par to sk.: Тормозов В.Г. и др. Белое движение в гражданской войне. 90 лет изучения. Введение в историографию белого движения [коллективная монография]. Москва, 2008, 331 с. Kritisks skatījums uz pretielinieku kustību, analizējot tās finansiāli ekonomisko un ideoloģisko pusi, sniedz vēsturnieks Sergejs Karpenko. Sk.: Карпенко С. В. Белые генералы и красная смута. Москва, 2009, 432 с.

- 2 Tā ir pieņemts apzīmēt divus vācu pasažieru kuģu reisus no Petrogradas uz Ščecinu: *Oberbürgermeister Haken* (29.–30.11.1922.) un *Preussen* (16.–17.11.1922.).
- 3 Detalizētāk par to sk.: Макаров В. Г. Историко-философский анализ внутривнутриполитической борьбы начала 1920-х годов и депортация инакомыслящих из Советской России. Москва, 2010, 366 с.; kā arī arhīva dokumentu krājumu: Остракизм по-большевицки: Преследования политических оппонентов в 1921–1924 гг. / Сост., предисл. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова, коммент. В. Г. Макарова. Москва, 2010, 800 с.
- 4 Серапионова Е. П. Российская эмиграция в Чехословацкой Республике (20–30-е годы). Москва, 1995, с. 17–19.
- 5 Jāpiezīmē, ka 1930. gadu beigās šis skaits saruka līdz 10 000. Par iemeslu tam bija gan Čehoslovākijas valdības finansiālās palīdzības samazināšana, gan grozījumi ārpolitikas stratēģijā (1935. gadā ČSR atzina de iure Padomju Savienību), gan ekonomiskā krīze, kas veicināja emigrantu izceļošanu no valsts. Бочарова З. С. Деятельность правительства ЧСР по урегулированию правового положения русских эмигрантов. *Русская акция помощи в Чехословакии: история, значение, наследие*. Сост. А. Бабка и И. Золотарев. Прага, 2012, с. 11, 17.
- 6 Sk., piemēram, Parīzē izdotajā krievu emigrantu reliģiski filosofiskajā žurnālā *Путь* Pāvela Novgorodceva pārdomas par 1917. gada revolūcijas notikumiem un politisko situāciju Krievijā, analizējot plašāko kultūrvēsturisko kontekstu un piedāvājot savu krievu nacionālās pašapziņas konstruēšanas ceļu, balstoties krievu kultūras un pareizticības vērtībās kā krievu un citu tautu vienotības pamatā: Новгородцев П. И. Восстановление святынь (Посвящается памяти В. Д. Набокова). *Путь*, № 4 (июнь–июль), 1926, с. 54–71. [http://krotov.info/lib\\_sec/16\\_p/ut/put\\_ogl.html](http://krotov.info/lib_sec/16_p/ut/put_ogl.html) (04.04.2018.). Salīdzinājumam sk. Ivana Soloņeviča (1891–1953) koncepciju par krievu nacionālismā un pareizticībā balstīto monarhijas iekārtas atjaunošanu Krievijā: Солоневич И. Л. Белая империя. Москва, 1991 (1-е издание: Шанхай, 1941); Солоневич И. Л. Народная монархия. Буэнос-Айрес, 1973.
- 7 Sk.: Raeff, Marc. *Russia abroad: a cultural history of the Russian emigration, 1919–1939*. New York, Oxford, 1990.
- 8 Par emigrantu sociālo sastāvu, kā arī par sociālā statusa zaudējumu un iedzīvošanos citā vidē sk. Kārļa Šlēgela analīzi par krievu emigrantu vidi Berlīnē: Schlögel, Karl. *Das russische Berlin. Ostbahnhof Europas*. München, 2007.
- 9 Detalizētāk sk.: *Sládek Zdeněk*. О русké pomocné akci tentokrát polemicky. *Veber V. a kol.* Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945. Sborník studií 3, S. 20–25. Сладек З. Русская эмиграция в Чехословакии: развитие «Русской акции». *Славяноведение*, № 4, 1993, с. 28–39.
- 10 Piemēram, Ivans Zavoloko (1897–1984) un Andrejs Rudins (1897–1941), kuri uzturēja sakarus ar emigrantu organizācijām Prāgā un bija Krievu aizrobežu arhīva pārstāvji Latvijā.
- 11 Сладек З. Русская эмиграция в Чехословакии: развитие «Русской акции». *Славяноведение*. № 4, 1993, с. 32–33. Sk. arī P. Novgorodceva skolnieka jurista un

- filosofa, cirāzisma ideologa Nikolaja Aleksejeva (1879–1964) atmiņas: Алексеев Н. Н. Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. Пашуто В. Т. *Русские историки-эмигранты в Европе*. Москва, 1992, с. 211–212.
- 12 Кузина Г.А. Значение «Дней Русской Культуры» в жизни российской эмиграции первой волны. *Культура российского зарубежья*. Москва, 1995, с. 46–57.
  - 13 Флоровский А. В. Биографический очерк [А. А. Кизеветтер]. *Записки Русского исторического общества в Праге*. Книга 3. Прага, 1937, с. 165–207. Par vieslekciju ciklu 1927. gada februārī sk., piemēram, sludinājumu Rīgas avīzē *Сегодня* par prof. Kizevetera lekciju „Krievija 19. un 20. gs. mijā”, kura notika biedrības *Улей* lielajā zālē. Ar Kizeveteru iepazīstina kā bijušo Maskavas Universitātes profesoru, tagadējo Prāgas Kārļa universitātes profesoru. Sk.: *Сегодня*, 25.02.1925, с. 3.
  - 14 Серапионова Е. П. Деятели Пражского Земгора. *Славяноведение*, № 4, 2015, с. 32–41.
  - 15 1920. gadu vidū – 1930. gadu sākumā Jans Slaviks trīs reizes apmeklēja Padomju Krieviju un uzrakstīja virkni rakstu par dzīvi laikmetīgajā Krievijā un Ļeņinu. Detalizētāk par Janu Slaviku: Сладек З. Ян Славик и его «история русской революции». *Rossica*, № 2, 1996, с. 50–63. Ковалев М. В. Ян Славик (1885–1978): чешский историк русской революции. *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, 2017, Т. 8. Выпуск 9 (63). <http://history.jes.su/s207987840002025-6-1> (02.04.2018.). Доспишил Д. В. Фигура В.И. Ленина в исследованиях Яна Славика. *Вестник Московского Государственного Областного Университета*, № 1, 2010, с. 219–222. <http://www.vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/6624> (02.04.2018.)
  - 16 Vāclavs Gīrsa, dzimis Čehu kolonistu ģimenē Volīnijas guberņā, Krievijas impērijā, Čehoslovākijas leģionāru korpusa sastāvā bija 1918. gadā Sibīrijā, kopš 1919. gada aktīvi piedalījās krievu akcijas plāna izveidošanā un 1921. gadā kļuva par akcijas īstenošanas starpministriju komisijas priekšsēdētāju. No 1921. līdz 1927. gadam pildīja ČSR ārlietu ministra vietnieka pienākumus (ministrs tolaik bija Edvards Benešs), no 1927. līdz 1935. gadam bija ČSR vēstnieka vietnieks Polijā, vienlaikus arī vēstnieks Somijā, Latvijā un Igaunijā.
  - 17 Постников С. П. Библиография русской революции и гражданской войны (1917–1924): из каталога библиотеки Русского заграничного исторического архива. Прага, 1938. Русские в Праге: 1918 – 1928. (К десятилетию Чехословацкой республики). Ред.-изд. С. П. Постников. Прага, 1928.
  - 18 Sk., piemēram, viena no arhīva aģentiem Latvijā – Andreja Rudina – apliecinību ar paralēliem tekstiem krievu un vācu valodā: T-RZIA, 5-0024.
  - 19 Русский заграничный исторический архив – документация. Раздел 4. Работники и сотрудники РЗИА. Составители Лукаш Бабка, Анастасия Копршивова, Лидия Петрушева. Прага, 2011, с. 265.
  - 20 Русский заграничный исторический архив – документация. Введение – «архив архива». Прага, 2011, с. 15. Pats Zdeņeks Nejedljs kopš 1947. gada bija PSRS Zinātņu akadēmijas korespondētājloceklis. Viņa profils atrodas arī mūsdienu Krievijas Zinātņu Akadēmijas mājaslapā – [http://www.ras.ru/win/db/show\\_per.asp?P=id-51454.ln.ru.dl-pr-inf.uk-12](http://www.ras.ru/win/db/show_per.asp?P=id-51454.ln.ru.dl-pr-inf.uk-12) (07.04.2018.)

- 21 Kataloga satura rādītājs parocīgā veidā ir atrodams KF Valsts arhīva mājaslapā: <http://statearchive.ru/450> (07.04.2018.) Par arhīva likvidāciju detalizētāk sk.: Быстров В. Конец Русского заграничного исторического архива в Праге. *Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами*. Т. 1. Прага, 1995, с. 70–84.
- 22 Par Sergeja Postņikova dzīves gaitām sk. detalizētāk dokumentu krājumu: Дойков Ю. С. П. Постников. Материалы к биографии (1883–1965). Архангельск, 2010. [http://doikov.com/books/Postnikov\\_2010-.pdf](http://doikov.com/books/Postnikov_2010-.pdf) (07.04.2018.) S. Postņikovu 30.06.1945. arestēja padomju militārās pretizlūkošanas *Smerš* darbinieki, 12.11.1945. NKVD sevišķā apspriede piesprieda viņam piecus gadus nometnēs. Kopš 1950. gada Postņikovs dzīvoja pie māsas Nikopoles pilsētā Dņepropetrovskas apgabalā, bet vēl piecus gadus viņam bija jāapstiprina milicijā sava dzīvesvieta un bija aizliegts saņemt Prāgas Zinātņu akadēmijas piešķirto pensiju. Prāgā viņš atgriezās 1955. gadā un turpināja bibliogrāfiskus pētījumus.
- 23 Русский заграничный исторический архив – документация. Введение – «архив архива». Прага, 2011, с. 15.
- 24 Русский заграничный исторический архив – документация. Раздел 5. Агенты РЗИА. Составители Лукаш Бабка, Анастасия Копршивова, Лидия Петрушева. Прага, 2011, с. 282.
- 25 *Ibid.*, с. 97, 141, 324. Ivana Zavoloko Prāgā 06.11.1925 izrakstītais apliecinājums Arhīvam (rokkrakstā) ka ir saņemtas 40 čehu kronas par grāmatu „Научная мысль”, № 1, Рига. T-RZIA, 06–642, 1.
- 26 Ivana Zavoloko vēstule arhīva vadītājam (rokkrakstā) 11.08.1933. T-RZIA, 06–642, 2.
- 27 Arhīva vadītāja sekretāra vēstule (mašīnrakstā) 19.09.1933. T-RZIA, 06–642, 3.
- 28 Īpašas komitejas krievu emigrantu lietās Latvijā sarakstes uzskaites saraksts (mašīnrakstā). T-RZIA, 5–0024, 92. Arhīva dokumentu nodošanas vadītāja vēstule Andrejam Rudinam (mašīnrakstā) 10.07.1931. T-RZIA, 5–0024, 97.
- 29 Detalizētāk par I. Zavoloko Prāgas posmu sk.: Ржоутил М. Иван Никифорович Заволоко в Праге: Штрихи к биографии. *Старообрядчество в России (XVII–XX века)*. Вып. 4. Москва, 2010, с. 349–388.
- 30 Detalizētāk par pulciņa darbību sk.: Pazuhina N. The „Native-History” (Rodnaya Starina) Through the Glimpse of Latvian Old Believers: Problems of Cultural Identity in Poly-cultural Milieu. *National Minorities, Identity, Education*. Praha, 2011, p. 77–89.
- 31 Пазухина Н. И. Н. Заволоко: вехи жизненного пути. *Памяти Заволоко Ивана Никифоровича. Сборник статей и материалов, посвященных 100-летию И. Н. Заволоко*. Сост. И.И. Иванов, о. Иоанн Миролюбов. Рига, 1999, с. 52–59.
- 32 Ржоутил М. Переписка И. Н. Заволоко с Семинарием им. Н. П. Кондакова (на материале пражских архивов). *Латвийские староверы: исторический опыт сохранения идентичности*. Сборник статей. Сост. И. Иванов, Н. Пазухина, И. Рунце. Рига, 2014, с. 189–196.
- 33 Равдин Б. И. Н. Заволоко: от биографии к биографии. *Даугава*, № 4, 1998. [http://www.russkije.lv/ru/lib/read/boris\\_radvin\\_zavoloko\\_ot\\_biografii\\_mat.html](http://www.russkije.lv/ru/lib/read/boris_radvin_zavoloko_ot_biografii_mat.html) (4.04.2018.)

- 34 Фейгмане Т. «Следственное дело» НКВД на И.Н. Заволоко. *Памяти Заволоко Ивана Никифоровича. Сборник статей и материалов, посвященных 100-летию И.Н. Заволоко*. Сост. И.И. Иванов, о. Иоанн Миролюбов. Рига, 1999, с. 145.
- 35 Пазухина Н. «Не бросайте, не уничтожайте, пожалуйста, личное, Вы принадлежите истории...» О нескольких документах из личного архива И.Н. Заволоко в Дрeвлехранилище Пушкинского Дома. *Международные Заволокинские чтения*. Сб. 4. Рига, 2016, с. 76–89.
- 36 Абызов Ю. Русская эмиграция в Праге. *Даугава*, № 3, 1997. <http://www.russkije.lv/ru/pub/read/y-abizov-russians-in-praga/> (04.04.2018.)
- 37 Par politiskajām diskusijām saistībā ar Krievu aizrobežu vēstures arhīva darbību sk.: Родионова Н. А. Русский заграничный исторический архив в Праге: история становления и деятельности. *Вестник РУДН. Серия «История России»*, № 4, 2015, с. 109–112.



Dauids Kovaržīks

## Vācu minoritāte čehu zemēs no 1945. gada līdz mūsdienām\*

Kad Vāclavs Havels 1990. gada janvārī Čehoslovākijas prezidenta amatā savā pirmajā ārzemju vizītē Vācijas Federatīvajā Republikā atgādināja pēc kara no valsts piespiedu kārtā izraidītos Čehijas un Slovākijas vāciešus, turklāt kritiski izteicās arī par varmācības izpausmēm un netaisnībām, kuras notika, īstenojot šo aktu, viņš izraisīja lielā daļā čehu sabiedrības un arī starp viņa toreizējiem atbalstītājiem un draugiem lielu nepatiku un sašutumu. Lielu satraukumu izraisīja arī tajā pašā laikā publicētā ziņa, ka Vāclavs Havels vēl kā „disidents” 1989. gada oktobrī, sakarā ar vācu grāmatu tirgotāju Miera balvas piešķiršanu toreizējam Rietumvācijas prezidentam Rihardam Veiczekeram, uzrakstīja vēstuli, kurā, starp citu, nošodīja vairāk nekā triju miljonu vācu tautības iedzīvotāju izraidīšanu no Čehoslovākijas kā „nemorālu rīcību”.<sup>1</sup>

Vēlāk Vāclavs Havels, jau būdams Čehijas prezidents, mēģināja sabiedrībai tuvāk izskaidrot savu nostāju pret vāciešu deportāciju pēc kara un šajā interpretācijā šo notikumu iekļaut kopējā vēsturiskajā kontekstā. Uz šādu soli viņu piespieda galvenokārt fakts, ka tieši „atvairošanās vēstuli” Havelam vēlāk pārmeta kā politisku kļūdu, izraisot čehu sabiedrības apmulsumu un kalpojot par ieganstu „Sudetijas vāciešu revizionismam”. Havela nostājas izskaidrojumu par vāciešu pēckara izraidīšanu no Čehoslovākijas, taču arī vispārīgāku skatījumu par čehu un vāciešu kopā sadzīvošanu vajadzēja sniegt

\* Raksts tapis projekta „Jauno un tradicionālo minoritāšu juridiskie un sabiedriskie aspekti Čehijas Republikā” ietvaros (NAKI DG 18P02OVV066 „Právní a společenské aspekty nových a tradičních menšin v ČR”).

jo īpaši viņa plašajai runai Prāgas Karolinumā 1995. gada 17. februārī, kurā viņš, starp citu, teica:

„Saskatīt tūkstoš gadus ilgušās čehu sadzīvošanas ar vāciešiem traģiskās beigas vienīgi vāciešu pēckara izraidīšanā nozīmē pieļaut bīstamu vienkāršošanu. Deportācija nenoliedzami bija šās sadzīvošanas fiziskās beigas, toreiz šī sadzīvošana patiešām nomira. Taču nāvējošais trieciens, kas to izraisīja, bija kas cits: mūsu vācu tautības pilsoņu lielas daļas fatālā nodevība, jo viņi demokrātijas, dialoga un tolerances vietā priekšroku deva diktatūrai, konfrontācijai un varmācībai, ko iemiesoja Hitlera nacionālsociālisms, bet, pieprasot savas tiesības uz tēvzemi, īstenībā no tēvzemes atteicās. Tādējādi, starp citu, viņi noliedza arī daudzu vācu demokrātu lielisko darbu, kuri Čehoslovākiju kā savu tēvzemi līdzveidoja. Lai cik nepilnīgs būtu bijis tautību jautājuma risinājums pirmskara Čehoslovākijā, tas nekādi nevar attaisnot šo nodevību. [...] Mums var būt dažādi uzskati par pēckara pārvietošanu – un mans kritiskais uzskats ir vispārzināms –, taču nekad to nevaram izpreparēt no tā vēsturiskajām kopsakarībām un atdalīt no visām šausmām, kuras risinājās pirms tam un kuras līdz tam noveda. Ja es to vēl nesen uzskatīju par tik lielā mērā pašsaprotamu lietu, ka nejutu vajadzību to vēlreiz uzsvērt, tad šodien tas man skaidri jāpasaka, jo Vācijā atkal ierunājas cilvēki, kuri to ignorē vai pat apšaubā. Starp citu, arī pagātnē es ne reizi vien esmu teicis, ka ļaunumam ir infekciозs raksturs un ka pārvietošanas ļaunums bija tikai tā ļaunuma noslēgums, kas bija pirms tam. Par to, kurš pirmais izlaida no pudeles nacionālā ienaida džinu, nevar būt nekādu šaubu. Un, ja mums kā čehiem jāuzņemas sava atbildības daļa par čehu un vāciešu sadzīvošanu čehu zemēs, tad patiesības interesēs mums jāpasaka, ka mēs gan ļāvāmies inficēšanai ar vainas un soda etniskās koncepcijas viltīgo vīrusu, taču šo vīrusu – vismaz tā modernajā, postošajā veidolā – mūsu zemē neievazājām.”<sup>2</sup>

Kā redzams no citētās runas, čehu prezidents tālaika notikumus ievietoja ne vien plašākā laikmeta un sabiedriskajā kontekstā, bet arī uzsvēra abpusēji ekstrēmā nacionālisma primāro un galveno atbildību par čehu un vācu sadzīvošanas traģiskās sašķeltības kulmināciju. Tādējādi viņš iestājās par vispārīgi pieņemto un visai sabiedrībai „pieņemamo” viedokli, ka vāciešu pēckara pārvietošana no Čehoslovākijas bija vispirms čehu atbilde un arī atmaksa par notikumiem pirms tam, kuros vācu minoritāte pieļāva liktenīgu nodevību, aktīvi piedalīdamās gan kopīgās Čehoslovākijas valsts sagraušanā krīzes skartajā 1938. gadā, gan atbalstot nacistisko un okupācijas politiku, kas izpaudās pēc tam, kad hitleriskā Vācija okupēja čehu zemes. Taču mans uzdevums nav dziļāk analizēt Havela domas un nostādnes, kuras attiecas uz čehu un vācu attiecību jautājumu, starp citu, par šo tematu ir virkne citu darbu. Šinī vietā jāuzsver cits nozīmīgs fakts – ka Vāclavs Havelš bija viens no pirmajiem pēcnovembra politiķiem, kurš (varbūt negribēdams) izraisīja interesi un iniciēja debašu uzsākšanu par tematu, kas tolaik bija drīzāk tabu un arī viena no modernās čehu vēstures „sāpīgajām vietām”.<sup>3</sup>

Mūsdienās, gluži otrādi, čehu un vācu sadzīvošanas problemātika un notikumi, kas saistīti ar vāciešu piespiedu izraidīšanu no Čehoslovākijas pēc Otrā pasaules kara, ir viens no visvairāk apskatītajiem tematiem čehu historiogrāfijā un publicistiskajā žurnālistikā. Par šo tematiku ne vien Čehijas Republikā, bet arī citās valstīs, galvenokārt Vācijā, tiek publicēts liels daudzums speciālās un popularizējošas literatūras.<sup>4</sup> Šai interesei ir savs pamatojums. Pēc ilgajiem šo notikumu noklusēšanas vai faktu sagrozīšanas gadiem ir parādījusies nepieciešamība atsegt vēstures „baltos” plankumus, kuri šinī gadījumā turklāt kļuvuši arī par nozīmīgu politisku tematu. Vāciešu pēckara deportācija no Čehoslovākijas nozīmēja vislielāko migrācijas kustību čehu vēsturē, un tās laikā trešdaļā pašreizējās Čehijas Republikas teritorijas nomainījās pieci miljoni iedzīvotāju. Šī teritorija, kas ģeogrāfiski atrodas galvenokārt čehu valsts pierobežas apgabalos, turklāt līdz pat mūsdienām saglabājusi samanāmas šīs ne vien nacionālās, bet arī sociālās un demogrāfiskās transformācijas pēdas.

Vēl cits nozīmīgs pamatojums palielinātai interesei par čehu un vāciešu attiecību tematiku, tostarp vāciešu pēckara deportāciju, ir arī dažādu pārvietoto personu organizāciju darbība un ietekme Vācijā un Austrijā, kur apmetās un jaunu mājvietu atrada vairums bijušo vācu iedzīvotāju pēc piespiedu

aiziešanas no Čehoslovākijas. Pēc 1945. gada Rietumu okupācijas zonās (nākamās Vācijas Federatīvās Republikas teritorijā) apmetās ap diviem miljoniem izraidīto Čehijas vāciešu, padomju okupācijas joslā (nākamās Vācijas Demokrātiskās Republikas teritorijā) – gandrīz viens miljons izraidīto un apmēram 130 000 kļuva par Austrijas pilsoņiem. Daudzi izraidītie vācieši savā jaunajā dzimtenē apvienojās tautiešu organizācijās, kuru jumta organizācija ir *Sudetendeutsche Landsmannschaft* (Sudetijas vāciešu tautiešu apvienība), kuras rezidence ir Bavārijas pilsētā Minhenē. Tieši no turienes jo īpaši pagātnē izskanēja dažādas prasības, vispirms par Čehoslovākijas prezidenta izdoto pēckara dekrētu atcelšanu, pamatojoties uz kuriem vāciešus izraidīja no Čehoslovākijas un konfiscēja viņu īpašumus. Tieši šie centieni vēl līdz mūsdienām čehu sabiedrībā modina kaislības un izraisa diskusijas ne tikai starp vēsturniekiem vien.<sup>5</sup>

Ja tematam par čehu un vāciešu sadzīvošanu un tās traģisko kulmināciju, vāciešus pēc kara izraidot, ir veltīta ievērojama uzmanība, tad daudz mazāk tiek atgādināts par to aptuveni divsimt tūkstošu vāciešu likteni, kuri dažādu iemeslu dēļ arī pēc Otrā pasaules kara palika Čehoslovākijas teritorijā. Turklāt lielas čehu sabiedrības daļas zemapziņā joprojām ir saglabājies priekšstats, ka šie nedeportētie vācieši nākuši galvenokārt no antifasiistu un nacistiskā režīma upuru aprindām un tiem par viņu pretnacistisko domāšanu, pārdzīvotajām vajāšanām un uzticību republikai bijis atļauts arī pēc kara palikt čehoslovāku valstī. Taču šo mītu izplata arī daži mūsdienu čehu politiķi un publicisti, cenšamies apšaubīt kolektīvās vainas principa lietošanu, kuru čehu iestādes piemēroja vācu iedzīvotājiem pirmajos pēckara gados.

Īstenībā vislielākā neizraidīto grupa bija tā dēvētie „speciālisti”, ar kuriem apzīmēja visnotaļ augsti kvalificētu darbaspēku un speciālistus svarīgās vai specializētās saimniecības jomās, piemēram, kalnrači, stikla fabriku speciālisti, tekstila ražošanas inženieri vai bižutērijas ražotāji. Lielākoties tās bija profesijas, kuras bija nozīmīgas tautsaimniecības darbības nodrošināšanai un kur čehu nodarbināto aprindās trūka nepieciešamā darbaspēka. Daļai šo speciālistu pat nepiemēroja pret vāciešiem vērstos pasākumus un viņi saņēma īpašas apliecības, kuras garantēja arī zināmas priekšrocības viņu ģimenes locekļiem. Pēc masveida deportācijām čehu zemēs palika aptuveni 100 000 ekonomiski aktīvu vāciešu, kuri pārsvarā bija rūpniecības

strādnieki, no tiem apmēram 25 000 personu tika uzskatītas par neaizstājamiem speciālistiem.<sup>6</sup>

Otra vislielākā neizraidīto vāciešu grupa (apmēram 40 000 personu) bija cilvēki no jauktajām laulībām. Šo jaukto laulību juridisko statusu noteica prezidenta dekrēts nr. 33/1945 „par Čehoslovākijas pilsonības sakārtošanu”, kas gan noteica atšķirīgus nosacījumus vācu tautības vīriešiem un sievietēm. Labākā tiesiskā stāvoklī bija čehu vīru vācu sievas, kuras pēc tam varēja pieprasīt pilsonību, ja nebija nopietni noziegušās, okupācijas laikā sadarbojoties ar nacistiem. Turpretim vācu tautības vīri no jauktajām ģimenēm līdz pat 1946. gada beigām nedrīkstēja pieprasīt pilsonības atjaunošanu, un arī visa viņa ģimene tika uzskatīta par vācisku. Daļa šo ģimeņu, tostarp čehu sievas, pēc tam arī tika izraidītas uz Vāciju.<sup>7</sup>

Tikai maza vāciešu daļa, kuri palika pēckara Čehoslovākijā, bija vācu antifašisti. Visbiežāk tie bija pirmskara sociāldemokrāti vai komunisti. No vienas puses, nacistiskās diktatūras galu un hitleriskās Vācijas reiha krišanu šie cilvēki apsveica, jo savas pretfašistiskās domāšanas dēļ bija kļuvuši par tā upuriem vai vajāšanas objektu. No otras puses, arī antifašisti cieta no pēckara stigmatas par piederību vācu tautībai. Čehoslovāku iestādes 1945. gadā gan izdeva vairākus rīkojumus šādu personu tiesiskai aizsardzībai, taču tos pārsvarā nerespektēja. Čehu sabiedrība pēc kara starp vāciešiem nesaskatīja atšķirības, un tādējādi daudzi antifašisti nokļuva tādā pašā diskriminācijai pakļautā stāvoklī kā pārējie vācu tautieši. Smago situāciju vairums vācu antifašistu galā atrisināja, „brīvprātīgi” izceļojot no Čehoslovākijas. Šajā nolūkā tika nosūtīti vairāki speciālie transporti, kuros līdz 1946. gada beigām savu tēvzemi atstāja apmēram 130000 vācu antifašistu un viņu ģimenes locekļi.<sup>8</sup>

Vairāki tūkstoši vāciešu, kuri palika pēckara Čehoslovākijā, bija personas, kuras „apžēlošanas ceļā” bija pasargātas no izraidīšanas. Šajā grupā bija galvenokārt pārāk vecas vai slimas personas, kurām deva iespēju mūžu nodzīvot speciālos veco ļaužu namos vai klosteros un citos iestādījumos, kur aprūpēja smagi slimos un mirējus. Beigās nepieciešams vēl pieminēt sevišķu likteni, kāds piemeklēja vairākus desmitus tūkstošus vāciešu, kurus sākotnēji bija paredzēts pārvietot uz Vāciju, taču viņu pārvietošanu pāri robežai vairs nepaspēja īstenot. Proti, 1946. gada beigās amerikāņu okupācijas pārvalde apturēja no Čehoslovākijas izraidīto vāciešu turpmāko masveida

pieņemšanu. Daļa šo personu nonāca Vācijā turpmākajos gados, piemēram, tā sauktās ģimeņu apvienošanas ietvaros un ar dažām mazākām izsūtīšanām, kuras notika līdz pat piecdesmito gadu sākumam, bet daļa šo vāciešu palika uz pastāvīgu dzīvi Čehoslovākijā.

Pēc masveida deportācijām Čehoslovākijā palika nepilni 200000 vāciešu, kuru lielākā daļa dzīvojusi čehu zemēs. Čehoslovākijas institūcijām tādējādi vajadzēja sākt risināt jautājumu: ko tālāk iesākt ar šiem vāciešiem? Proti, čehu sabiedrībā vēl daudzus gadus pēc kara valdīja spēcīgs pretvāciskais noskaņojums, un arī valsts iestādes uzskatīja vāciešus Čehoslovākijas teritorijā par valstij neuzticamiem iedzīvotājiem. Spēkā joprojām palika dažādi pretvāciski pasākumi. Principiāls pasākums bija, piemēram, vairāku desmitu tūkstošu vāciešu pārvietošana no pierobežas apgabaliem uz iekšzemi, kas notika laikā no 1947. līdz 1949. gadam. Šī pārvietošana valsts iekšienē skāra galvenokārt personas, kuras dzīvoja tiešā tuvumā valsts robežai ar Vāciju un Austriju. Čehoslovākijas iestādes vāciešus turēja aizdomās par nelegālu kontaktu veidošanu ar ārzemēm vai par Vācijas un Austrijas radioraidījumu klausīšanos un to ziņu izplatīšanu. Taču tūkstoši vāciešu bija spiesti savas mājas atstāt arī saimniecisku iemeslu dēļ, lai viņus izmantotu kā lētu darbaspēku lauksaimniecībā vai, piemēram, Jāhimovas urāna raktuvēs.<sup>9</sup>

Komunistiskās diktatūras ieviešana 1948. gadā radīja zināmu robežšķirtni valsts varas attieksmē pret vācu minoritāti Čehoslovākijā. Pretvāciskā retorika, vismaz valdības līmenī, noplaka otrajā plānā un arī pēckara pretvācisko nacionālismu aizstāja proletāriskais internacionālisms. Šādu pavērsienu veicināja arī Vācijas Demokrātiskās Republikas izveidošanās 1949. gadā. Tā kā runa bija par komunistisku valsti un vienlaikus draudzīgu valsti padomju Austrumu blokā, tad turpmāk nebija iespējams uzskatīt visus vāciešus par ienaidniekiem. No šiem laikiem nācis arī ČKP priekšsēdētāja un Čehoslovākijas prezidenta Klementa Gotvalda (*Klement Gottwald*) izteiciens „Nav vācietis kā vācietis”, kas iezīmē tendenci, ka komunistiskais režīms Čehoslovākijā sāks nojaukt šķēršļus, lai Čehijas vācieši varētu pilsoniski emancipēties.<sup>10</sup>

Solis uz vismaz tiesisko vienlīdzību bija valdības rīkojuma izdošana, kas deva vāciešiem iespēju pieprasīt Čehoslovākijas pilsonības atpakaļatdošanu. Taču daudzi vācu izcelsmes iedzīvotāji dažādu iemeslu dēļ atteicās pieņemt

šo iespēju. Proti, pilsonības atdošana vēl automātiski nenozīmēja vāciešu stāvokļa uzlabošanos sabiedrībā un arī nekalpoja par pamatu pretenzijām uz konfiscētā īpašuma atdošanu. Tajā laikā arvien vairāk vāciešu arī apsvēra izceļošanu uz Rietumvāciju vai Austriju. Un bez Čehoslovākijas pilsonības Čehijas un Slovākijas vāciešiem bija lielākas cerības izceļot no valsts. Savukārt vācu tautības jaunie vīrieši atteicās pieņemt pilsonību, lai izvairītos no karadienesta Čehoslovākijas armijā. Galu galā čehoslovāku iestādes šo situāciju atrisināja, 1953. gadā kolektīvi piešķirot pilsonību visiem valstī dzīvojošajiem vāciešiem.<sup>11</sup>

Pilsonības kolektīvā piešķiršana vāciešiem Čehoslovākijā formāli gan padarīja viņus pilsoniski līdztiesīgus, taču arī pēc tam viņi palika „otrās kategorijas” pilsoņu statusā – galvenokārt bez minoritāšu tiesībām. Tas nemainījās arī pēc jaunās sociālistiskās konstitūcijas pieņemšanas 1960. gadā, kurā gan bija nostiprinātas nacionālo minoritāšu tiesības, taču vācu minoritāte nebija pieminēta. Valsts vara spēra soļus, lai asimilētu atlikušo vācu minoritāti, un šādai rīcībai piepalīdzēja arī fakts, ka netika atjaunota nacionālā izglītība vācu valodā – kā mācību valodā, vienīgi vietās, kur bija lielāks vācu bērnu skaits, tika atļauti neobligāti vācu valodas pulciņi. 1951. gadā sāka iznākt arodbiedrību avīze vācu valodā *Aufbau und Frieden* (Celtniecība un Miers), kuru sešdesmito gadu vidū aizstāja jauns nedēļas izdevums *Volkszeitung: Wochenblatt der Deutschen in der ČSSR* (Tautas avīze: Vāciešu nedēļas laikraksts ČSSR). Izvēlētos reģionos, kur dzīvoja daudzskaitlīgāka vācu minoritāte, Čehoslovākijas radio ik dienas ceturtdaļstundu raidīja ziņas vācu valodā. Zināma tolerance izpaudās arī vācu minoritātes kultūras dzīvē. Vietās, kur dzīvoja lielāks skaits vāciešu, pastāvēja tautas bibliotēkas ar vācu literatūru vai tautas jaunrades pulciņi (pārsvarā dziedāšanas un teātra), 1954. gadā izveidojās pat profesionāla teātra trupa *Prager deutsche Wanderbühne* (Prāgas ceļojošais teātris), kura uzstājās pašu zemē un Vācijas Demokrātiskajā Republikā.<sup>12</sup>

Nozīmīgs pagrieziena punkts vācu minoritātei bija Prāgas pavasara laiks 1968. gadā, kad brīvāka kļuva arī čehoslovāku valsts tautību politika, un vācieši beidzot ieguva nacionālās minoritātes tiesisko statusu.<sup>13</sup> Gadu vēlāk nodibināja mazākumtautības organizāciju *Kulturverband der Bürger deutscher Nationalität der ČSSR* (Vācu tautības ČSSR pilsoņu kultūras apvienība), kurā izkopa galvenokārt kultūras un folkloras tradīcijas. Pirms

tam vācieši Čehoslovākijā varēja apvienoties tikai dažās masu un starptautiskās organizācijās vai arodbiedrību savienībās. No 1945. līdz 1952. gadam gan darbojās arī Pretfašistiskās padomes (tā dēvētās *Antifas (Antify)*), taču tajās varēja apvienoties tikai izvēlētas un galvenokārt mazskaitlīgas vācu antifāšistu grupas un nacisma upuri. Tādējādi „*Kulturverband*” bija pirmā un līdz komunistiskā režīma krišanai 1989. gadā arī vienīgā oficiālā minoritāšu organizācija, kurā varēja apvienoties un darboties plaši vācu iedzīvotāju slāņi Čehoslovākijā.

Pēc komunistiskā režīma krišanas 1989. gadā varēja novērot jaunu Čehoslovākijas vācu minoritātes aktivitāti. Tomēr tajā laikā vāciešu čehu zemēs jau bija ļoti maz un tādējādi arī viņu ietekme uz sabiedriskajām norisēm palika ierobežota. Vācu tautības iedzīvotāju pastāvīgu samazināšanos šeit var novērot, sākot no kara beigām līdz mūsdienām. Kopš piecdesmitajiem gadiem norisinājās Čehijas un Slovākijas vāciešu masveida izceļošana uz Rietumvāciju vai Austriju. Vācu tautības minoritātei piederošo iedzīvotāju skaita samazināšanos veicināja arī viņu asimilācija čehu sabiedrībā, nelabvēlīgā demogrāfiskā struktūra un ievērojama izkļiedētība pa visu čehoslovāku valsti, un tas ierobežoja šiem cilvēkiem iespēju atrast savas tautības partnerus un tādējādi iedibināt nacionālā ziņā homogēnas ģimenes. Tā kā pēc kara valdīja diskriminācija un čehu vairākumam sabiedrībā bija pretvācisks noskaņojums, daļa vāciešu pieņēma čehu tautību. Tādējādi vāciešu kopiena čehu zemēs droši vien virzās uz savu dabisko iznīkšanu. Ja pirmajā pēckara tautas skaitīšanā 1950. gadā Čehoslovākijā čehu zemēs par vāciešiem pieteicās 159 938 iedzīvotāji, pēc divdesmit gadiem tādu bija 80 903, bet 2001. gadā šis skaits jau bija samazinājies līdz 39106, un pagaidām pēdējās tautskaites laikā 2011. gadā vācu tautību uzrādīja 18 772 personas.<sup>14</sup>

Mūsdienās vācu minoritātei piederīgie Čehijas Republikā organizējas divās patstāvīgās apvienībās. Viena no tām ir *Vāciešu asambleja Čehijā, Morāvijā un Silēzijā* (Shromáždění Němců v Čechách, na Moravě a ve Slezsku), kura ir kā jumta organizācija 22 reģistrētām patstāvīgām savienībām, tostarp 30 to reģionālajām organizācijām. Otra apvienība ir *Vācu tautības pilsoņu kultūras apvienība Čehijas Republikā* (Kulturní sdružení občanů německé národnosti v České republice), kura ir sākotnējās apvienības faktiskā mantiniece un turpinātāja un tajā reģistrētas 28 pamatorganizācijas. Vācu minoritātes ietvaros Vāciešu asamblejas paspārnē vēl darbojas jaunatnes



organizācija, ko sauc *JUKON* (Jugend-Kontakt-Organization/Jaunatnes kontaktu organizācija).<sup>15</sup>

Vācu minoritāte mūsdienās ir viena no četrpadsmit Čehijas Republikā oficiāli atzītajām nacionālajām minoritātēm ar pārstāvniecību valdības Nacionālo minoritāšu padomē. Čehijas vāciešu galvenā aktivitāte ir centieni saglabāt kultūras mantojumu un uzturēt dzimto valodu. Vācu minoritāte pēc 1989. gada piedalījās arī vairāku vidusskolu izveidē un darbībā, kur mācību valoda bija vācu (piemēram, Tomasa Manna ģimnāzija Prāgā). Nozīmīga loma vācu valodas un kultūras popularizēšanā Čehijas Republikā ir arī citām organizācijām un projektiem, kurus finansē vai līdzfinansē Vācijas Federatīvās Republikas valdība, t.i., tādām kā Gētes institūts, Čehu–vāciešu nākotnes fonds (*Česko-německý fond budoucnosti*) vai *Ackermann Gemeinde*. Savukārt specifiska sadaļa ir vācu minoritātes sadarbība un kopīgās aktivitātes ar izraidīto tautiešu organizācijām, kuras darbojas Vācijā un Austrijā. Šī sadarbība izpaužas, galvenokārt restaurējot tādus kultūras pieminekļus kā baznīcas, kapelas un citus sakrālos pieminekļus vai atjaunojot kapsētas vietās, kur agrāk dzīvojuši vācieši.<sup>16</sup>

## KOPSAVILKUMS

Vācieši bija piederīgi vienai no četrām vēsturiskajām minoritātēm (līdztekus ungāriem, poļiem un ukraiņiem/rusīniem) bijušās Čehoslovākijas teritorijā. Runa bija par nelielu daļu no sākotnēji vairāk nekā trīs miljonus lielās kopienas, kuru pēc Otrā pasaules kara izraidīja no valsts. Toreizējā Čehoslovākijā varēja palikt vienīgi izvēlētie speciālisti (darbaspēks svarīgās saimniecības nozarēs), cilvēki no jauktajām laulībām, pārāk vecas un nopietni slimas personas un neliela antifašistu grupa.

Nedeportētie vācieši ilgus gadus bija otrās kategorijas pilsoņi, uz viņiem attiecās dažādi diskriminējoši un ierobežojoši pasākumi, viņiem nācās saskarties arī ar Čehu sabiedrības vairākuma ilgstošu pretvācisko noskaņojumu. Tikai pēc komunistiskā režīma nākšanas pie varas Čehoslovākijā 1948. gadā pretvāciskā retorika noplaka un pakāpeniski tika veikti pasākumi šīs minoritātes tiesiskās vienlīdzības nodrošināšanā. 1953. gadā vāciešiem kolektīvi atdeva Čehoslovākijas pilsonību, bet tikai 1968. gadā vāciešus Čehoslovākijā atzina par nacionālo minoritāti, gadu vēlāk viņi nodibināja savu minoritātes

apvienību. Jauna vācu minoritātes aktivizēšanās notika pēc 1989. gada, taču lielāki tās aktivitātei traucē nelielais vāciešu skaits. Kopš 1950. gada, kad notika pirmā pēckara tautas skaitīšana, līdz mūsdienām vācu tautības iedzīvotāju skaits čehu zemēs samazinājies gandrīz par deviņdesmit procentiem.

- 1 Republikas prezidenta Vāclava Havela *Laudatio* Rihardam fon Veiczekeram 1995. gadā, Vāclava Havela personīgā tīmekļa vietne: [www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=179\\_projevy.html&typ=HTML](http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=179_projevy.html&typ=HTML) (skatīts 5. 1. 2018).
- 2 „Češi a Němci na cestě k dobrému sousedství”. (*Češi un vācieši ceļā uz labām kaimiņu attiecībām*). Republikas prezidenta Vāclava Havela runa, Prāga, 17. 2. 1995, avots: [www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=201\\_projevy.html&typ=HTML](http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=projevy&val=201_projevy.html&typ=HTML) (skatīts 5. 1. 2018).
- 3 Līdz 1989. gadam diskusijas par vāciešu pēckara izraidīšanu no Čehoslovākijas notika galvenokārt disidentu vidē vai trimdā. Tuvāk sk., piemēram: Černý, V. – Kural, V. – Otáhal, M. (ed.), *Češi, Němci, odsun: Diskuze nezávislých historiků (Češi, vācieši, izraidīšana: Neatkarīgo vēsturnieku diskusija)*. Prāga, 1990.
- 4 Līdzšinējās izpētes un izdotās literatūras pārskats par čehu un vāciešu attiecībām un tās kritisks izvērtējums: Arburg von, A. – Staněk, T. (ed.): *Vysídlení Němců a proměny českého pohraničí 1945–1951. (Vāciešu izraidīšana un čehu pierobežas pārmaiņas 1945–1951)*, I. daļa, Češi a Němci do roku 1945 (*Češi un vācieši līdz 1945. gadam*). Úvod k edici, Středokluky: Nakladatelství Susa, 2010.
- 5 Kural, V., Hlavní organizace sudetoněmeckých vysídlců v SRN 1945–1989 (*Izraidīto Sudetijas vāciešu galvenās organizācijas VFR 1945–1989*). *Studie o sudetoněmecké otázce*, Praha, 1996, str. 23–53. Salīdz. arī: Hahnová, E., *Sudetoněmecký problém – obtížné loučení s minulostí (Sudetijas vāciešu problēma – sarežģītās atvadas no pagātnes)*. Ústí nad Labem: Albis international, 1999.
- 6 Staněk, T., *Odsun Němců z Československa 1945–1947 (Vāciešu deportācija no Čehoslovākijas 1945–1947)*, Praha, 1991, str. 155–161 un 290–317.
- 7 Turpat, str. 165–168. un 318–331.
- 8 Ar vāciešu antifāšistu situāciju nodarbojās valdības projekts „To aktīvo nacisma pretinieku likteņu dokumentēšana, kuri pēc Otrā pasaules kara beigām cieta saistībā ar pasākumiem, kurus Čehoslovākijā īstenoja pret t.s. naidīgajiem iedzīvotājiem” („Dokumentāce osudů aktivních odpůrců nacismu, kteří byli po skončení druhé světové války postiženi v souvislosti s opatřeními uplatňovanými v Československu proti tzv. nepřátelskému obyvatelstvu”), kas tika īstenots laikā no 2006. līdz 2008. gadam. Šis projekts bija Čehijas valdības atvairināšanās sastāvdaļa par vācu antifāšistu pēckara diskrimināciju čehu zemēs (valdības lēmums nr. 1081, 2.4. 8. 2005). No projekta rezultātiem var minēt, piem., Okurka, T. (ed.), *Zapomenuti hrdinové. Němečtí odpůrci nacismu v českých zemích (Aizmirstie varoņi. Vācu tautības nacisma pretinieki čehu zemēs)*, Ústí nad Labem, 2008.

- 9 Tuvāk par iedzīvotāju piespiedu pārvietošanu Čehoslovākijas valsts iekšienē pēc Otrā pasaules kara: Dvořák, T., *Vnitřní odsun 1947–1953: závěrečná fáze „očisty pohraničí” v politických a společenských souvislostech poválečného Československa (Iekšējā izraidīšana 1947–1953: „pierobežas attīrīšanās” noslēdzošā fāze pēckara Čehoslovākijas politikajās un sabiedriskajās sakarībās)*. Brno, 2012.
- 10 Tuvāk par vācu iedzīvotāju situāciju Čehoslovākijā piecdesmitajos gados: Staněk, T., *Německá menšina v českých zemích 1948–1989 (Vācu minoritāte čehu zemēs 1948–1989)*. Praha, 1993, str. 96–103.
- 11 Kolektīvo pilsonību vāciešiem piešķīra, pamatojoties uz 1953. gada 24. aprīļa likumu nr. 34/1953 Sb. *Sbírka zákonů republiky československé*, ročník, 1953, str. 198.
- 12 Staněk, T.: *Německá menšina (Vācu minoritāte)*, str. 111–134.
- 13 Tā notika, pieņemot konstitucionālo likumu nr. 144/1968Sb. „par minoritāšu stāvokli Čehoslovākijas Sociālistiskajā Republikā”, kas stājās spēkā 1969. gada 1. janvārī. *Sbírka zákonů Československé socialistické republiky*, ročník 1968, str. 402–403.
- 14 Dati no Čehijas statistikas pārvaldes dokumenta Iedzīvotāju tautību struktūra <https://www.czso.cz/documents/10180/20551765/170223-14.pdf> (skatīts 5. i. 2018).
- 15 Tuvāk par vācu minoritātes mūsdienu stāvokli čehu zemēs sk.: Kreisslová, S. – Novotný L. *Kulturní život německé menšiny v České republice (Vācu minoritātes kultūras dzīve Čehijas Republikā)*. Prāga, 2015.
- 16 Kultūras mantojumu, kas palicis pēc bijušajiem čehu zemju vācu tautības iedzīvotājiem, cenšas saglabāt arī pilsoniskā apvienība *Antikomplex*, piemēram, ar izstādi un to pavadošo publikāciju *Zmizelé Sudety (Izzudušie Sudeti)*, kas dokumentē mūsdienās vairs neeksistējošas vai izzūdošas vācu apdzīvotās vietas Čehijas pierobežā. Sk.: *Antikomplex a spol.: Zmizelé Sudety/Das verschwundene Sudetenland*, (6. vydání) Domažlice: Nakladatelství Českého lesa, 2015.

No čehu valodas tulkojis Jānis Krastiņš



II

HAVELA MANTOJUMS



Ivans Milošs Havels

## Sarunas pār cietuma sienu

Starp citiem ir divi vārdi, kas caurvij vēsturnieku, politiķu un politologu diskusijas – *brīvība* un *totalitāte*. Pēc nozīmes reti kuri vārdi ir tik radikāli pretēji. Kā paradoksu un pretrunu cienītājs, es sāksu ar kādu savādu, bet svarīgu jautājumu:

Vai ir kāda brīvība, kas var sadzīvot ar totalitāti?

Es, protams, nedomāju radikālo brīvību, ko ierobežot nespēj pat totalitārs režīms, jeb domu un iztēles brīvību. Es runāšu par kaut ko citu un ne tik pašsaprotamu, proti, par pretlikumīgo un nosacīti likumīgo intelektuālo dzīvi agrākajā Čehoslovākijā 20. gadsimta 70. un 80. gados, pirms komunistiskā totalitārisma sabrukuma.

Vispirms ļaujiet man atgādināt par situāciju valstī pēc 1968. gada Padomju iebrukuma, kas sagrāva pārdrošos, bet nepārlicinošos centienus savienot sociālismu ar cilvēcību. Pēc tam jaunie Komunistiskās partijas līderi uzurpēja visu varu. Viņi aizsāka sociālistiskā režīma periodu vai drīzāk epizodi, ko viņi sauca par „normalizāciju”, bet mēs – par „totalitāti”. Mans draugs Vāclavs Havels to, iespējams, sauktu par „posttotalitāti”. Šī epizode turpinājās līdz „samta revolūcijai” 1989. gada novembrī.

Totalitātes ēru raksturo ne tikai acīmredzamā un pilnīgā Komunistiskās partijas un tās ideoloģiski aizspriedumainās birokrātijas hegemonija, bet arī – un tas ir vēl jo būtiskāk – slēptā, vienmēr klātesošā un visu caurvijošā slepenpolicijas vara.

Mums, pagrīdes vai nosacīti likumīgās kultūras pārstāvjiem, tika atsavinātas mūsu dažādās brīvības un tiesības, kas šķīta piesaistītas priekšstatiem

par liberālu demokrātiju. Nemaz neizbrīna, ka mums galvenokārt neļāva iesaistīties nekādās brīvās (jeb nekomunistiskās) politiskās aktivitātēs vai aktivitātēs, kas par tādām varētu tikt uzskatītas. Jebkura nepakļaušanās tika iznīdēta.

Tomēr brīvība *bija*.

Pat totalitārā režīma vidē var parādīties dažādas mazas „intelektuālās brīvības saliņas” – un tā notika arī mūsu valstī.

Laimīgā kārtā es to esmu pieredzējis un varu pastāstīt par šīm iztēles un radošuma salām. Īpaši interesantas man šķita mājas lekcijas un semināri – tajos mākslas, zinātnes un filosofijas jomas pārstāvji varēja patiesi brīvi sarunāties. Semināri parasti notika regulāru sanāksšanu formā noteiktā nedēļas dienā privātos dzīvokļos. Daži turpināja noteiktu tēmu (piemēram, kādas aizliegta filosofa grāmatas lasījumus), citos bija lekcija par katrreiz citu tēmu, un pēc tās vienmēr sekoja brīva diskusija.

Tā kā man bija salīdzinoši liels dzīvoklis, katru otro nedēļu no 1977. līdz 1989. gadam arī man bija iespējams pie sevis rīkot tādu semināru. To es šeit minu, lai parādītu, ka ilgi tiešā veidā pieredzēju to, cik draudzīga, atvērta un radoša atmosfēra bija šādu sanāksšanu reizēs. Lektori pārsvarā bija nobrieduši, uz nākotni orientēti domātāji un rakstnieki, kuriem nebija ļauts oficiāli mācīt un publicēties.

Interesanti, ka apmeklētāji bija gan tā saucamās „pelēkās zonas” pārstāvji jeb cilvēki, kas tik tikko turpināja vilkt dzīvību universitātes fakultātēs vai zinātņu institūtos, gan arī vajātie intelektuāļi, tostarp arī tie, kas atklāti kritizēja oficiālo ideoloģiju. Pat mans brālis bija starp dalībniekiem, vismaz tad, kad viņš nebija cietumā. Tik daudzējāds cilvēku loks stipri satrauca slepenpolīciju, un tā laiku pa laikam vajāja dalībniekus, dažreiz pat panākot viņu atlaišanu no darba.

Jāteic, ka regulārie mūsu tikšanās reižu viesi tās ļoti izbaudīja. Kad viņi pārvarēja sākotnējās bailes riskēt, šīs tikšanās kļuva par īstām brīvu un atvērtu diskusiju oāzēm. Diskusijas bieži bija augstā akadēmiskā līmenī, tās bija ļoti radošas un noritēja patīkamā atmosfērā. Tāpēc es izvēlējos apzīmējumu „intelektuālās brīvības saliņas”, piešķirot tām vispārīgāku nozīmi.

Lūk, arī paradokss: patiesi, brīvība totalitātes apstākļos! Vēl jo lielāks paradokss – šādas intelektuālās brīvības saliņas zaudēja savu pievilcību tad, kad ap tām vairs neplūda totalitārisma okeāns.



Kā jau pats šis apzīmējums vedina domāt, pateicoties šim brīvības salīdzinām, izveidojās jauna tipa cilvēku suga. Tos es saukšu par *brīvajiem intelektuāļiem*. Parasti vārds „intelektuālis” norāda uz ietekmi un prestižu sabiedrībā un kultūrā. Tas īsti neattiecas uz mūsu intelektuālās brīvības salīdzinājumiem, jo tobrīd apzīmējumiem „sociālā ietekme” un „prestīžs” ir visai šaura nozīme. Tomēr es šos cilvēkus (savā ziņā paradoksāli) saucu par brīviem, jo: [1] viņu prātos bija dziļi iesakņojusies *brīvības* izjūta, [2] viņi spēja iedibināt *brīvās* zonas, dzīvojot sašķeltā, bipolārā pasaulē, un [3] es ticu, ka viņi būtu bijuši akadēmiski vai publiski intelektuāļi (parastajā šī vārda nozīmē), ja vien dzīvotu *brīvā* demokrātijā.

Protams, ne jau katrs mūsu valstī vai nu klusēja, vai pievienojās nelielai slepenai salīdzinājumu grupīnai – bija, piemēram, arī zināms skaits brīvo intelektuāļu, kas ignorēja apspiedēju tiesas briesmas un rīkoja publiskus protestus. Viņus sauca par *disidentiem*. Mans brālis Vāclavs bija viens no viņiem, un tā es nonāku līdz galvenajai šī pārsprieduma tēmai.

Ir publicētas tūkstošiem grāmatas, raksti un pētījumi par viņa lugām, politiskajām esejām un disidentismu, kā arī, protams, par viņa prezidentūru, tādēļ nav atlicis daudz tāda, ko es vēl varētu apspriest.

Izņemot vienu – manu saraksti ar viņu pāri cietuma sienai viņa apcietinājuma laikā no 1979. gada oktobra līdz 1983. gada februārim. Vāclava 1977. gada aizturēšanas apstākļi un tam sekojošie 4,5 gadi cietumā ir diezgan labi zināmi, tāpēc es pievērsīšos jau pieminētajai sarakstei. Gandrīz visu viņa cietuma vēstuļu kolekcija tika izdota „samizdat” redakcijā vēl pirms viņš tika izlaists brīvībā un vēlāk publicēta ārzemēs un tulkota desmitām valodās. Izdevumu sauc „Vēstules Olgai”. Bet kā ir ar vēstulēm, ko sūtīja viņam?

Viņa tobrīdējā sieva Olga nebija aktīva vēstuļu rakstītāja, tāpēc galvenais rakstītājs biju es (rakstīt drīkstēja tikai tuvi radnieki). Par laimi, es izmantoju koppelīru. Pirms pāris gadiem Vāclava Havela bibliotēka Prāgā savāca, rediģēja un čehiski publicēja visas šīs vēstules grāmatā „Vēstules no Olgas”.

Kā tas sākās – tā kā es nojautu, ka Vāclavs cietumā noteikti pārdzīvos intelektuālās stimulācijas un aizraujošas literatūras trūkumu, es izlēmu rakstīt viņam salīdzinoši garas vēstules, kurās kompilēju populārus viedokļus par tēmām, kas mani tobrīd interesēja. Tostarp par kvantu teoriju, loģikas

paradoksiem, Lielā sprādziena kosmoloģiju, pašsakārtošanos un pat šamanismu. Teksti, protams, tika papildināti ar tēmām, kuras apspriedām mājas semināros un diskusijās ar mani draugiem zinātnē un filosofijā.

Bet tas vēl nebija viss. Es lūdzu kolēģiem ieteikt man citus tekstus vai pat uzrakstīt pāris rindkopus, ko es varētu iekļaut vēstulēs. Laika gaitā es ieguvu daudz intelektuālu tekstu fragmentus, tostarp Martina Heidegera un Emanuēla Levina esejas. Pēdējā domas atstāja dziļu iespaidu uz manu brāli.

Tā viņš cietuma sienās netieši sastapās ar „brīvo intelektuāļu” un galvenokārt filosofu idejām.

Es gan nekādā gadījumā nemēģinu apgalvot, ka dzīve cietumā līdzinājās pētnieka amatam rezidencē, kur vientulībā un pasaules netraucētam pārdomāt dziļākās filosofiskās problēmas. Bet, lai arī būdams skarbības realitātes apstākļos, viņš *tiesām* pārdomāja pašas dziļākās filosofiskās problēmas!

Es, protams, nevarēju rakstīt Vāclavam par politiku vai disidentismu. Tāpēc es labprātāk rakstīju par nevainīgākām pētnieciskām problēmām un viņa lugu sekmēm ārzemēs. Cietumā pastāvēja acīmredzama cenzūra, kas varēja novest līdz visas vēstules konfiskācijai kaut vai tādēļ, ka tajā iekļauts kāds nepazīstams vārds vai sarežģīta frāze – kaut kas, ko cenzors līdz galam nebūtu sapratis. Tomēr bija arī slēptās briesmas. Mēs nešaubījāmies, ka daži slepenpolicijas eksperti rūpīgi pārlasa mūsu cietuma korespondenci, meklējot ziņas par mūsu aprindām un it īpaši disidentismu.

Taču mūsu intelektuālā sarakste nenotika reāla dialoga formā. Lai to demonstrētu, es citēju vienu no viņa cietuma vēstulēm: „Ivans sūdzas, ka es uz viņa vēstulēm pietiekami nereaģēju, un viņam ir taisnība. Es, protams, vienmēr ar interesi izlasu viņa vēstules, un, ja arī adekvāti nereaģēju, tad daļēji tāpēc, ka piekrišu tajās teiktajam, vai tāpēc, ka tās attiecas uz jomām, par kurām es varu vien uzdot jautājumus un ieklausīties. Savā ziņā tās ir arī zināmas bailes pazaudēt savu domas pavedienu.”

Jāatzīst, ka es lepojos par savu, iespējams, nelielo pienesumu viņa filosofiskajiem un literārajiem „pavedieniem”. Viņa „Vēstules Olgaī” ir lieliska liecība par cietumā iekļuvušām tās intelektuālās brīvības druskām, kas bija ārpus cietuma sienām.

1989. gadā mūsu valstī totalitārisms sabruka un aizsākās demokrātijas laiks. Ko gan tas nozīmēja mūsu „brīvajiem intelektuāļiem”? Vai viņiem

būtu jāiet īstās politikas arēnā? Vai viņi turpinās būt „brīvi”, kad visas dažādās demokrātiskās brīvības būs atjaunotas, bet oficiālā ikdiena un pienākumi saglabāsies?

Politikas vēsturnieki nešaubīgi turpinās detalizēti analizēt situāciju mūsu valstī pēc 1989. gada novembra, kad pāreja uz īstu demokrātiju bija pats iekārojamākais attīstības ceļš. Vēsturniekus, visticamāk, nepārsteigs tas, ka pēc šīm pārmaiņām salīdzinoši daudzi iepriekš apspiestie „brīvie intelektuāļi” aizrautīgi iesaistījās sociālajā un politiskajā dzīvē, pildīja dažādus oficiālus sabiedriskos uzdevumus un ieņēma amatus valdībā.

Taču, vai vēsturnieki pamanītu, ka mazliet vēlāk lielākā daļa intelektuāļu pavisam atteicās no aktīvas iesaistes politikā, un censtos noskaidrot, kāpēc? Atceros kādu mazu starptautisku darbsemināru 1990. gada pavasarī. Tajā uzdeva jautājumu par intelektuāļu iesaisti politikā. Pazīstams britu politikas filosofs, lords Dārendorfs mums (pārejas valstu pārstāvjiem) teica: „Par demokrātijas ienākšanu valstī liecinās intelektuāļu pazušana no politikas.”

Politikājiem, atšķirībā no intelektuāļiem, ir jātiecas pēc varas. Kad tas izdodas, viņiem jācenšas savas pozīcijas saglabāt – citādi viņi nespētu pieņemt efektīvus lēmumus kopējā labuma vārdā. Tāpēc politikājiem lietas ir jāapsver, ņemot vērā to vistiešāko, tūlītējo iedarbību. Viņiem ne vien jāizsaka viedoklis, bet tas tūlīt jāīsteno, un visbeidzot – viņiem jāredz sevi ar tās sabiedrības acīm, kas nākotnē viņus var atkārtoti ievēlēt vai neievēlēt.

Vai intelektuālis var vienlaikus būt arī politiķis?

Ik pa laikam var parādīties kāds intelektuālis, kurš vienlaikus ir arī vadošs politiķis. Jūs bez šaubām gaidāt, ka atkal pieminēšu savu brāli. Viņš taču bija dramaturgs *un* politiķis reizē. Dramaturgs sirdī ar politiķa likteni un misiju. Taču es domāju, ka viņš nepiekrītu, ja es viņu aprakstītu kā tradicionālu, ikdienišķu vai kaut vai profesionālu politiķi. Patiesībā viņš aizvien kritizēja profesionālo politiķu rīcību. Es pat teiktu, ka viņš, iespējams, neapzināti uzskatīja politiķus par savas iztēles tēliem lugās vai filmās. Vai mums uzskatīt viņu par politiskās drāmas autoru vai režisoru?

Galu galā, tieši intelektuāļiem piemīt spēja atšķirt labu no ļauna, tīru no netīra un patiesību no meliem. Līdz ar to skaidra kļūst intelektuāļu vieta politikā: kā no balkona vērot politiķu cīņas par varu. Intelektuāļiem būtu jānodod tiesības un pienākums izvirzīt galvenos problēmjautājumus.

Tikai dažos gadījumos viņi drīkst atstāt savas vietas balkonā un piedroties cīņai politiskās arēnas centrā. Tādos gadījumos viņi, iespējams, rada iedvesmojošas alternatīvas un palīdz atrisināt steidzamas un aktuālas problēmas tā vietā, lai akli sekotu sabiedrības pieprasījumam.

Tā parādās jauni disidenti.

No angļu valodas tulkojusi **Anne Sauka**

Maija Kūle

## Vāclavs Havelis – neparasts filsofs

Dramaturgs, domātājs Vāclavs Havelis ir neparasts cilvēks, jo no disidenta statusa nonāca Čehijas valsts varas visaugstākajā pozīcijā, kļūstot par Valsts prezidentu, tautas daļas apbrīnotu personību. Viņa dzīve neapšaubāmi atbilst apzīmējumam „pasaulvēsturiski nozīmīga personība”. Tajā savijās disidentisks pretspars komunistiskajai sistēmai kopš 20. gadsimta sešdesmitajiem gadiem, opozicionāra izturība un pārliecība, humānisms, godīgums, morāle, kā arī rakstniekiem piemītošs iekšējais sajūts un radošums. Havela kā nozīmīgas personības raksturojumu var izteikt ar kādas citas pasaulvēsturiskas personības – Romas imperatora un stoa filsofa Marka Aurēlija – vārdiem: „Patiesi: vajag būt taisnam, bet ne iztaisnotam!” Tieši šī būšana „taisnam”, nepakļāvīgums un savpatība, nepakļaušanās citu gaumei, prasībām un interesēm ir veidojusi Havela simpātisko tēlu pasaules acīs.

Būdams izcila personība, viņš pamazām ieguva arī aktīvus pretiniekus, jo „katrai gaismai līdzī velkas kāda ēna”. Ja nelabvēļi pat spēj atrast kļūdas viņa dzīves periodā, kas saistīts ar prezidenta varas laiku, tas neko lielu būtībā nemaina – Havelam ir filsofa, ideālista, taisnprātīgā tēls, un tas bagātina pasaules vēsturi. Viņam to nevar atņemt arī tāpēc, ka šādas *taisnas* personības mēdz būt ļoti retas, lielākoties cilvēki neiztur pārbaudi ar varu, iebrien politiskā reālisma zaņķī, padodas politbiznesa interesēm (kā tas nereti notiek Latvijā) un apjūk savu pozīciju daudzveidībā.

Sarežģītajos deviņdesmitajos gados Havelis ne tikai valdīja pār cilvēku prātiem, bet arī sniedza morālus orientierus, kas gāja pāri Čehijas robežām – uz Eiropu un pasauli. Havelis bija pārliecināts, ka ideoloģiski uzbūvēta valsts nevar būt intelektuāla vai garīga.<sup>1</sup> Viņa mērķis bija humanizēt un pārveidot pasauli ar miermīlīgiem, filsofiskās domas izteiksmes līdzekļiem, kas laikmetā, kad gruva impērijas (PSRS bija totalitāras impērijas izpausme, Havelis

par komunistisko sistēmu raksta kā par posttotalitāru), nav tik vienkārši izdarāms. Lieliskais garīgais pacēlums nereti sabiedrībā (gan Latvijas, gan Čehijas u.c.) sāka izskatīties pēc „slikti aprēķinātas dzīves”, jo pragmatiski allaž uzvar ideālistus, un tas laiks ātri vien pienāca. Ideālisti zaudēja. Morāle sāka izskatīties pēc aizvēsturiska stila moralizēšanas, jo traucēja politisko biznesa grupējumu alkatīgajam tvērienam. Vērtību debesis, kurās sevi un čehu tautu bija pacēlis Havels, lēnām nolaidās zemāk, padarot šo zemes stūrīti līdzīgu daudzām postkomunistiskajām valstīm, kurās politika nozīmē tikai varu, ekonomika – tikai materiālo labklājību un ideoloģija – tikai uzvarošās partijas ideju kopumu. Havels ir pārlicināts, ka komunisma idejas koplaps nozīmē to, ka modernitāte ir sasniegusi savu beigu krīzi.

Brīvas čehu nācijas veidošana viņam nozīmēja filosofisku uzdevumu, nevis tikai faktu, ka jānomaina komunistiskā ideoloģija pret rietumnieciski apgaismotu liberālismu un cilvēku garīgu attīstību. „Samta revolūcija” (*velvet revolution*), kā tiek dēvēta 1989. gada atbrīvošanās kustība Čehoslovākijā, metaforiski satur sevī „soft” raksturojumu, ko mūsdienās lieto *maigās* varas apzīmēšanai. Filosofijas dominante izpaužas šajā samtainajā apzīmējumā, kas raksturo gan refleksiju, gan estētisku un humānu politiku. Filosofisks skatījums nenozīmēja jaunas ideoloģijas konstruēšanu kā nežēlīgu kontrpropagandu pret komunismu vai vardarbīgu izrēķināšanos ar pāridarītājiem, bet gan plašu sabiedrisku un paškritisku refleksiju, kas palīdz veidot skaidru un iesakņotu nacionālo identitāti. Šo filosofiskās refleksijas ceļu čehu sabiedrībā savulaik gāja gan valstsvīrs Tomāšs Gariks Masariks, gan fenomenologs Jans Patočka, uzdodot fundamentālu jautājumu „kas ir čehi?” un meklējot atbildes uz to.

Savdabīgs viedoklis par čehu pašsaprattnes filosofiskajām saknēm ir Erazimam Kohākam. Viņš uzskata, ka čehu zemes bija saistītas ar Austrijas filosofisko tradīciju un tādējādi ievirzītas uz pozitīvismu – skaidru vērojumu un pareizu artikulāciju kā izziņas pamatu.<sup>2</sup> Taču tas ir tikai pats sākums ideju mācībām, kas tālāk attīstījās 20. gadsimtā. Ar austriešu pozitīvismu nebūtu jāsaprot Ogista Konta (*Comte*) pozitīvisma filosofijas tiešie sekotāji, bet gan metafiziskā ideālisma nošķīrums no tāda veida filosofiskās spriestspējas, kas balstās uz apziņas nepastarpinātiem datiem, tātad epistemoloģisks nošķīrums. Te kā praktiskās demokrātijas sekmētāja vīd topošā fenomenoloģiskās pieredzes filosofija, kuru Austrijā saista ar Franca

Brentāno (*Brentano*) vārdu, bet vēlāk Vācijā kopš 20. gadsimta sākuma – ar Edmunda Huserla (*Husserl*) vārdu. Ar pozitīvistisko tvērumu tiek domāta balstīšanās uz dzīvotās pieredzes eidētiku jeb, vienkāršāk sakot, filozofiju, kas aicina nesacerēt metafiziski ideoloģiskas (jaunas vācu ideālisma tipa ideoloģijas) konstrukcijas, bet gan konceptuāli apjēgt savu un nācījas pār-dzīvoto pieredzi. Nevis spekulēt par gara konstrukcijām, bet spēt ieraudzīt jēgu un darīt to patiesības un morāles rakursā. Te var minēt Huserla slavēto lozungu 20. gadsimta sākumā „Atgriezties pie pašām lietām!”. Čehu pārdomu gaismā tas bija un ir – atgriezties pie refleksijas, kas ir čehiskums, vēstures patiesība, patība utt.

Masarika un Patočkas filozofiskā ievirze balstījās šādā epistemoloģijā – jēgpilni tvērt pieredzi. Aprakstīt un strukturēt to. Uzdrošināties meklēt tam izteiksmes formas, ko lieliski darīja dramaturgs Havels. „Vēstulēs Olgai” Vāclavs Havels atzīst: „Eksistenciālisms un līdz ar to fenomenoloģija ir tās filozofijas jomas, kuras mani jau kopš agras jaunības saistījušas un stimulējušas visvairāk.”<sup>3</sup> Pieredzei viņš piešķir nevis faktoloģiska apraksta, bet transcendentālu dimensiju. „Vēstulēs Olgai” (nr. 138.) Havels raksta: „[...] mana pieredze, cerams, ir apliecinājusi – uz svaigāku, labāku un dziļāku sevi paša analīzi, uz teikšanu par savām darīšanām, uz radikāli jaunu ieskatu savīs eksistences – kā neskaidra uzdevuma un tās transcendentālās nozīmes – noslēpumainajā svarīgumā.”<sup>4</sup>

Starp čehu pozitīvistiem kā nozīmīgu domātāju vēsture min Františku Krejči (*František Krejčí*, 1858–1934), kurš orientēja domāšanu uz „patiesības teikšanu” – kāda tā ir, savienojumā ar zinātnisku pieeju, lai kāpinātu prasību pēc patiesības. Pieredzes aprakstā saskatāma līdzība ar fenomenoloģisko mācību par fenomeniem, kas ir tādi, kādi rādās. Pieredzes aprakstam ir jābūt noskaņotam patiesības atklāšanas dimensijā. To izsaka (ja tā var formulēt, metot tiltu uz mūsdienām) „samtainais veselais saprāts” (*sound common sense*). Krejči pavērsa filozofisko domu uz morāles dimensiju, kas ir ļoti būtisks pavērsiens čehu pozitīvisma un arī tajā filozofiskajā līnijā, ko veido Masarika, Patočkas, Havela pārliecība par filozofijas uzdevumiem.

Pēc izglītības Havels nebija filozofs. Savā biogrāfijā, kuru viņš 1986. gadā stāsta Karelam Hviždalam (*Karel Kviždala*), viņš sevi nesauc par filozofu, jo „pat ja es filozofēju, tad jebkurā gadījumā kāda veida filozofs es esmu? Protams, ka man kopš jaunības patīk lasīt filozofiskas grāmatas, bet mana

filosofiskā izglītība ir vairāk nekā apšaubāma un viscaur sadrumstalota”<sup>5</sup>. Havels min nodarbošanos ar literatūru, taču nekādā gadījumā viņš neesot literatūras kritiķis. Vāclavs raksta, ka viņš esot filosofiski vērstis literāts.<sup>6</sup> Viņš stāsta, ka „bāzis savu degunu” arī mūzikā, taču tā esot bijusi nekas vairāk kā iepriecinājums. Pat teātra mākslā, ko viņš uzskata par savu pamatnodarbi, viņš sevi nedēvē par ekspertu, bet stāsta, ka tajā atrodot personisku ieinteresētību par noteikta veida teātri un rakstot lugas tādā pašā garā. Distancēšanās no profesionālas ievirzes un specializācijas ir raksturīga parādība Havela dzīvesstāstā, jo viņš izvēlas brīvību, nevis pakļāvību nozares normatīvajiem ierobežojumiem vai konceptuālajiem uzstādījumiem.

Interese par filosofiskām grāmatām Havela dzīvē ir parādījusies ļoti agri – viņš audzis labi situētā, inteligentā ģimenē, kurā bijusi pat guvernante un citi mājkalpotāji. Vāclavs stāsta, ka pārdzīvojis savu atšķirību no proletāriskās jaunatnes, kurai nav bijuši tik labi dzīves apstākļi un pat kaunējies no tiem. Šīs izjūtas vēlākajos gados radījušas pārdzīvojumus par atstumtību, lai gan viņu allaž pavadīja draugu loks un ilgstoši ir bijusi stipra garīga tuvība ar sievu Olgu (par to liecina „Vēstules Olgaī”).

Vāclavs desmit gadu vecumā lasījis Peroutkas (*Peroutka*), Čapeka un Masarika darbus. Jaunībā kontaktējies ar filosofu J. L. Fišeru (*Fischer*) – strukturālās filosofijas izstrādātāju, kurš tolaik jautājumā par demokrātisko sociālismu marksisma dogmatikai pretstatījis strukturālismu kā dinamiskāku un atvērtāku filosofiju. Vāclavs stāsta, ka 13 gadu vecumā esot pats sarakstījis filosofisku grāmatu,<sup>7</sup> taču par tās saturu intervijā nedalās. Lielu ietekmi jaunībā atstājis čehu filozofs Josefs Šafaržīks (*Josef Šafařík*), domātājs, kurš milējis vientulību. Viņa grāmata „*Seven Letters to Melin*” Havelam jaunībā bijusi tikpat kā filosofiskā Bībele.<sup>8</sup> Kad no 1979. gada oktobra līdz 1983. gada februārim Havels par Harta’77 opozicionāra darbību atrodas cietumā, viņš vēstulēs sievai stāsta par garīgo vajadzību pēc filosofiskas literatūras. 1982. gada 3. aprīlī Vāclavs raksta: „... atlikušajam ieslodzījuma laikam es tev dotu citu uzdevumu: izveidot filozofijas bibliotēku, lai tad, kad atgriezīšos, es beidzot uzzinātu, kā viss ir patiesībā. (Tu nespēj iedomāties, cik ļoti es alkstu pēc šādas lasāmvielas, man tās pietrūkst simtkārt vairāk nekā grilētas vistiņas un vīniņa). [...] Modernie filozofi mani, protams, interesē visvairāk (tāpat vien, uz labu laimi: vajadzētu sadzīt rokā Racingera „Ievadu kristietībā”; vai „Esamība un laiku” Tev dos?..”



Kā redzams, Havels prasa viņam sagādāt un vēlas lasīt visaugstākā ranga filozofisko un teoloģisko literatūru – „Esamība un laiks” ir Martina Heidegera 1927. gada ephālais sacerējums, kurā fenomenoloģiski aprakstītas klātbūtnes (*Dasein*) struktūras, bet Racingers ir viens no ievērojamākajiem 20. gadsimta teologiem, kurš 2005. gadā tika ievēlēts par Romas Katoļu baznīcas pāvestu (atkāpās 2013. gadā). Heidegers Havela domāšanu ir iespaidojis gan emocionāli, gan eksistenciāli, dodot izjūtu un rīcības pamatojumus. Skaisti skan Havela izvēlētais Heidegera citāts 121. vēstulē Olgai, ko var uztvert kā dzīves moto cietuma apstākļos: „Atsakoties mēs nezaudējam. Atsakoties mēs iegūstam. Iegūstam vienkāršības neiznikstošo spēku.”<sup>10</sup>

Vēstulēs Olgai (nr. 78.) Havels nosauc rindu domātāju, kuri viņu ietekmējuši: „Īsumā – man patīk (vieni vairāk, citi mazāk) un mani kaut kādā veidā uzrunā vesela virkne dažādu domātāju, no Klīmas līdz Huserlam, no Kanta līdz Kamī, no Hēgeļa līdz Šafaržīkam.”<sup>11</sup> Nosaucot vārdus, Vāclavs tūliņ piebilst, ka nevajadzētu viņa uzskatus klasificēt, uzreiz piekarot kādu birku. Citā vēstulē (nr. 79.) viņš papildina, ka pastāv gan judeokristietiskā tradīcija ar savu konkrētību un cieņu pret maņu pasauli, gan lielās vācu sistēmas – Kants, Hēgelis un Markss – un viņš jūtas atvērts abām.<sup>12</sup> Tomēr viņš nav Marksa sekotājs,<sup>13</sup> nav arī Hēgeļa turpinātājs un Kanta ētikai viņš nedod priekšroku salīdzinājumā ar Emanuēla Levina ētiku, ar kuru ir pārņemts dvēseliski un praktiski.

Havela uzstādījums filozofijas jomā ir simpātisks ar to, ka viņš pauž izjūtu un pieredzes patiesību, nevēloties izlikties par klasiķi – dižgaru, bet daloties pārdomās ar tiem, kas viņam tuvi kā dzīvespasauls daļa. Refleksijas līmenis, kāds ir „Vēstulēs Olgai” un „*Disturbing the Peace*”, „*Open Letters*”, „*Summer Meditations*”, ir tā pati dzīvošana patiesībā, uz ko aicina dramaturgs, nevis patiesības diktāts vai zināšanu deklarēšana. Pārmest viņam savtīgu egoismu un pašmīlu ir tikpat netaisni kā būtu pārmest Dekartam viņa metafizisko orientāciju uz „domāju, tātad esmu” kā egoisma demonstrāciju, vai pārmest Fihtem interesi par Es un ne-Es attiecībām kā egoistisku saspēli ar ārpusesošo pasauli.

Havela nostādnes, formulējumi un spēja savienot domu ar rīcību padara viņu par vienu no nozīmīgākajiem praktiskajiem filozofiem 20. gadsimtā, kas dzīvoja un darbojās patiesības režīmā un nepārtrauca to darīt, nonākot varas augstākajās pozīcijās. Tā ir dzīve filozofijā kā patiesības

režīmā, nevis teoretizēšana par patiesības epistemoloģiju. Sarežģīti viņam būtu piedēvēt raksturojumu – politikas filosofs, jo, lai gan Vāclavs Havels runāja un rakstīja par politikas jautājumiem, viņa redzesloks bija daudz plašāks – tā esence bija ārpus politikas, vispārcilvēciskajā, eksistenciālajā sfērā, jau minētajā čehu morālajā un fenomenoloģiskajā pozitīvismā. Ladislavs Hejdāneks (*Ladislav Hejdánek*) rakstā par Havela vēstulēm no cietauma apspriež jautājumu, cik lielā mērā Havels būtu uzskatāms par filosofu. Viņa secinājums – vēstules ir izaicinājums meditācijai un pašjautāšanai. Lai gan tajās nav izklāstīta filosofija, tās noteikti raisa īpaši svarīgas filosofiskas problēmas.<sup>14</sup>

Intervijā „*Disturbing the Peace*” Havels min franču filosofu Anrē Gluksmanu (*André Glucksmann*), kurš viesojies Prāgā un ar kuru viņam bijusi saruna nakts garumā. Gluksmans atzinis, ka filosofējoša intelektuāļa uzdevums ir brīdināt, paredzēt briesmu tuvumu, būt par Kasandru, kura stāsta, kas notiek aiz pilsētas vārtiem. Havels atzīst, ka tam pilnīgi piekrīt un to pašu domā viņam pazīstamais čehu filosofs (vienulaik Itālijā) Belohradskis,<sup>15</sup> t. i., filosofam jābūt provokatīvam, lai būtu neatkarīgs.

Praktiskā filosofija allaž ir saistīta ar ētiku. Tieši ētiskais skatījums uz pieredzi, atbildību, labo un ļauno, izjūtu noskaidrošana un nemitīgās pārdomas par savu rīcību un attiecībām ar citiem padara Havelu par darbojošamies filosofu. Kā savulaik fenomenologs bīskaps profesors Kārols Vojtila, vēlāk ievēlēts par pāvestu Jāni Pāvilu II, rakstīja par personu, kas darbojas ētiski jeb „*the acting person*”, ka tai svarīgākais ir tieši darbošanās *jēgpilni*. Šāda persona nebūt nav „engēļa statusā”, bet to no daudziem citiem atšķir spēja uzdot jautājumus par atbildību un veikt ētisko paškontroli. „Vēstulēs Olgai” Havels uzdod sev jautājumu: „No kurienes nāk šī dīvainā, acīm redzami nepraktiskā, par „nereālu” dēvētā morāles likuma būtība – tas, ko dēvējam par „labo”? [...] Šo īpatnējo atbildību „par pasauli” droši vien var sajust tikai tas, kurš kaut kādā veidā (apzināti vai neapzināti) patiesi ir iekšēji saistīts ar „esības absolūto apvārsni”, kurš kaut kādā veidā ar to komunicē vai cīnās; kurš no tā smeļas jēgu, cerību, ticību; kurš to ir patiešām kaut kādā veidā (ar savas iekšējās pieredzes starpniecību) satvēris.”<sup>16</sup> Tā ir filosofa cienīga izjūta – sniegties uz transcendentālo, „neizpārdot” sevi sadzīves sīkumos, neiestrēgt ierautībā pasaulē, bet saglabāt pieredzes veselumu un ticību augšup, nonākot pie ierautības esības pirmavotā.

Emanuēla Levina ētikas iepazīšana sagriež virpuļus Havela prātā. Viņš šo ebreju un franču filosofu vērtē ļoti augstu, vēlas to dziļāk iepazīt, jo tas noņem akcentus no „es” un uzliek tos uz pirms-es pieredzi, uz atbildību par visu. Jēgas pieredzes izpratne kļūst vēl dziļāka nekā fenomenoloģijā transcendentālā Es variantos. Pēc Havela domām: „Jēgas pieredze tārad pēc būtības ir visnobriedušākā jeb „visaugstākā” forma „es” kvazi-identifikācijai ar esamības integritāti.”<sup>17</sup> Havelu aizrauj atbildības tēma, kas tiek pacelta ētiskos augstumos. 120. vēstulē Olgai viņš attīsta metafiziskas pārdomas par gribu izšķīdināt un gribu saglabāt. Tie ir entropiskie un entropiju noliedzošie spēki. Cilvēciskā līmenī pirmā tendence izpaužas kā „nāves kārtība”, otra – kā nesalaužama „es griba” jeb identitātes griba.<sup>18</sup> Lai pastāvētu, nepieciešama visu relatīvo apvāršņu pakāpeniska pārvarēšana, esības absolūtā apvāršņa meklēšana. Tā nav kristīgā ticība tās dogmatiskajā variantā, apmeklējot baznīcu, bet gan filosofisko meklējumu ceļš, kurā ir attiecības ar „ne-es”. Intervijā „*Disturbing the Peace*” Havels atzīstas, ka cietuma laikā viņam nācās šifrēt apzīmējumus, tāpēc tika lietotas tik abstraktas filosofiskas kategorijas. Ar „ne-es” ticis domāts sabiedriskais varas stāvoklis, pret kuru vērsās opozīcija. Jēdzienu šifrēšanu apliecina Timotijs Gartons Ešs, ar kuru Vāclavs sarunājies, stāstot par cietuma pieredzi. „Tā vietā, lai rakstītu „režims”, piemēram, viņam vajadzēja rakstīt kaut ko tādu kā „ne-es sociāli kolektīvā manifestācija”. Havels smeļoties pastāstīja man, ka tagad, kad šodien viņš pārlasa savas dziļākās pasāžas, viņš tikko vairs atceroties, par ko runājis. (Tas ir brīdinājums pārlietu gudriem kritiķiem).”<sup>19</sup>

Havels filozofiskais talants iezīmējas jēdzienu apvērsumos, atceļot to ikdienišķo lietojumu un parādot savdabīgas morālās šķautnes. Šāda veida praktiskā filozofija ir daudz urdošāka nekā politikas filozofijas tēzes un uzsaukumi, jo morālē slēpjas vispārcilvēciski dziļumi. Tos reti atmodina politiskā rīcība, jo tās mērķis mēdz būt ideoloģijas konstruēšana un varas iegūšana. Bet praktiskās filozofijas mērķis ir tālāks un plašāks – padarīt cilvēku par cilvēka cienīgu, sekmēt viņa(as) izaugsmi.

Havels atzīst, ka pār cilvēku prātiem valda ideoloģiju hipnotisks šarms. Pastāv metafizisko vērtību krīze, un cilvēki jūtas atsvešināti, pazaudējuši sevi. Ideoloģijas salīmē viņu prātus, it kā nomierina, mazo mērķu vietā sniedzot plašākus sapņus. Sapņot cilvēkam pieder, un, ja viņš(a) pats nav pietiekami brīvs un neatkarīgs savā garā, ideoloģijas acu priekšā noliek sadomātus un

nerēālus mērķus. Ideoloģijas ir iluzoras, anonīmas, pragmatiskas sistēmas, to funkcija ir noslēpt upuru lomu, izcelt pseidovaroņu nozīmi, apvērst realitāti. Ideoloģijām piemītošais automātisms ir spēcīgs rituāls, ko cilvēki atkārtoti bez īpašas domas. „Tā visi dara!” Neviens parasti nevēlas būt tas atšķirīgais, kas var izbiedēt ideoloģiskā spēka mieru, nedarot paredzēto. Havels raksta: „Ideoloģija kā attieksšanās pret pasauli ir šķietamais paņēmiens, kas piedāvā cilvēkam ilūziju, ka viņš ir identiska, cienīga un tikumīga personība, un atvieglo viņam iespēju par tādu nebūt; kā kaut kā „virspersonīga” un nemērķtiecīga atdarinājums, kas ļauj apvest ap stūri savu sirdsapziņu un nomaskēt no pasaules un no sevis pašā savu īsto stāvokli un savu nožēlojamo „modus vivendi”. [..]

Ideoloģijas izejas – šī „alibiskā” – funkcija tātad ir sniegt cilvēkam kā posttotalitārās sistēmas upurim un balstītājam ilūziju, ka „viņš atrodas saskaņā ar cilvēcisko kārtību un universa kārtību”.<sup>20</sup> Ar šo formulējumu Havels parāda ideoloģiju filosofiski eksistenciālo iedabu, nevis to iekļautību politiskajā spēles laukā (kas arī ir būtisks aspekts, taču nav tas pats dziļākais skatījums). Ideoloģijas veido alibi sajūtu, ka nevis es pats esmu atbildīgs, bet darbojos sistēmā, kuras tīkliem jāklausa. To Havels parāda darbā „Bezvarīgo vara” aplūkotojā piemērā par dārzena pārdevēja skatlogu, kurā rituālas paklausības dēļ ir ielikts plakāts „Visu zemju proletārieši, savienojieties!” un tas darīts ne jau ticības dēļ, bet pakļaujoties ideoloģijas slēpti sugestējošajam spēkam.

Darba „Bezvarīgo vara” nosaukums, izvēlēts 1978. gada rakstam, kas veltīts Patočkas piemiņai, satur dialektisku apvērsumu, liecinot par varu, kuras it kā nav, bet tomēr ir. Tātad tā ir īpaša vara. Pārfrāzējot šo nosaukumu, Havelam var piedēvēt pozīciju „Bezpolitikas politika” vai kā viņš pats to raksturo – antipolitika. Arī tā ir politika neparastā nozīmē, nevis kā politisku interešu realizācija, bet kā eksistenciālas, jēgpilnas dzīves realizācija. „Neesamība” apliecina sevi kā pārāku tradicionālajai esamībai.

Politiskās sfēras uzkundzēšanos mēģina apturēt tāds virziens kā morālā antipolitika, ko aprakstīja Havels. Viņaprāt, prioritāte ir morāles sfērai, jo tā ir daudz plašāka par politikas sfēru, jo būtībā skar cilvēku dzīvi visās tās dimensijās. Taču mūsdienās dzīve ir pagriezies no ticības morālajam uz (ne)ticību politiskajam. Politika mēdz iztēloties sevi kā morāla. Roberts E. Goodins (*Robert Goodin*) raksta: „Politika, kā parasti tiek teikts, ir iespējamību

māksla, – izpēte, kā ar piespiedu paņēmieniem īstenot morālos ideālus publiskajā telpā.”<sup>21</sup> Definīcija ļoti skaidri parāda, cik lielā mērā politiskais ir „uzsēdies virsū” morālajam. Taču, kā atklāj Havels, politisko ideju dziļākais līmenis vienmēr aizved pie filosofijas un ētikas jautājumiem. Rakstniece Airisa Mērdoka (*Iris Murdoch*) ir pārliecināta par to savā esejā par politiku un morāli: „Politika, kas tiek izteikta publiskā retorikā, var būt solīda vai melīga, taču jebkurā gadījumā tā aptver speciālu un mazu jomu salīdzinājumā ar plašo privāto reģionu mūsu personīgajā dzīvē vai dvēselē, kurā mēs esam, izmantojot reliģisko tēlu (dažādi interpretētu), vieni ar Dievu.”<sup>22</sup>

Mūsdienu politikā valda ne tik daudz ideju cīņa, bet gan praktiski un pragmatiski jautājumi par sabiedrības dažādu vajadzību nodrošināšanas veidiem. Cilvēku personiskās attiecības, balstītas uz sirdsapziņu, pārklājas ar sociālo grupu attiecībām, kas balstās uz varu. Ja noliek pretī varu un sirdsapziņu, daudzi mūsdienu cilvēki izvēlēšies darīt to, kas tīk varai, nevis to, kas atbilst sirdsapziņai. Morālie antipolitiķi uzskata, ka politikai ir jāsašaurina savu pretenziju sfēra. Daudzas dzīves vērtības, tajā skaitā etniskās un kultūras vērtības, pastāv ārpus politikas. Taču kultūra, cilvēku privātā dzīve tiek iekļauta politiskajās norisēs, lai paplašinātu varas lauku. Vara tiecas būt bezgalīga, tai nav miera, ja redz nepakļāvīgos.

21. gadsimta viedokļu veidošanas tehnologi, atšķirībā no Havela laika, kad viņu kā opozicionāru par patiesības teikšanu ieslodzīja cietumā, tagad biežāk nodarbojas ar personības publiskā tēla degradēšanu, izmantojot angažētu mediju uzbrūkošo spēku, sociālo tīklu vampīrus un troļļus. Patiesības pieredze tiek aizkrauta ar mēsliem un personība – bezcerīgi aprakta virtuālajā realitātē, veidojot nenomazgājami negatīvu tēlu. Tie, kas saka, ka viņi runā tikai patiesību, ir lielbnieki, bet tie, kas melo, – nepieejami un noslēpumaini. Nav vairs pietiekamas vietas attaisnojumam, mīlestības uzrādīšanai, cieņai un godīgumam. Lietas, kas notiek mūsdienu Čehijā, pazemojot Havela garīgo lielumu, nereti liek domāt, ka morālā pozitīvisma un praktiskās fenomenoloģijas laiks ir beidzies uz neatgriešanos.

Praktiskā fenomenoloģiskā filosofija mēdz būt pat bīstamāka par anti-komunisma doktrīnām, jo tās ir piederīgas ideoloģiskajai cīņai (aukstā kara laikā tipiskā cīņa bija komunisma doktrīna pret antikomunismu un otrādi) un nereti barojas cita no citas, bet praktiskā fenomenoloģija atver cilvēku dvēseles, jo tie sajūt patiesības dvesmu, taču bieži vien tai vairs nenotic.

Šķiet, ka 21. gadsimta sākuma filosofiju vairāk raksturo ar amorālo (ārpus morāles) pozitīvismu, ko piesātina pragmatisms un reālpolitika, nekā ar jau aprakstīto „samtaino pieredzes fenomenoloģiju”. Mūsdienu publiskā telpa vairs nav atvērta visiem un nav neatkarīga. Tā ir komercializējusies, naudas-kāra un privatizēta, nesekmējot brīvas debates starp pilsoņiem. Pastāv spēles laukums, kurā tiek pieļauta kritika, bet nepastāv laukums, kurā tiktu kopta personības brīvība un godprātīga attieksme pret lielām personībām. Atbrīvot savažoto cilvēku ir viens no pasaulē grūtākajiem darbiem, uz ko Eiropas kultūra ir tiekusies gadu tūkstošu garumā. Perifērijā ir palicis jautājums, kā attīstīt cilvēku spēju nepakļauties manipulācijām, kā vairāk uzticēties savai izdzīvotajai pieredzei. Tas ir humanitāro zinātņu jautājums par personības izkopšanu, jo politikas zinātnes lielākoties apkalpo ideoloģijas. Havela ne-parastais formulējums par anti-politisku politiku te ir vietā.

Sistēmas kritika un pamodināšana no totalitārās ideoloģijas miega ir katras tautas lepnuma pilna vēsture, ja tauta ir atguvusi brīvu pašapziņu. Čehija, kā liecina oficiālās nostādnes, lepojas ar disidentu vēsturi Harta 77. Arī Latvijā politisko disidentu nopelni tiek godāti, ieskaitot Lasmanes-Doroņinas nepiekāpīgo pārliecību par brīvu Latviju, padomju laikā drošsirdīgākais komunistiskā režīma kritikas piemērs ir Gunārs Astra, kurš traģiski gāja bojā.<sup>23</sup>

Havela filosofiskās domas spēks izpaužas masu apziņas struktūranalizē, ko viņš veic nevis ar socioloģiskām metodēm, bet gan ar empātisku, iztēles piesātinātu izjūtu par individuālu cilvēku rīcības motīviem, par vispārinājuma pamatu izmantojot konkrētus fenomenus. Viņš lieliski pāriet no stāsta par dārzenu tirgotāju un ierēdni uz tēmu par masu apziņas slēpto bailīgumu, vienādošanos, pakļāvību un ideoloģijas viltību. „Vēstulēs Olgai” Havela stāsta par savu līdzjūtību sinoptiķes ziņojumam televīzijā, kurā viņa apjuka un izskatījās nožēlojama. Havela no šī konkrētā gadījuma izdara plašus eksistenciālus secinājumus par atstumtību un pamestību. „Pamestība vienlīdz sāpīgi skar visus – neatkarīgi no tā, kurš konkrētajā brīdī ievainots.”<sup>24</sup>

Metodes ziņā šī pāreja atgādina G. V. F. Hēgeļa nostādnes rakstā „Kas domā abstrakti?”, kurā tiek parādīta domas dialektika – pie konkrētā nonāk caur abstrakto, nevis otrādi. Konkrētais daudz lielākā mērā ir jēdziens īstenojums (kā saka Hēgelis, rādot ceļu uz patiesību) nekā abstraktais. Šajā ziņā Havela pieceja ir dziļi filosofiska.

Havela pieeju var apzīmēt kā *ikdienas apziņas* fenomenoloģisko analīzi – viņš nepievēršas transcendentālām shēmām, bet iedziļinās cilvēka iekšējā pasaulē, jautājot: kāpēc tā tiek domāts un darīts? Kā veidojas jēgu pasaule, kurā dzīvo viņa (un citas) tauta? Šim domas virzienam, kā atzīst čehu filozofs Erazims Kohāks, ir savdabīgas saknes Austrijas filozofijā un tieši pavērsienā, ko saista ar pozitīvismu un fenomenoloģiju (Brentāno variantā). E. Kohāks raksta: „Deviņpadsmitā gadsimta vidū šķīta, ne bez pamata – ja vācu ideālisms sagādā filozofisko ietvaru nacionālismam, tad Austrijas pozitīvisms sagādā filozofisko ietvaru praktiskai demokrātijai.”<sup>25</sup> Pozitīvisms, kas nelīdzinās Konta un Spensera ievirzei sakārtot faktiskās zinātnes, bet tiecas uz eksistences faktiskumu, vedina filozofus pievērsties tieši ikdienas apziņai. Filozofija ir pozitīva, ja tā balstās uz acīmredzamiem fenomeniem, tiešiem apziņas datiem, uz dzīvotās pieredzes eidētiskām struktūrām. Viss ārpus tām jāuzskata par spekulatīvu, no kā jāizvairās.

Šim domāšanas ceļam intuitīvi piekrīt Havels, kad pievēršas posttotalitārajā (viņa apzīmējums) sabiedrībā notiekošajam. Tvert fakticitāti, izvairoties no sociāliem konstruktiem, iejusties dzīvajā pieredzē un neatkāpties no morāliem uzstādījumiem – tas ir Havela kā neparasta filozofa pienesums. Pieredze fenomenoloģijā ir viens no centrālajiem konceptiem. Tā ir saistīta ar „komplicētu apziņas dzīvības struktūru, kuras aprakstam būtu jāuzrāda visi daudzveidīgie zināšanu un pieredzes pamatelementu jēgpilnības nosacījumi.”<sup>26</sup> Jāpiebilst, ka Havels neseko fenomenoloģiskajai pieejai par tīras acīmredzamības tvērumu, bet visu laiku nodarbojas ar atšifrēšanu, atmāskošanu un izvilkšanu patiesības gaismā. Patiesība Havelam ir centrālais koncepts, kam piedēvēta milzīga slodze. Patiesība ir centrs, ap kuru grozās visas atšifrētās dzīvespasaules, pārejot no melu stāvokļa uz dzīvi patiesībā. Patiesībai ir eksistenciāla seja, tā iespējama tikai cilvēcības dimensijā.

Kāpēc sabiedrībā notiek tāda visaptveroša pakļaušanās meliem? Havela atbilde ir – diktatūra satiekas ar patērētāju sabiedrību. Jāpiebilst, ka, salīdzinot 1970. gadu sociālās filozofijas refleksijas līmeni ar šodienu, mācība par patērētājsabiedrības graužošo ietekmi tolaik nemaz tā nebija apzināta. Havels te izceļas ar asredzību. Sociālisma zemēs runāja un rakstīja par patēriņa pieaugumu kā labklājības rādītāju, nevis kā par patērētājsabiedrības draudiem. Tikai pēdējās desmitgadēs Austrum- un Centrāleiropas filozofijā ir pastiprinājusies analīze, kurā patērētājsabiedrību saskata melu gaismā.

Raksturīgi, ka Havelš izmanto strukturālisma un fenomenoloģijas terminoloģiju, lietojot jēdzienus „struktūra”, „intencionalitāte”, „konstituēts”, „eidoss”, „dzīvot pasaulē” (ko fenomenologi pielīdzina „dzīvespasaulē”) u.c. Tas parāda, ka domas līmenis tiek noturēts jēgas dimensijā. Jautājums nav par teorētisku vai praktisku cīņu, padomiem, kā veidot opozicionāru propagandu, bet gan par dzīvošanu jēgā, t. i., par fenomenoloģiski eksistenciālo dimensiju. Opozīcija nozīmē pāreju uz cita veida dzīvošanu – patiesībā, nevis melos. Patiesības jēdziens Havelam ir metaforiski estetizēts, tajā nav epistemoloģijas (zināšanu) dimensijas, bet gan dzīvošana jēgas pasaulē. Līdz ar to Havelš iekļaujas 1960. un 1970. gadu fenomenoloģijas un eksistencialisma vilnī, kuru pastarpina strukturālisma un sociālās fenomenoloģijas notis, uzsvāru liekot nevis uz subjektivitāti (arī to Havelš uzrunā), bet gan uz sistēmu.

Praktiskās filosofijas gaisotnē Havelš apraksta opozīcijas vietu un cīņu. Ja viņš domātu tikai kā politologs vai vēsturnieks, tad saskatītu galvenokārt sadursmi. Havelš parāda, ka totalitārās ideoloģijas cenšas savlaicīgi iznīcināt ienaidniekus un nepaklausīgos, turpretī demokrātijā radītās ideoloģijas pacieš opozīciju, taču nereti meklē līdzekļus, lai mazākuma viedokli nerespektētu. Ideoloģijas „pielīmējas” vispārcilvēciskām vērtībām, lai maldinātu par savu svētumu un godīgumu, un cenšas nomainīt jēgu.

Šī parādība plaši vērojama postkomunistiskajās valstīs pēc 1991. gada, kad Austrum- un Centrāleiropā sabruka padomju sistēma. Pēc 1990. gadiem vispārcilvēciskās vērtības jeb cilvēktiesības nereti tika un tiek izmantotas, iestājoties par pretējām vērtībām, kā, piemēram, Latvijā partija „Par cilvēktiesībām vienotā Latvijā” nevis stimulēja cilvēktiesību vērtības, bet tās izmantoja, lai mazinātu Latvijas suverenitāti.

Politiskā dzīve nereti parāda šādas inversijas, kurās tiek apgalvots kaut kas viens, bet realizēts pilnīgi cits. Krievijā jau vairāk nekā divdesmit gadus pastāv liberāldemokrātiskā partija (vadītājs Žirinovskis), kura uzskatos nav nekā no liberālisma un demokrātijas vērtībām. Inversiju atklāšanā 1970. gados Čehoslovākijā Havelš izceļas ar praktiski filosofisku asredzību – viņš daudz vairāk nekā viņa laikabiedri saskata slēptās nostādnes. Prasība pēc morāles pavada visu viņa dzīvi. 1992. gada Čehijas prezidenta vēlēšanu laikā Havelš formulē: mēs joprojām neesam sasnieguši līmeni, kad tikumi stāvētu pāri politikai, zinātnei, ekonomikai! To pašu var teikt par mūsdienu Latviju, kur tikumiem joprojām ir daudz mazāka vērtība nekā varai, ekonomiskiem



un finansiāliem panākumiem, Latvijā līdz šim nepieņemta šķiet Havela atziņa par dzīvi patiesībā. Dominējoša orientācija Latvijas sabiedrībā saistībā ar cilvēku pašrealizāciju ir vairāk vērsta uz pragmatisku rīcību, panākumiem, līdzpilsoņu kritiku nekā uz dzīvi patiesībā. Melošana, melīgas ziņas (*fake news*), manipulācijas, birokrātisks apmāns un politiskās intrigas Latvijā nevis mazinās, bet gan pieaug, salīdzinot ar laiku pirms desmit un piecpadsmit gadiem, jo to stimulē sociālo tīklu izplatība bezatbildības režīmā.<sup>27</sup>

Meliem ir raksturīga pašdarbība. Kad ir samelots, notikums pamazām visu acīs ir jāpadara par reālu. „Melu tēlojums nepavisam nav vienkāršs dublikāts, kas paliek melotāja (propagandas ļaužu) ziņā. Tas tūdaļ pat pats iegūst savu varu. Dublikāts vēlas pilnīgi aizstāt to, par ko ir „meli”. Tas vēlas iznīcināt un beigās arī iznīcina „pirmtēlu”, nostājoties tā vietā. Šādā veidā lielie meli sagrauj visu iepriekšējo sabiedrisko realitāti. Tie pārvērs sākotnējo, „īsto” pasauli „otrā” pasaulē, kura tad – kā rēgs – sāk valdīt itin visur un vairs nav savaldāma. Mēs instinktīvi jūtam – meli nav domesticējami, mēs paši esam tiem pakļauti.”<sup>28</sup> Lai arī Latvijā sen aiz kalniem ir padomju sistēmas laiks, kas ražoja ideoloģiskus melus, aplamu statistiku un nepieņemamas vērtības, tomēr nevar apgalvot, ka sabiedrība būtu atbrīvojusies no melīguma un izlikšanās. Liekas, ka 21. gadsimta lielie panākumi datortehnoloģiju atītības ziņā nes sev līdzi nelaimi – cilvēciskas komunikācijas zudumu, kura vairs neveidojas jēgas un patiesības gaismā. Bet meli pārņem mediju pasauli, jo tos iefiltrē gan finanšu alkatība, politiskie cīkstiņi, biznesa intereses u.c.

Pieļāvums par to, ka var notikt melu sajaukšanās ar patiesību, ir jauna veida 21. gadsimta ideoloģija. Meli kļūst par viedokļiem līdzās patiesībām. Raksturīgi, ka melu izplatīšanā tiek ielikts daudz vairāk enerģijas un izdomas nekā patiesības pateikšanā. Tādēļ nav brīnums, ka mūsdienās ir daudz viedokļu, bet maz skaidrības. Robežas nojaukšana starp faktu un viedokli ir populāra un efektīva, jo demokrātija paredz un pieļauj viedokļu daudzveidību, neprasot pierādīt to patiesumu. Politika vai komersanta atmakošana, ka viņš(a) melo, nozīmē nevis tikumisku kaunu, bet gan pārsteigumu un apzināšanos, ka stingri būvētajā ideoloģiskajā sistēmā ir iztrūcis caurums, kas tūdaļ jāaizlāpa ar citiem stāstiem. Tiek uzskatīts, ka atmasketājs(a) vienkārši spēlē citu valodas spēli nekā stāstītājs. Atmakošana melos nerada tādu publikas reakciju kā tas ir laikmetā, kad māca atzīt morāli. Vienkārši nekas nenotiek, jo postklasiskās ētikas spriedumi atrodas viņpus laba un ļauna,

viņpus patiesā un meliem. Meli tagad parāda piederību un stilu, nevis vainu un kļūdīšanos. Havela centieni rast dzīvi patiesībā skan pēc romantiskas teikas, kurā labo ir vairāk nekā ļauno. Praktiskajā dzīvē mūsdienās ir otrādi, jo kapitālistiskais alkatības un izdzīvošanas gars pat visromantiskākajos subjektos rada trauksmi un vēlmi sevi aizstāvēt.

Ar atzinību jāatzīst, ka Havels ir ieraudzījis svarīgu emocionāli komunikatīvo dzīslīņu cilvēku attiecībās, kad viņš apraksta čehu mūzikas andergaunda likstas posttotalitārajā sistēmā. Mūziķi veidoja opozīciju Čehoslovākijā un darīja to nevis kā opozicionāri, kas translētu tautai revolucionārus tekstus, bet ar vēlmi izpausties individuāli radoši, patiesīgi. Spēlēt rokmūziku, kādu jūt un vēlas. Arī Latvijā kultūras opozīcijas pirmsākumi ir mākslinieciski: filma „Četri balti krekli”, Meraba Mamardašvili lekcijas un publikācijas u.c. Rokmūziķi tolaik tika apspiesti gan Latvijā,<sup>29</sup> gan Čehoslovākijā, jo tolaik apdraudēja pieņemto muzicēšanas un izteiksmes līdzekļu karkasu. Havels parāda, ka *pirmspolitiskā sfēra* (kāda ir, piemēram, mūziķu ikdienas dzīve un izjūtas) ir kreatīva vide, lai tiektos uz dzīvi patiesībā. Nevis patiesības lozungi politikā vai medijpratības mācības, bet gan iekšējās pieredzes intence uz labāku un brīvāku dzīvi. Tieši tur, Havela skatījumā, veidojas īstena cilvēciska sadraudzība un uzdrīkstēšanās.

Ja ideoloģijā nav ar realitāti samērojamu normu, nav vietas arī patiesajam un melīgajam. Vēl vairāk, nav vietas sodam un vainas izpirkumam. Cilvēki tā īpaši nemaz netiecas pēc patiesības. Ja tā aizskar viņu mantību, baudu vai varu, tad patiesība kļūst pavisam nevēlama. Patiesība šķiet kā no ārienes uzspiesta. Tā, lūk, ir un traucē dzīvi kā no cilvēka neatkarīgs lielums, bet meli šķiet cilvēka jaunrades un brīvības apliecinājums, jo tie ir pašradīti. Taču, nemitīgi aizstājot patiesību ar meliem, tiek iznīcināta izjūta, kas ļauj cilvēkiem orientēties pāri laikiem un ideoloģijām. Pārliecināšana, propaganda un vardarbība var aplūsināt patiesības teicējus, taču nespēj tos aizstāt ar saviem tribūniem. Jo smagāka ir vardarbība, jo vairāk aizdomu tā rada par nepatiesību. Nostāties ārpus politikas nozīmē nostāties ārpus tās kopienas, kuru saista tā brīža ideoloģija. Pasaulē allaž ir bijuši cilvēki, kas par savu misiju uzskata teikt skaidri un gaiši kā ir. Reizēm tā ir varonība, kas maksā dzīvību vai vismaz izstumšanu no kopienas. Kristietības vēsture ir pilna ar šādiem piemēriem – ķeceriem. Taču viņu teiktajam ir patiesības skaņa tikai tad, ja viņu personības ir patiesīgas, t. i., savā domā un izjūtā neatkarīgas un

nekalpo nekādām citām interesēm kā vien tai – teikt taisnību. Viduslaiku kultūra praktizēja patiesības teikšanas spēli: to visskaidrāk pauda galma āksts, un visi par viņa izteikumiem smējās, ar smiešanos apliecinot, ka patiesība nav draudīga un nav vērā ņemama. Apgaismības laikā patiesību nesa tie, kas skaitījās izglītoti, kam bija prāta gaisma. Kopš modernitātes laikiem tiek iedvests, ka patiesība nav dota nevienam, kaut arī intelektuāļi joprojām pretendē būt neatkarīgi un teikt kā ir... Un par to cieš, kā tas allaž ir bijis pasaules vēsturē.

Havels nesniedz polittehnoloģiskas pamācības (izņemot, kad intervijās pazib kādi secinājumi), kā iegūt un lietot varu, kaut gan pats ir ļoti daudz ko piedzīvojis un pārdzīvojis. Viņam nepiestāvētu būt „jaunajam marksistam”, „jaunajam liberālim” vai „jaunajam kreisajam”, kas ietu cīņā ar papīra idejām. Viņš bija izjūtu filozofs, antipolitiķis mākslinieks, tribūns, kam svarīgs tikums, tauta, indivīdu pašrealizēšanās un kopumā arī čehu kā tautas attīstība. Lai arī tas skan nemoderni, jāatzīst, ka Havels ir pasaules mēroga klasiķis, kas priekšplānā liek Senās Grieķijas filozofiskās pamatvērtības: skaistais, labais (tikums) un patiesais. Ideālāku variantu vērtību uzstādījumos grūti iedomāties, taču izrādās, ka modernajā pasaulē ideāliem vairs ir palikusi ļoti maza vieta. Nav ideālu laiks, bet ir interešu laiks. Nav filozofijas laiks, bet ir menedžmenta laiks. Nav varoņu un upuru laiks, bet ir egoistisks izdzīvošanas laiks, visiem apkarojot visus. Čehija ir nonākusi līdz stāvoklim, ka augstākajos posteņos ievēl Havela ideāliem pretējus cilvēkus, ka ekonomiskās intereses stāv pāri morālei, ka neapmierinātība meklē ceļus izlauzties, taču tā ir pārāk nekonsolidēta, bez pietiekamas pašsaprātnes, lai kaut ko panāktu. Varbūt pietrūkst tās garīgās pašpārliecinātības, kas ir upurim – es zinu, kas ir patiesība un iešu kopā ar to. Pietrūkst morāles politiskā svara, ko mēra ar iznīcības un ciešanu mēru – zaudēt tagad var visu, jo patiesi uzvarēt var tikai nākotnē.

Ideoloģijas kritika, kā saka franču filozofs Pols Rikērs (*Ricoeur*), nav iespējama no malas vai no ārienes. Tāpēc būt kritiskam savā ziņā nozīmē gatavoties upura lomai. Arī mūsdienās. Ideoloģiskās līmes ir dažādas un tās smird atšķirīgos veidos. Cilvēks nav pilnīgi brīvs, jo tas nav iespējams. Centieni pēc brīvības ved uz ciešanām, tāpēc tie ir riska pilni. Havels jau savā darbā „Bezvarīgo vara” ir parādījis, kā cilvēki nevēlas ieņemt upura lomu. Citiem vārdiem sakot, nevēlas kalpot atmodinātāja lomai, jo sargā savu „mazo dzīvi”, noraida ciešanas un pakļaujas izdzīvošanas režīmam.

Tomēr disidenta idejas, kas tiek īstenotas kopā ar uzdrīkstēšanās aktu, ir īstēni praktiskā filosofija, jo tā nav vienkārša teoretizēšana, dzīvojot ārpus sistēmas draudiem (spilgts piemērs tam ir franču „dīvāna” komunisti), bet gan atbildības uzņemšanās un sevis iespējama upurēšana. Runājot par Latvijas sabiedrību mūsdienās, tas izskan ļoti spilgti – cik procenti Latvijas neatkarības apdraudējuma gadījumā būs iespējami nodevēji, cik – kolaboranti, cik – upuri un cik – uzvarētāji? To pašu var pajautāt par čehu tautu un politisko situāciju mūsdienu Čehijā.

Havela teksti un intervijas mūsdienās var radīt iespaidu, ka runa ir galvenokārt par laiku no 1960. līdz 1990. gadiem, kad ideoloģiskā cīņa noritēja starp komunistisko režīmu un disidentisko pretošanās kustību. Taču tas nav Havela filosofijas centrā. Viņš skar filosofisko antropoloģiju, ētiku, ideoloģiju kritiku, sistēmas analīzi un pasaules vēsturisko procesu. Viņš domā augstākās kategorijās. Viņš ir neparasts un nepraktisks filozofs tajā ziņā, ka, aplūkojot sociālās problēmas, beigu beigās neaplūko sociālās un politiskās tēmas, bet tūlīt iedziļinās cilvēka iedabā, labā un ļaunā dialektikā, atsvešinātībā un piederībā, centrā liekot morāli. Mūsdienu skatījumā viņš ir klasiski vecmodīgs ar milzīgu nākotnes potenciālu!

Sistēmas kritika un pamodināšana no totalitārās ideoloģijas miega ir katras tautas lepnuma pilna vēsture, ja tauta ir atguvusi brīvu pašapziņu. Čehoslovākija lepojas ar disidentu vēsturi Harta 77. Saprašana un dzīve patiesībā nozīmē piederību, nevis piekrišanu valdošajai ideoloģijai. Kritika, kas balstās uz saprašanu, ir iespējama kā distancēšanās, kas ir dialektiski pretēja piederībai.<sup>30</sup> Taču distancēšanās ietver sevī arī piederību. *Attālināšanās piederot* ir priekšnoteikums ideoloģijas kritikai.

Kritiskā teorija, kā ir pārliecināts Jirgens Hābermāss, nedod absolūtas zināšanas un absolūtu brīvību. Modernajā pasaulē svarīgākais jautājums ir nepieļaut necilvēcīgas ideoloģijas un sekmēt cilvēka brīvībai atbilstošākus ideju kopumus. Mūsdienu publiskā telpa vairs nav atvērta visiem un nav neatkarīga. Tā ir komercializējusies, naudaskāra un privatizēta, nesekmējot brīvas debates starp pilsoņiem. Pastāv spēles laukums, kurā tiek pieļauta kritika, bet nepastāv laukums, kurā tiktu kopta personības brīvība. Tieši to vēlējas Haveli. Perifērijā ir palicis jautājums, lai tiktu attīstīta cilvēku spēja nepakļauties manipulācijām. Tas ir humanitāro zinātņu jautājums par cilvēka personības izkopšanu, jo sociālās zinātnes daudzkārt apkalpo tieši

ideoloģijas. Arī medijpratība kā disciplīna un prakse, ar ko aizraujas mūsdienu sociālās zinātnes, nevar tikt uzskatīta par panaceju pret dzīvi melos, jo tajā ir vairāk sociālo tehnoloģiju nekā mācības par eksistenciālu dzīvošanu patiesībā. Atbrīvot savāžoto cilvēku ir viens no pasaulē grūtākajiem darbiem, uz ko Eiropas kultūra ir tiekusies gadu tūkstošu garumā un uz kuru ir tiecies Václavs Havels.

- 1 Havel V. *Summer Meditations*. New York, 1992, p. 128.
- 2 Kohák E. *Hearth and Horizon*. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy. Praha, 2008, p. 74.
- 3 Havels V. *Vēstules Olgai*. 52. vēstule 27.10.1980. Rīga, 2009, 115. lpp.
- 4 Turpat, 339. lpp.
- 5 Havel Václav. *Disturbing the Peace. A Conversation with Karel Kvíždala*. New York, 1990. *A Conversation with Karel Kvíždala*, p. 202.
- 6 Havel V. *Disturbing the Peace. A Conversation with Karel Kvíždala*, p. 166.
- 7 *Ibid.*, p. 23.
- 8 *Ibid.*, p. 18–19.
- 9 Havels V. *Vēstules Olgai*. 294. lpp. Iva Kotrla (*Iva Kotrlá*) rakstā „Sarunas” (*Conversations*) min faktu, ka Čehoslovākijā vēl 1986. gadā Racinera, Gvardini, kā arī Masarika, Patočkas darbi cirkulēja tikai privāti darinātu kopiju veidā. Sk.: Kotrlá Iva. *Conversations*. Václav Havel. *Living in Truth*. London, 1987, p. 254.
- 10 Havels V. *Vēstules Olgai*. 121. vēstule, 27. martā, 1982, 292. lpp.
- 11 Turpat, 78. vēstule, 1. maijā, 1981, 182. lpp.
- 12 Turpat, 187. lpp.  
Havela filozofisko skatījumu neglīti – kā ar hemoroīdiem apsēstu egoismu – komentē portāla *Satori* autors Pauls Bankovskis. Viņš atzīst: „Te un daudzviet citur parādās Havels – egoists, kas apsēsts ar sevi, savu rakstniecību un to, ko viņš uzskata un sajūt kā filozofiju pašanalīzes mērcē. Tādi – ar sevi un pašrefleksiju apsēsti – gan droši vien ir vairums rakstnieku.” <https://www.satori.lv/article/par-vaclava-havela-vestulem-olgai>. Iepazīstinot ar „Vēstules Olgai” latvisko tulkojumu, pavid lielmanīgs skepticisms, nespēja novērtēt pasaulvēsturiskas personības lielumu un vienkāršību. Havela privātās dzīves fakti portālā tiek vērtēti nevis kā godīguma un patiesīguma pieredze, bet gan kā iespēja apņirgt cilvēku, kas pārāk drosmīgi ir atļāvies atklāt savas izjūtas plašai publikai.
- 13 Intervijā ar Jirži Ledereru Havels skaidri parāda savu attieksmi pret marksismu. Kaut ko pat aizgūstot no marksisma, viņš nekad neesot identificējies ar komunistisko kustību, pat ne ar reformu ideoloģiju, jo pasaule, Havela skatījumā, esot tūkstoš reizes sarežģītāka un noslēpumaināka nekā liekas komunistiem. (It Always Makes Sense to Tell the Truth. An Interview with Jiří Lederer. Václav H. *Open Letters. Selected Prose. 1965–1990*. Faber and Faber, 1991, p. 97.

- 14 Hejdánek L. From Variations and reflections on Topics in Václav Havel's Prison Letters. Václav Havel. *Living in Truth*. London, 1987, p. 226.
- 15 Václavs Belohradskis ir Havela paziņa, arī šīs kolektīvās monogrāfijas raksta autors, kas ietekmējis Havela filosofisko domu. Havels grāmatā „*Disturbing the Peace*”, nodaļā „*The Politics of Hope*”, atzīst, ka no Belohradka ietekmējies, lasot „*The Crisis of the Eschatology of the Impersonal*”.
- 16 Havels V. *Vēstules Olgai*, 12.o. vēstule, 20. martā, 1982, 290. lpp.
- 17 Turpat, 133. vēstule, 19. jūnijā, 1982, 321. lpp.
- 18 Turpat, 120. vēstule, 20. martā, 1982, 289.–290. lpp.
- 19 Ash Timothy Garton. Prague – a Poem, not Disappearing. Václav Havel. *Living in Truth*. London, 1987, p. 219.
- 20 Havels V. Bezvarīgo vara – šajā grāmatā 299. lpp.
- 21 Goodin R. E. The Contribution of Political Science. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ed. by R.E. Goodin and Ph. Pettit. Blackwell Publishers, 1995, p. 175.
- 22 Murdock I. *Metaphysics as a Guide to Morals*. Vintage, 2003, p. 389.
- 23 Par Gunāru Astru sk. tuvāk: Eglīte B. *Kas jūs esat, Gunār Astra?* Rīga, 1998, 258 lpp.; Astra L. Per aspera ad astra. Gunārs Astra. *Personība un demokrātija*. Rīga, 2005, 75.–81. lpp.
- 24 Havels V. *Vēstules Olgai*, 313. lpp.
- 25 Kohák E. *Hearth and Horizon. Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*. Praha, 2008, p. 85.
- 26 Zembahs R. Jēgas krīze: laikmeta diagnostika Edmunda Huserla skatījumā. *Fenomenoloģija mūsdienu pasaulē*. Sast. Maija Kūle. Rīga, 2016, 111. lpp.
- 27 Latvijas iedzīvotāju medijpratība. [https://www.km.gov.lv/uploads/ckeditor/files/mediju\\_politika/petijumi/Medijpratiba\\_petijuma%20rezultati\\_Latvijas%20Fakti\\_18\\_07\\_2017.pdf](https://www.km.gov.lv/uploads/ckeditor/files/mediju_politika/petijumi/Medijpratiba_petijuma%20rezultati_Latvijas%20Fakti_18_07_2017.pdf)
- 28 Štefens D. Meli kā pret-patiesība. *Kentaurs XXI*, Nr. 35, 2004, decembris, 79. lpp.
- 29 Mazvērsīte D. Latvijas mūziķi pasaulē. *Latvieši un Latvija*. 4. sējums. Rīga: LZA, 2013, 462.–467. lpp. Viņa raksta: „Represijas skāra vairākus izcilus mūziķus padomju kontekstā brīvdomīgo uzskatu vai vienkārši valdošo intrigu dēļ” (466. lpp.).
- 30 Ricoeur P. Ideology and Ideology Critique. *Phenomenology and Marxism*. Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 163.

Ivars Ījabs

## Konformisma fenomenoloģija: atceroties Havela sīktirgotāju

Vāclavs Havels vispirms, protams, ir simbols. Viņu atceras ikreiz, kad Centrāleiropas un Austrumeiropas valstīs ir runa par elites kvalitāti – intelekta, takta un morāles aspektā. Havelam šo populārā etalona statusu noteikti vajadzētu saglabāt arī nākotnē – pat tad, ja uzzinām vairāk par viņa reālo politisko darbību pēc komunisma sagrāves. Šis ceļš nebūt nav bijis rozēmkaisīts, turklāt šķiet, ka Havels ne vienmēr ir labi sadzīvojis ar savu globālās ikonas statusu. Nav nejaušība, ka viņš, kurš 1970. gados sauca sevi par „demokrātiskā sociālisma” piekritēju (liekot akcentu uz vārdu „demokrātiskā”), savas dzīves pēdējā desmitgadē strauji aizdreifēja pa labi un ar savu autoritāti Eiropā stiprināja nevis vienkārši konservatīvo, bet ultrakonservatīvo pozīcijas. Tas, protams, lika vilties daudziem Rietumu kreisajiem politikas teorētiķiem kā Džons Kīns (*Keane*)<sup>1</sup> vai Timotijs Gartons Ešs (*Ash*),<sup>2</sup> kuri vēl 1980. gados bija pieņēmuši Havelu par savējo un lielā mērā izveidojuši viņa episko tēlu Rietumos. Tomēr tā jau bija šo teorētiķu, nevis Havela problēma. Viņš visas savas dzīves laikā bija apbrīnojami suverēns domātājs, kuru grūti pieskaitīt kādai tradīcijai vai „-ismam”. Tieši šis suverēnās spriestspējas dēļ mēs arī joprojām lasām viņa tekstus. Kas attiecas uz viņa vietu Čehoslovākijas, vēlāk Čehijas, politiskajā ainavā, par to drīzāk būtu jāprasa padoms pašiem čehiem. Lai arī cik populāri šodien būtu norakstīt valstīs notiekošo uz „ģeopolitiku” un „globālajiem izaicinājumiem”, politiķa darbības galvenā mēraukla tomēr būs viņa darbība valsts iekšienē. Iespējams, Havels nebūt nav spilgtākais gadījums, kad kāda politiķa reputācija pasaulē un pašu mājās būtiski atšķiras. Ir zināmi daudz, daudz kuriozāki gadījumi. Tomēr izdarīt spriedumus par cilvēka politiskajām kvalitātēm tikai pēc globālās reputācijas ir, maigi izsakoties, pārdroši.

Havela teksti turpretī ir atvērti ikvienam. No visiem Centrāleiropas disidentiem Havels, šķiet, ir apveltīts ar vislabāko stilu un izteiksmi, kā dēļ viņa teksti lasītāju ievēl vienlaikus savā dziļumā un vienkāršībā. To var skaidri sajust pat tulkojumā, ļaujot valodas nepratējam vien nojaust, cik izteismīgs ir oriģināls. Havels, protams, sevi neredzēja kā politikas vai morāles teorētiķi, bet vispirms – kā literātu. Vienlaikus viņa proza ir filosofiski piesātināta: tajā ir jaušama Martina Heidegera, Emanuēla Levina klātbūtne; viņa slavenā „dzīve patiesībā” ir rada tai „nedzīvošanai melos”, par kuru iestājās kāds cits disidents ar līdzīgu politisko trajektoriju – proti, Aleksandrs Solžņecins. Tomēr Havela gadījumā nav jēga nodarboties ar sholastisku „ietekmju” pētīšanu: tās ir tikai izejmateriāls, lai radītu savu, oriģinālu tekstu.

## I.

Havela ietekmīgākais politiskais teksts, protams, ir eseja „Bezvarīgo vara” (1978), kurai bija praktiska ietekme uz disidentu pašizpratni ārpus komunistiskās Čehoslovākijas – vispirms jau Polijā, kur Havela eseja bija kā svaiga gaisa malks spiedīgajā karastāvokļa laikā pēc „Solidaritātes” sagrāves.<sup>3</sup> Šis ir savdabīgs teksts, kura visspilgtākā epizode ir palikusi atmiņā daudziem. Proti, stāsts par dārzeņu siktirgotāja attiecībām ar režīma ideoloģiskajiem rituāliem, šajā gadījumā – vajadzību ielikt sava veikala logā lozungu „Visu zemju proletārieši, savienojieties!”. Tas ir lielisks fenomenoloģisks apraksts gan ierastajam masu konformismam, gan arī vismaz teorētiskai protesta iespējai, kura varētu galvanizēt visu sabiedrību kopīgā tieksmē pēc autentiskas dzīves.

Ideoloģija ļeņiniskajos režīmos nav nekas tāds, ko vara „no augšas” uzspiež sabiedrībai. Gluži pretēji, indivīdi to nemanot reproducē savā starpā. Havels raksta par sievieti minētā dārzeņu veikala skatloga priekšā, kura tikko ir izlikusi līdzīgu plakātu savas iestādes gaitenī: abas šīs rīcības nes pienesumu sava veida „panorāmas” veidošanai, kura stāsta indivīdam, „[...] ko dara visi citi un kas ir jādara viņam pašam, ja viņš nevēlas tikt izslēgts, nonākt izolācijā, atsvešināties no sabiedrības, pārkāpt spēles noteikumus un riskēt zaudēt savu mieru, kārtību un drošību.”<sup>4</sup> Ir nepareizi domāt, ka šādu ideoloģiju indivīds izjūt kā kaut ko „ļauņu”; gluži pretēji, pakļaušanās tai var uzturēt un atjaunot cilvēka pašcieņu:



„Ievērosim: ja dārzeņu veikala pārdevējam būtu likts izlikt logā transparentu „Es baidos un tādēļ esmu pilnīgi paklausīgs”, viņš nebūtu tik vienaldzīgs pret tā semantiku, kaut arī šis izteikums būtu patiess. Pārdevējam būtu kauns likt logā tik skaidru savas paša degradācijas apliecinājumu un tas ir pavisam dabiski, jo viņš ir cilvēciska būtne ar savu pašcieņu. Lai pārvarētu šīs grūtības, viņa lojalitātes apliecinājumam ir jātiek izteiktam tādā formā, kura vismaz tekstuālā līmenī apliecinātu neieinteresētu pārliecību. Tai ir jārada pārdevējam iespēja atvaicāt: „Un kas tur būtu slikts, ja visu zemju proletārieši apvienotos?””<sup>5</sup>

Šādas ideoloģiskās sistēmas galvenais raksturlielums, pēc Havela domām, ir tās fundamentālais melīgums: cilvēki reproducē uzvedības modeļus un rituālus, kuru jēgai paši netic. Pašsaglabāšanās vārdā viņi reproducē aklas sistēmas varu, kurai ir spiesti pakļauties arī varas turētāji: cilvēks, kurš šādā sistēmā vēlas iegūt varu, ir spiests īstenot nevis savus, bet gan sistēmas mērķus. Šī sistēma ir kļuvusi autonoma un ir zaudējusi jebkuru saikni ar dzīvo pieredzi. Tā prasa nevis ticību, bet gan izlikšanos. Tieši tādēļ tā ir „dzīvošana melos”<sup>6</sup>.

Tomēr, pēc Havela domām, arī ļeņiniska režīma ietvaros ir iespējama „dzīvošana patiesībā”. Tas ir iespējams, kad indivīds savas iekšējās pārliecības vārdā pārtrauc reproducēt liekulīgā automatisma sistēmu. Šai Havela metaforai, kura veido viņa pilsoniskās sabiedrības teorijas pamatu, piemīt eksistenciāli morāls raksturs. Dzīve patiesībā nekādā gadījumā nav politiska pretošanās tradicionālā nozīmē. Dārzeņu veikala pārdevējs vienkārši pārstāj veikt tās darbības, kuras viņu iekļāva ideoloģiskajā ietvarā:

„[...] viņš pārstāj likt lozungus skatlogā. Viņš pārstāj iet uz vēlēšanām, kuras viņš uzskata par farsu. Politiskās sanāksmēs viņš sāk teikt to, ko patiesām domā. Viņš pat atrod sevī spēkus paust solidaritāti ar tiem cilvēkiem, kurus atbalstīt liek viņa sirdsapziņa. Ar šo savu protestu pārdevējs pārstāj dzīvot melos. Viņš atsakās izpildīt rituālu un pārkāpj spēles noteikumus. Viņš no jauna atklāj savu apspiesto identitāti un cieņu. Viņš piešķir brīvībai konkrētu nozīmi. Viņa dumpis ir mēģinājums dzīvot patiesībā.”<sup>7</sup>

Runājot par dzīvi patiesībā, Havels neapelē pie transcendentāliem principiem kā cilvēktiesībām vai vārda brīvības. „Patiesība” šeit nozīmē cilvēkam piemītošo vēlmi un vajadzību pēc autentiskas dzīves, pašizpaušmes un neviltotām attiecībām ar sev līdzīgiem. Tas nozīmē atteikties no savas lomas birokrātiski ideoloģiskajā mašīnērijā, vienlaikus pieņemot tās sekas personiskajai dzīvei, kuras šāda rīcība rada vēlīnā ļeņinisma režīmos – labklājības un karjeras zaudēšanu, sociālu izolāciju, pat apcietinājumu un bojāeju. Lēmums dzīvot patiesībā ir morālas izvēles akts, kas neparedz utilitāru aprēķinu: tā ir eksistenciāla izšķiršanās nostāties pret kolektīvo liekulību, kura uztur ļeņiniskās sabiedrības aklo automātismu. Vienlaikus ir būtiski, ka šeit nav runa arī par kādu dziļi individuālas pārliecības maiņu vai introspekciju. Dzīve patiesībā vienlaikus ir morāls akts, jo dzīves patiesībā izejas punkts ir „rūpes par citiem”<sup>8</sup> tajā nozīmē, ka viena cilvēka lēmums sacelties pret liekulības sistēmu norāda uz šādu iespējamību arī citiem.

Havela domas galvenais patoss ir saistīts ar apziņu, ka viena indivīda lēmumā dzīvot patiesībā piemīt pašpavairojošs efekts. Līdzās pilnīgi individuālajam raksturam tai piemīt universāla iedaba. Ar dzīvi patiesībā dārzeņu veikala pārdevējs demonstrē, ka ir iespējams dzīvot arī citādāk, un tādējādi atmasko liekulīgo sistēmu:

„Viņš ir iedragājis ilūziju pasauli, sistēmas fundamentālo balstu. Viņš ir sagāzījis varas struktūru, saraudams to, kas saturēja šo sistēmu kopā. Viņš ir parādījis, ka dzīvot melus nozīmē dzīvot melus. Viņš ir sagrāvis sistēmas eksaltēto fasādi un izlicis apskatei varas īstos, zemiskos pamatus. Viņš ir pateicis, ka karalis ir kails. Un, tā kā karalis patiešām ir kails, ir noticis kaut kas visai bīstams: ar savu rīcību pārdevējs ir vērsies pie pasaules. Viņš ir ļāvis ikvienam ieskatīties aiz priekškara. Dzīve melos var veidot sistēmu tikai tad, ja tā ir universāla. [...] Tā ne uz kādiem noteikumiem nevar pastāvēt līdzās dzīvei patiesībā, un tādēļ ikviens, kurš izstājas no tās, *principā noliedz to un apdraud tās pastāvēšanu kopumā.*”<sup>9</sup>

Šī tad arī ir esejas nosaukumā ietvertā „bezzpēcīgo vara”: dzīvošana patiesībā, neliekuļojot un nepiemērojoties ideoloģijas prasībām faktiski ir vienīgais ierocis, kā vēlīnā ļeņinisma režīmos vēl ir iespējama pretošanās.

Ilustrācijai Havels atsaucas uz savu pieredzi „Hartas 77” ietvaros: šis kustības pirmsākumi saistās ar dažu intelektuāļu atklātā vēstulē paustu protestu pret politiski motivētu tiesas prāvu pret pagrīdes rokgrupas „*The Plastic People of the Universe*” mūziķiem. Nerēķinoties ar to, ka faktiski šādi paziņojumi diez vai spētu panākt kādu pragmatiski politisku efektu, Havels, Patočka un citi hartisti nespēja atturēties paust publisku solidaritāti ar cilvēkiem, kuriem režīms neļauj spēlēt tādu mūziku, kādu viņi paši vēlas. Liegums cilvēkiem radīt mūziku pēc saviem ieskatiem ir uzbrukums pašai autentiskajai dzīvei – tāpat kā liegums nodoties filosofiskai un politiskai refleksijai, liegums rakstīt, biedroties ar citiem un aizstāvēt savas pārlicības, intereses un vērtības. Tādēļ to aizstāvība ir eksistenciālas atbildības jautājums. Šādā perspektīvā Havels skaidro arī savu disidenta pieredzi: „disidents” nav cilvēks, kurš ir izvēlējis noteiktu „karjeru”, bet gan persona, kura vispirms vēlas dzīvot patiesībā. Havels, vērsdamies pret jebkāda veida pasaulsvēsturiskiem projektiem un vīzijām, uzsver šādas dzīves patiesībā intuitīvo iedabu: tā nebalstās sociālteorētiskās spekulācijās, bet gan rīcībā „te un tagad”, konkrētos apstākļos un konkrētu morālu uzdevumu vārdā.

## II.

1993. gadā, piecpadsmit gadus pēc „Bezvarīgo varas” sarakstīšanas, Vāclavs Havels kā Čehijas prezidents viesojas ASV. Uzrunā Džordža Vašingtona universitātes studentiem viņš raksturo stāvokli, kurā, viņaprāt, ir nonākusi postkomunistiskā Centrāleiropa. Un viņš no jauna atļaujas būt kontroversāls. Vispirms, Havels nekautrējas salīdzināt savas izjūtas komunistiskajā Čehoslovākijā ar izjūtām pēc „samta revolūcijas”. Tās abas raksturo ļauzu vienlīdz liela vienaldzība pret citu cilvēku un sabiedrības kopuma likteņiem, kā arī galējs solidaritātes iztrūkums:

„Es atceros laiku, kad daži draugi un paziņas uz ielas vairījās no manis. Kaut arī tas nebūt nebija mans nolūks, viņi manī saskatīja kaut ko līdzīgu savas sirdsapziņas balsij. Viņi zināja, ka tad, ja viņi apstāsies un runās ar mani, viņiem nāksies atvainoties, ka arī viņi atklāti nepretojas režīmam, vai skaidrot man, kādēļ tieši viņi to nevar darīt, vai aizstāvēties ar apgalvojumu,

ka disidenti tāpat neko nevarot panākt. [...] Šiem draugiem es biju neērtība. Un no neērtībām labāk ir izvairīties.”<sup>10</sup>

Piesardzīgā vienaldzība, kura raksturoja ierindas pilsoņa attieksmi pret disidentiem komunistu varas laikā, postkomunisma periodā raksturo cilvēku attieksmi citam pret citu un kopīgām problēmām: „tas uz mani neattiecas”. Taču vēlme ignorēt apkārt notiekošo kā „neērtību” neļaus šodienas cilvēkiem būt adekvātiem savas vēsturiskās situācijas, proti, postkomunisma, izaicinājumiem:

„Tas, kurš kādu noteiktu vēsturisku fenomenu uztver vienīgi kā neērtību, kā tādu uztvers arī daudz ko citu – no ekoloģu brīdinājumiem līdz sabiedriskajai domai, no vēlēšanu noskaņojuma līdz pat morālei. [...] Uztvert pasauli un vēsturi kā neērtību ir viegli, un tādēļ arī tik kārdinoši. Vienlaikus šī attieksme slēpj sevī briesmas. No neērtībām un traucēkļiem mēs parasti izvairāmies – tāpat kā komunisma laikā no manis izvairījās viens otrs draugs.”<sup>11</sup>

Tieši vienaldzība ir noteicoša postkomunismam, situācijai, kurā vecā sabiedrības vērtību struktūra ir sabrukusi un jauna vēl nav izveidojusies. Daudzo jauno problēmu priekšā izlikties, ka tas viss uz mums neattiecas, ka mums viss ir kārtībā, ir ērti. Vienlaikus šādu attieksmi nepieļauj tie paši pilsoniskās sabiedrības, solidaritātes un dzīves patiesībā ideāli, kurus Havels aizstāvēja agrāk. Šāds vienaldzības stāvoklis, kas jebkuru sociālu problēmu vispirms aplūko kā privātu neērtību, patiesībā noved pie jauna, atšķirīga pilsoniskās sabiedrības nolieguma:

„Tas ir stāvoklis, kurā lieliski uzplaukst tādas norises kā vainīgo meklēšana, dažādu veidu radikālisms, vēlme paslēpties kādas, vienalga, sociālas vai etniskas, grupas anonimitātē. Naidis pret pasauli, vajadzība apliecināt sevi par jebkuru cenu. Rodas sajūta, ka ir sācies laiks, kurā ir atļauts viss. Un tieši no šīs sajūtas var izaugt savtīgums, meklējumi pēc kāda kolektīva un viegli atpazīstama ienaidnieka, politisks ekstrēmisms un ārkārtīgi primitīva patēriņa pielūgsmē.”<sup>12</sup>

Nav grūti ievērot, ka Havela skatījumā postkomunisms ir nevis pietuvinājies Centrāleiropu pilsoniskās sabiedrības ideāliem, bet gan iesviedis to jaunā situācijā, kurā autentiskumam, morālai politikai un solidaritātei ir tikpat maz vietas kā vēlinā ļeņinisma apstākļos. To pašu izvairīšanos no atbildības, kuru ierindas pilsonim nodrošināja komunistiskās sistēmas uzturētā „dzīve melos”, tagad padara iespējamu postkomunisma „iekšējais tukšums”.<sup>13</sup> Tā pati skepse pret Rietumu patērētāju demokrātijām ar tām raksturīgo transcendences dimensijas zudumu, kuru Havelš tika paudis jau savos disidenta laikos, tagad izpaužas postkomunisma situācijas novērtējumā. Postkomunisms faktiski ir tāda pati „akla automatisma sistēma” kā ļeņinisms. Arī postkomunisms ir humanizējams ar atgriešanos pie pilsoniskās sabiedrības ideāliem: solidaritātes, autentiskuma, atbildības. Turklāt tas šodien nav izaicinājums vienīgi pašām postkomunistiskajām valstīm, bet arī visai pasaulei. Čehi nedrīkst izlikties, ka tas, kas notiek Tadžikistānā, viņus neskar, tāpat kā Rietumiem nevar būt vienalga, kas notiek Čehijā. Havelš aicina uz sava veida planetāru atbildību, kura nevairītos no „neērtībām” tā, kā to darīja viņa līdzcilvēki, sastopoties ar disidentu.

Šo disidenta Havela autentiskuma un solidaritātes patosu interesanti izgaismo kāds cits opozicionārs. Tas ir dzejnieks Josifs Brodskis, kurš diezgan asi reaģēja uz Havela „Postkomunisma murgu” žurnāla *New York Review of Books* slejās.<sup>14</sup> Brodskis apšaubīja Havela interpretāciju par savu disidenta pieredzi. Šeit nav runa par „neērtību”, par liekulīgu bezatbildību, no kuras cilvēks varētu atteikties un sākt dzīvot autentiski, „dzīvot patiesībā”. Brodskis šādai pieejai pārmet ideoloģisku iedabu: tā varbūt ļauj nonākt pie iedvesmojošiem aicinājumiem uz planetāru solidaritāti, taču diez vai pilnībā izprot cilvēku motivāciju. Disidents, ar kuru uz ielas nesveicinās, var būt nevis „neērtība”, bet gan, gluži pretēji, komforta avots – kā slimi cilvēki veselīgajam vairākumam. Turklāt iedomāties, ka savā autentiskajā morālajā izvēlē jebkurš cilvēks dzīvotu Havelam līdzīgu disidenta dzīvi, nozīmē slikti pazīt cilvēka morālo iedabu. Ļeņinisma apstākļos disidentu uzlūkoja drīzāk kā sava veida mēģeni eksperimentā par tikuma cīņu pret ļaunumu. Lielais vairums nenostājās nevienā pusē, bet gan drīzāk norakstīja šo cilvēku kā bezcerīgu gadījumu:

„Tam nav nekādas nozīmes, ka beigu beigās Jums izrādījās taisnība, bet viņiem – ne. Viņi norakstīja Jūs vispirms tādēļ, ka

pat pēc mūsu pusgadsimta standartiem Jūs nebijāt nekāds mocekļis. Turklāt vai tad mēs visi nenesam kādu noteiktu vainas daudzumu, kam, protams, nav nekāda sakara ar valsti, bet kurš vienalga ir skaidri sajūtams? Kad valsts ņetna mūs sasniedz, mēs neskaidri to nojaušam kā pelnītu sodu, kā skarbu, bet tomēr gaidītu providences instrumentu.”<sup>15</sup>

Tas cilvēka morālās rīcības autentiskums, par kuru Havels savulaik rakstīja, ir visai apšaubāma vadlīnija pilsoniskumam. Morālā ambivalence, lielulība, gatavība pielāgot savu pārliecību īstermiņa izdevīgumam, ko Havels piedēvē komunisma un postkomunisma sabiedrībām, patiesībā ir paša cilvēka dvēselei piemītoša īpašība. Neērtības vietā būtu jārunā par „cilvēka sirds vulgaritāti”, kura nav atkarīga no politiskā režīma, vienalga, demokrātiska, komunistiska vai postkomunistiska. Tādēļ Brodskis aicina nevis šausmināties par „postkomunisma murgu”, bet atzīt, ka

„Varbūt ir laiks – gan mums, gan visai pasaulei, vienalga, demokrātiskai vai ne, – noberzt vārdu ‘komunisms’ no Austrumeiropas cilvēciskās realitātes, lai būtu iespējams atpazīt realitāti kā to, kas tā ir un vienmēr ir bijusi, proti: spogulis.”

Tādēļ ir bīstami iedomāties, ka pēc ļeņinisma sabrukuma disidenti kaut kādā nozīmē ir „uzvarējuši” un padarījuši savus principus par sabiedrībai vispārpieņemtiem. Nebūt ne. Sabiedrības vairuma gatavību sekot disidentu aicinājumiem „samta revolūcijas” laikā noteica tas pats cilvēku savtīgums, kas ļāva vairumam bez īpašām grūtībām pielāgoties ļeņinismam.

„Es atkārtoju: tam nav nekādas nozīmes, ka beigu beigās Jums izrādījās taisnība, bet viņiem – nē. Viņi tolaik Jūs norakstīja, jo vadījās pēc tā paša relatīvisma un savtīguma, kas viņiem tīri labi padodas arī šodien, jaunās iekārtas apstākļos. Kā jau veselīgais vairākums, viņi nešaubīgi piedalījās jūsu samta revolūcijā, kura, galu galā, uzsvēra tieši savtīgo interesi, kā jau demokrātija to mēdz darīt. Ja tas ir pareizi, un baidos, ka tā tiešām ir, tad viņi Jums vienkārši ir atmaksājuši par savu pārmerīgo gudrību, un Jūs esat prezidents sabiedrībai, kura vairāk pieder viņiem nekā jums.”<sup>16</sup>

## III.

Šī Havela aizsāktā diskusija par konformisma problēmām, iespējams, varētu būt viens no svarīgākajiem ieguvumiem no Centrāleiropas disidentu politiskās domas. 1995. gadā Džefrijs Aizeks tika publicējis rakstu „Politikas teorijas divainā klusēšana”, kurā viņš norāda uz jebkādas plašākas reakcijas trūkumu uz Centrāleiropas disidentu intelektuālo mantojumu.<sup>17</sup> Viņaprāt, politikas teorija, vismaz anglo-amerikāniskajās zemēs, ir kļuvusi noslēgta, nodarbojoties ar diezgan ezoteriskām refleksijām par klasiskiem politiskajiem domātājiem, bet norobežojoties no dzīvās politiskās pieredzes vēsturisku pārmaiņu laikos. Centrāleiropas un Austrumeiropas 1989.–1991. gada „revolūcijas” ir šāds piemērs, kuram politikas teorija vēlāk nav veltījusi uzmanību. Aizeks atsaucas uz Havela eseju un norāda, ka šāda pieeja ir netāldredzīga: tā pakļauj politikas zinātņi tīri biheivioristiskas, pozitivistiskas empīrijas kundzībai. Viņam atbild Sila Benhebibā, norādot, ka visu šo Centrāleiropas un Austrumeiropas refleksiju pamatā nebija nekas vairāk kā vēlme iedibināt „liberālas parlamentāras demokrātijas, brīvā tirgus kapitalismu un tolerantas sabiedrības, kuras būtu atvērtas indivīda ambīcijām un pašizpaušmei”.<sup>18</sup>

Šāds apgalvojums, iespējams, ir netaisns pret disidentu mantojumu. Havela teksts min kādu problēmu, kura nav norakstāma nedz uz (post) komunismu, nedz uz vēlmi dzīvot Rietumu tipa demokrātijā. Tā ir mūžsenā cilvēku nosliece pielāgot savus morālos spriedumus sociāli akceptētām normām, kura ir raksturīga tikpat labi kā demokrātiskiem, tā autoritāriem režīmiem. Patiesi, tieši atšķirība starp konformismu dažādos režīmos dara mūs uzmanīgus: Havela sīktirgotājs rīkojas cerībā, ka viņa paraugs motivēs citus nomest režīma liekulīgās ideoloģijas žņaugus. Postkomunistiskais cilvēks turpretī ir fundamentāli vienaldzīgs. Viņš uztver pasauli un vēsturi kā neērtību; ikkatrs, kurš neierakstās veselīgā vairākuma pieņemtajos uzvedības standartos, saviem līdzcilvēkiem ir neērtība. Protams, ir nekorekti salīdzināt nonkonformisma individuālās izmaksas komunistiskā režīmā un brīvā tirgus demokrātijā: sociāla stigmatizācija tomēr nav tas pats kas cietums, izsūtījums un citas politiskas represijas. Vienlaikus nebūtu aplami arī pilnībā atteikties no salīdzinājuma, tādējādi nonākot pie interesantiem secinājumiem. Vispirms – runa ir par pārliecību, ka racionālam indivīdam

iebkuros apstākļos ir jāatbalsta demokrātiskas vērtības – dažādība, vārda brīvība, cilvēktiesības. Diemžēl realitātē bieži ir vērojams kas cits: ļaudis izvēlas sociāli akceptējamu izturēšanos, kas beigu beigās radīs viņiem vismazāk sociāla stresa un „neērtību”. Ja runa ir par demokratizāciju, tad lielais vairums visdrīzāk ļaus dažiem marginalizētiem „dīvaiņiem” paveikt lauvas tiesu darbu, lai pēc tam gūtu labumu no viņu darbošanās. Visbeidzot, par dzīvi autoritārisma, līdzīgi kā demokrātijā, ne vienmēr ir pareizi domāt „apspiešanas” kategorijās: „režims” apspiež „vienkāršos” cilvēkus. Nobriedusi sabiedriska iekārta visbiežāk īsteno kontroli horizontālā līmenī: galvenā kontroles instance šeit ir „sabiedrība”, līdzcilvēku uzraugošais skatiens un šā skatiņa internalizācija katrā no mums. Nav nejaušība, ka Havela „Bezvarīgo vara”, šis Centrāleiropas disidentu kustības ietekmīgākais teksts, praktiski nemaz nerunā par „režimu” – par partiju, slepenpoliciju, tiesām un cietumiem. Tas runā par to, kā mēs paši padarām noteiktu izturēšanos par pašsaprotamu, neizbēgamu, bez alternatīvām.

- 1 Keane John. *Václav Havel: a Political Tragedy in Six Acts*. London, 1999.
- 2 Ash Timoty Garton. *The Uses of Adversity*. New York, 1989.
- 3 Pontuso James. *Václav Havel. Civic Responsibility in the Postmodern Age*. Lanham, 2004, p. 6.
- 4 Havel Václav. The power of the powerless. Keane J. (ed.). *The power of the powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*. Armonk, 1985, pp. 22–95, p. 36.
- 5 Ibid., p. 28.
- 6 Saskaņā ar jau pieminēto Havela ideoloģijas koncepciju, viņš lieto ne tikai izteikumus „dzīvošana patiesībā” un „dzīvošana melos”, bet arī „dzīvot patiesību” un „dzīvot melus”. Šī nianse ir iezīmīga. Tā rāda, ka meli vai patiesība faktiski ir nevis dzīvošanas vide, bet gan tās saturs. Meli un patiesība tiek uzturēti ar pašu dzīvošanu, nevis vienkārši ar patiesības teikšanu vai melošanu.
- 7 Havel, 1985, p. 39.
- 8 Ibid., p. 80.
- 9 Ibid., p. 40.
- 10 Havel Václav. Die Schrecken des Postkommunismus. Rede an der George-Washington-Universität Washington, 22. April 1993. Havel V. *Moral in Zeiten der Globalisierung*. Aus dem Tschechischen von Joachim Bruss und Eva Profousova. Hamburg, 1998, S. 32.
- 11 Ibid., S. 33.
- 12 Ibid., S. 36.
- 13 Ibid.



- 14 Brodsky Joseph. 'The Post-Communist Nightmare': An Exchange. *New York Review of Books*, 41, 4, 1994, (February 17).
- 15 Ibid.
- 16 Ibid.
- 17 Isaac Jeffrey C. „The Strange Silence of Political Theory”, *Political Theory*, Vol. 23, No. 4, 1995, pp. 636–652.
- 18 Benhabib Seyla. „The Strange Silence of Political Theory: Response”, *Political Theory*, Vol. 23, No. 4, 1995, pp. 674–681, p. 677.



Vāclavs Belohradskis

## Postdemokrātija: Vāclava Havela politiskais mantojums

### NEŽĒLĪGA MĀCĪBA

Es izšķiru iedvesmojošo un maldinošo Vāclava Havela politisko mantojumu. Pirmais ir liels iedrošinājums jaunajām paaudzēm ceļā uz stiprāku demokrātiju, bet otrais – nežēlīga mācība, ka jebkuri centieni sniegt universālu ētisku attaisnojumu (Rietumu vai Austrumu) militārajām superstrukturām vienmēr beidzas ar *globālām unipolārām nekārtībām*, ar kuru postošajām sekām mums ir jāsadzīvo pēdējās divās desmitgadēs.

Vāclava Havela iedvesmojošais mantojums ir saistīts ar disidentisma politisko kultūru, savukārt maldinošais – ar pretkomunisma politisko kultūru. Abas bija aktīvi iesaistītas „77 hartā” un „paralēlajā polisā”. Disidentisma kultūras galvenā problēma bija krīze modernajā sabiedrībā, „nespējīga tikt galā ar tehnoloģijas pārpasaulīgo spēku, kas pārsniedz cilvēces spēkus un liek mums gatavoties mūsu pašu destrukcijai”. Pretkomunisma politiskās kultūras galvenā problēma bija daudz šaurāka – kā piedalīties komunisma varas krišanās un tālākajās civilizācijas pārmaiņās – jeb postpadomju valstu integrācija Rietumu politiskajās struktūrās. Kā teicis Jiržijs Pršibāņs, ievērojamais čehu tiesību filozofs, spiedienu uz postpadomju valstīm izdarīja divi pretrunīgi imperatīvi: pretkomunisti virzīja steidzīgu neolīberālo modernizāciju globālo korporatīvo spēku vadībā, kamēr disidenti centās vēlreiz aktualizēt jautājumu par „industriālās patērētāju sabiedrības” leģitimitāti „kopumā”. Tieši šī neatrisinātā pretruna starp disidentu un pretkomunistu kultūru Havela politiskajā stratēģijā iezīmē viņa politiskā mantojuma divas šķautnes.

Šo divu pretrunīgo šķautņu mulsiņošo saikni var ilustrēt ar Pankaja Mišras reakciju uz „melīgā Trampa” ievēlēšanu par ASV prezidentu. Šis nozīmīgais liberāli noskaņotais domātājs un slavenās grāmatas „*Age of Anger: History of the President*” [Dusmu laikmets: Prezidenta vēsture] autors rakstā „*Václav Havel's Lessons on How to Create a Parallel Polis*” [Vāclava Havela pamācības Paralēlās polisas dibināšanā] (2017. gada 8. februārī) iesaka pievērsties Havela idejām, mācoties pretoties iracionālai un necilvēcīgai varai. Viņš raksta: „Ilgi pirms Džordža V. Buša administrācija, melīgi aizbildinoties, iegāja Irākā, Havels brīvajā un nebrīvajā pasaulē identificēja varu, kas, balstīta visuresošā ideoloģiskā fikcijā, kas spēj racionalizēt jebko, nekad tā arī netuvojoties patiesībai.” Šī sirsnīgā apgalvojuma paradokss slēpjas faktā, ka Vāclavs Havels „viltus ziņu” un atklātas „mediju manipulācijas” ietekmē sniedza neierobežotu atbalstu Buša karam.

Tāpēc ļaujiet man sākt ar viņa maldinošo ideju apspriešanu. Katrreiz, kad Čehijā apspriež Havela idejas, principā tiek secināts, ka lielākais pirmā postpadomju prezidenta sasniegums bija viņa pārliecinošais „skats uz Rietumiem”, proti, viņa morāli leģitimizētais pilnīgais atbalsts mūsu valsts integrācijai Rietumu militārajās un ekonomiskajās struktūrās. Ļaujiet man atgādināt viņa programmatisko runu Kanādas parlamentā (29.04.99.). Toreiz viņš pasludināja, ka NATO militārie spēki strādā „cilvēces” labā un tāpēc ir tiesīgi pārkāpt suverēnu valstu robežas. NATO uzbrukumu Dienvidslāvijas republikai bez tieša ANO mandāta – šo tiešo starptautiskās likumdošanas pārkāpumu – Vāclavs Havels uzskata par leģitīmu rīcību, jo NATO spēki seko „transcendentāliem morāliem imperatīviem”, kuru leģitimitāte tiek atvasināta no vērtībām, kas ir augstākas par cilvēku radītajiem likumiem.

Viņš, piemēram, ir teicis: „Ir vērtība (*cilvēktiesības*), kas ir augstāka par... valstu suverenitāti...”. Mūsu atbalstītie principi ir augstāki par mūsu interesēm, „(*NATO Dienvidslāvijā ved*) iespējams, pirmo karu... kas tiek izcīnīts nevis interešu, bet principu un vērtību vārdā”. Viņš vēlreiz pārliecinoši apstiprināja šo pseidoreliģisko ASV militārā spēka lomu, parakstot *Letter of Eight*, kurā tika izteikts atbalsts ASV iebrukumam Irākā, lai apstrīdētu pamatotos Vācijas un Francijas iebildumus un to „viltus ziņu radīto” leģitimitāti.

Es gribu uzsvērt divas ļoti nepatīkamas sekas šādai pārinterpretācijai, kas piedēvē Rietumu militārajiem spēkiem neierobežotu moralitāti. Pirmās

(un vislaunākās) šīs rīcības sekas bija ES sadalīšanās vecajās un jaunajās ES valstīs, kā Donalds Ramsfelds<sup>1</sup> to komentēja savā slavenajā intervijā: „Eiropas gravitācijas centrs virzās uz austrumiem, *uz jaunajām dalībvalstīm*, kas aizstāv ASV.” Šī vecās un jaunās Eiropas šķelšanās ir novedusi pie savstarpēja aizdomīguma starp „Rietumu un Austrumu” ES dalībvalstīm. Tas vēl aizvien turpinās, par spīti tam, ka prezidents Baraks Obama 2009. gadā Prāgā apgalvoja: „Manā skatījumā nav vecās un jaunās Eiropas – ir tikai vienota Eiropa.”

Otras nepatīkamās sekas – šī „Rietumu militāro struktūru” slavēšana, pasludinot tās par ieroci „cilvēces LIKUMU, kas ir augstāki par cilvēka radītiem likumiem”, ieviešanai, ir pamatā nepareizajai domai, ka Rietumi aukstajā karā uzvarēja sava morālā pārākuma dēļ (kas ir asā pretrunā Havela kādreizējiem uzskatiem). 1989. gada noskaņas – Rietumu uzvara pār ļaunuma impēriju aizēnoja daudz reālistiskāku skatījumu, ka komunisma sabrukums nekādi neatrisina industriālās civilizācijas strukturālās problēmas.

Īsumā: Vāclavs Havels ir maldinoši projicējis amerikāņu militārajā spēkā savu *pretpolitiskās politikas* vīziju, kas tiek aprakstīta, piemēram, viņa slavenajā esejā „Politika un sirdsapziņa”: „Man vistuvākā ir *pretpolitiska politika*, t.i., politika, kas ir nevis varas un manipulāciju ierocis, bet gan praktiska morāle, patiesības kalpone un pamatā cilvēcīga... rūpe par mūsu līdzcilvēkiem.”

Diemžēl Vāclavs Havels nepamana, ka Amerikas unipolārā vara šajā pasaulē ir tikai bipolarās pasaules pārvaldīšanas laikmeta cinisma un amoralitātes „vienkāršots atkārtots izdevums”, un viņa slavenais teiciens „patiesībai un mīlestībai ir jāuzvar naidis un meli” rāda, ka līdz viņam nav nonākusi Hēgeļa pamācība, ka patiesā vēstures traģēdija ir viena veida patiesības cīņa ar cita veida patiesību un viena veida mīlestības cīņa pret cita veida mīlestību.

## VĀCLAVA HAVELA POSTDEMOKRĀTIJA

Un nu ļaujiet man runāt par Vāclava Havela iedvesmojošo politisko mantojumu jeb par viņa jēdzienu „postdemokrātija”. Ierakstot meklētājā vārdu *postdemokrātija*, mēs uzzinām, ka šo jēdzienu grāmatā „Postdemocrazia” (it. 2000., angl. 2004.) piedāvā Kolins Kraučs. *Postdemokrātijas* simptomi ir, piemēram, tradicionālās darbaļaužu šķiras noriets, globālā uzņēmuma uzplaukums, neuzticība publiskajam sektoram, masīva privātā sektora

ienākšana politiskajā arēnā. Vissvarīgākie fenomeni, protams, ir straujais „publiska prāta lietojuma” un „argumentatīvu publisko debašu” pagrimums un politiskās komunikācijas degradācija.

Šobrīd mediji jēdzienu „postdemokrātija” attiecina uz sabiedrību, kurā darbojas visas demokrātiskās institūcijas – tiek cienīta runas brīvība, notiek brīvas vēlēšanas, vēlētāji var izdarīt izvēli par labu kādai no vairākām politiskajām partijām – bet vienlaikus starp politiskajām partijām, kuras „tauta” var ievēlēt, nav īstu atšķirību. Vāclavs Havels jau 20. gadsimta 70. gados atpazīna šo „politiskajās partijās balstītas demokrātijas inerci” kā demokrātijas un patērētāju sabiedrības saplūšanas pazīmi. Viņš raksta: „Personīgā brīvība un citas Rietumu dzīvesveida priekšrocības neatstāj vietu radikālām pārmaiņām.”

Ļoti neviennozīmīga postdemokrātiskā pagrieziena pazīme ir pieaugošais aizdomīgums pret politiku kopumā un tās vietu sabiedrībā, kā arī vispārīga „populistiska” prasība valdības stingri ierobežot. Plaši pieņemtais priekšstats, ka „politika ir korupcija”, un aizvien pieaugošais „pretpolitisku kustību” spēks ļoti ierobežo tautas spējas regulēt korporāciju varu.

Pati spilgtākā postdemokrātijas pazīme ir politiskās komunikācijas pagrimums: pēdējās desmitgadēs reklāmas industrijas menedžeru vadība politisko partiju cīņā par elektorātu novedusi pie atteikšanās no jebkuras valodas vai argumentu sarežģītības politiskajās diskusijās.

Pretēji akadēmiskajiem pieņēmumiem tieši Havels Eiropas politikas filosofijā ieviesa jēdzienu *postdemokrātija*. Tā viņš prognozēja pēdējo gadu desmitu politisko attīstību, ko mēs raksturojam ar tādiem jēdzieniem kā „posthegemoniskā (deliberatīvā) demokrātija” vai „pūļa demokrātija”.

Havels ar jēdzienu „postdemokrātija” cenšas raksturot attīstītu patērētājsabiedrību politisko sistēmu, kur „politiskajai un ekonomiskajai dzīvei jātiek balstītai dinamiski topošu un sairstošu neformālu, spontānu un pašsakārtojošu organizāciju dažādā un daudzējādā kooperācijā”. Šī pakāpeniskā hierarhisku formālu struktūru aizstāšana ar „neformālām nehierarhiskām struktūrām”, pēc Vāclava Havela domām, ir vienīgais veids, „kā panākt patiesu pilsoņu un strādnieku iesaistīšanos lēmumu pieņemšanas procesos”.

Politisko partiju vietā postdemokrātijas politisko sistēmu veidos „atvērtas, nelielas un dinamiskas struktūras”, jo „ir noteikts punkts, aiz kura cilvēku savstarpējā saikne – uzticība un personiskā atbildība – nedarbojas”;

turklāt – šīs struktūras neliedz veidot aizvien jaunas līdzīgas struktūras. Šīs struktūras būtu iespēja „atjaunot tādas vērtības kā uzticība, atklātība, atbildība, solidaritāte un mīlestība”.

Vāclavs Havelš uzskatīja, ka ceļu uz postdemokrātiju sagatavos „eksistenciālā revolūcija”, kas viņa politiskajā filosofijā diemžēl ir ļoti miglains un principā pretpolitisks jēdziens, ko lielā mērā ir piesārņojusi „Prāgas eksistenciālā populārā filosofija”, kas sastāv no otrās šķiras heidegerismiem, tādiem kā *cilvēka izrautība ar saknēm* un *Visuma jaunā iesakņotība*. Ja Vāclava Havela iztēloto pāreju no demokrātijas postdemokrātijā atbrīvo no šī liekā balasta, to var uztvert kā likumsakarīgu politisko reakciju uz trīs notikumiem, kas ir izjaukuši tradicionālās demokrātijas kārtību.

### TRĪS NOTIKUMI

Jēdziens „notikums” ir kļuvis par nozīmīgu retorisku figūru mūsdienu filosofijā (Badjū, Žižeks), bet šoreiz to aplūkošu vienkārši kā tādu ārdošu naratīvu parādīšanos, kurus nav iespējams iekļaut pastāvošajā sabiedrībā bez radikālas tās struktūru maiņas.

Manuprāt, neatgriežamo pāreju no demokrātijas postdemokrātijā ir veicinājuši šie trīs notikumi (uz kuriem fragmentāras norādes ir atrodamas visā Vāclava Havela politikas filosofijā).

Pirmo es piedāvāju nosaukt par „masveida vilšanos politikā” un uzskatīt to par galvenajām sekām publiskās telpas pārmaiņām, kuras izraisījis jauno mediju un komunikācijas industrijas prevalēšana. Ļaujiet man te atgādināt slaveno piemēru ar veikalnieku, kurš ieliek logā sloganu „Visu zemju proletārieši, apvienojieties!”, kura īstā semantiskā nozīme ir pavisam cita. Vāclavs Havelš te piebilst: „Ja veikalniekam būtu lūgts izlikt sloganu: „Man ir bail, tāpēc es nešaubīgi pakļaujos”, viņš kaunētos par sevi un negribētu veikala logā likt tik nepārprotamu sava pazemojuma zīmi – jo viņš ir cilvēks un viņam piemīt pašcieņa.”

Situācija ir mainījies – izmainītais slogans publiski pauž veikalnieka rīcības privātos un slēptos motīvus, aizvainojot viņu un bojājot viņa (publisko un privāto) paštēlu. Postmoderno sabiedrību publiskā telpa jau sen ir kļuvusi par „visu cilvēka rīcības slēpto motīvu atklāšanas globālo ciematu” (vai „nopludinātu ziņojumu globālo ciematu”, kā es to iesaku saukt), kur

neviens nevar izvairīties no oficiālo savas rīcības motīvu pārrakstīšanas reālistiskā (vai nihilistiskā) formā.

Īsumā: postmodernā masveida vilšanās visās institūcijās ir sekas „no-pludinātiem pierādījumiem”, kurus publiskajā telpā (bieži ētisku nodomu vadīti) palaiž hakeri, kas atklāj visus slēptos institucionālo lēmumu motīvus, it īpaši slēpto ekonomiskās un politiskās varas sinerģiju. Šo masu vilšanos īpaši postošu šobrīd padara etnonacionālais populisms, kas ir dominējošā politiskā atbilde masu neuzticībai demokrātiskām institūcijām.

Otro notikumu var nosaukt par „hiperlegalitātes konstituēšanos”. Postmodernismā jēdziens „hiperrealitāte” attiecas uz noteiktu mediju spēju fabricēt simbolus, kas nav nekā saistīti ar realitāti, ko tiem it kā bija jāpārstāv. Tādējādi jēdzienu „hiperlegalitāte” es attiecinu uz „juridiskās valodas labirintu”, kas savas sarežģītības dēļ pat netuvojas „taisnīguma izjūtai”, ko tam it kā būtu jāpārstāv; vairs nav atlikusi vieta atšķirībai starp leģitimitāti un legalitāti.

Vāclavs Havels raksta: „Līdzīgi kā ideoloģija arī juridiskais kods darbojas kā attaisnojums. Tas ietērpj varas funkciju cēlās likuma burta drānās...” Viena no globalizācijas pazīmēm ir apelēšana pie likumiem, un tā ir tikai „cēla” globālo korporāciju ekonomiskās un politiskās varas versija – „juridiskie teksti” funkcionē kā rakstītā vārda apslēpto reālo stratēģiju „publiskais attaisnojums”. Šodien legalitāte ieņem globālu „attaisnojuma funkciju”, lai uzturētu tautai „ilūziju par sistēmas saskaņu ar humānismu” – Vāclavs Havels šo funkciju primāri piedēvē ideoloģijām (post)totalitārās sabiedrībās.

Globalizācija ir radījusi „juridisku kārtību”, ko var sintezēt izteikumā „kas ir legāls, ir leģitīms”. Tas ir pilnīgi pretrunā tradīcijai Eiropā, kur leģitimitāte un legalitāte ir pastāvīgās spriedzes attiecībās un nav savstarpēji reducējamas, atbilstoši izteikumam „legālais nekad nav pilnīgi leģitīms un leģitīmais nekad nav pilnīgi legāls”. Hiperlegalitāte kā aparāts, kas kā funkcionālu piedēkli producē leģitimitāti, neatgriezeniski izjauc saikni starp pilsonisko sabiedrību un valsti (izsakoties Havela vārdiem, – *starp dzīves-pasauli un tehnisko vidi*).

Īsumā: Vāclava Havela posttotalitāru valstu legalitātes funkciju analīze ir attiecināma uz globālo korporatīvo kārtību, ko kļūst aizvien grūtāk pārvaldīt tradicionālajā „legāli leģitīmās varas” ietvarā.



Es piedāvāju izteikt trešo notikumu izteiksmē: „nepārstāvāmās sabiedrības uzplaukums”. Jau sen ir iestājusies pārstāvniecības krīze, tomēr visa veida pārstāvniecības varu autoritāte (kā varētu liecināt pilsētu galvas, koledžu rektori, premjeri un pat pāvesti) strauji samazinās.

Manuprāt, tam ir trīs galvenie iemesli. *Pirmkārt*, transformējoties postmodernajām institūcijām un, konkrētāk, transformējoties postfordisma ekonomikai, kas vairs nepiedāvā ilgtspējīgu kolektīvās identitātes un kopīgu mērķu rāmi, sabiedrība ir sadrumstalojusies. *Otrkārt*, globalizācija ir samazinājusi nacionālo valstu spēju leģitimizēt un izplatīt vienojošus „viena tauta, viena nācija” naratīvus. *Treškārt*, ir izveidojusies „pēcpatiesības tiešsaistes publiskā telpa”, kurā elite ir zaudējusi savu tradicionāli privileģēto stāvokli, jo tradicionāli asimetrisko komunikāciju starp eliti un masām ir aizstājusi simetriska komunikācija.

Lai veiksmīgi pārstāvētu tautu, ir jāleģitimizē tautas klātneesamība pārstāvniecības brīdī: „tauta runā tikai caur saviem pārstāvjiem”. Pārstāvniecībai mūsdienu sabiedrībā vairs nav tiesību īstenot pārstāvēto prombūtni pārstāvniecības brīdī. Pārstāvētie aizvien iejaucas pārstāvju diskursos un tādējādi liedz pārstāvjiem to personu lomu, kas runā tikai citu vārdā kā pilnvarotās personas. Šibrīža pārstāvniecības krīze būtu saprasta pavisam nepareizi, ja, reaģējot uz to, reabilitētu tiešo komunikāciju starp tautu un masām, tās populistiskajā nozīmē.

Paradoksālā kārtā Vāclava Havela uzstājīgie brīdinājumi par tehnoloģiju varu visvairāk attiecas uz demokrātiskām vēlēšanām, kas šobrīd ir pilnīgi atkarīgas no investīciju apjoma pārlicināšanas industrijā un sabiedrisko attiecību aģentūrās. Tas demokrātiskām vēlēšanām atņem spēju ilgtspējīgi leģitīmi reprezentēt sabiedrību kopumā.

#### POSTDEMOKRĀTIJA UN PLATFORMU PROLIFERĀCIJA

Vāclavs Havels netic, ka Rietumu demokrātija var funkcionēt kā vairogs pret „automātismiem” attīstītajās patērētāju sabiedrībās, kur ar cilvēkiem aizvien manipulē, lai arī „veidos, kas ir neizsakāmi nemanāmāki un smalkāki par posttotalitāro sabiedrību brutālajām metodēm”. Havela postdemokrātija ir politisks projekts nolūkā iedibināt sistēmu, kurā nemitīgi parādās „struk-tūras, kas nelīdzinās ideoloģijās balstītām organizācijām vai institūcijām,

kā, piemēram, masu politiskās partijas, bet ir kopienas, kuras apvieno kopīgi mērķi un savstarpēja uzticība un kurās autoritāte ir atkarīga no spējas „efektīvi risināt noteiktu situāciju”. Līderu autoritāti jāveido viņu politisko prakšu rezultātiem, „nevis viņu stāvoklim nomenklatūrā”. Viņu iekšējās organizācijas principiem jābūt daudzējādiem, ar ļoti minimālu „ārējo regulāciju”. Šīm „neformālajām un ārkārtīgi elastīgajām struktūrām” jāatrodas pastāvīgā „dzīvā dialogā” ar reālajām sociālajām vajadzībām.

Šis nelielais pārspriedums skaidri parāda, ka postdemokrātiskā politiskā sistēma, kā to iztēlojās Havels, „stipri atšķiras no klasiskās parlamentārās demokrātijas”. Par spīti tā kvaziutopiskajai dabai viņa izdomātais postdemokrātiskais pagrieziena joprojām norit, tikai nevis eksistenciālās revolūcijas, bet tālejošu ekonomisko un tehnoloģisko pārmaiņu rezultātā.

Es uzskatu, ka Vāclavs Havels ar jēdzienu „postdemokrātija” ir konceptualizējis politisku projektu, kas skaidro demokrātiskā kapitālisma tehnoloģiskās attīstības mestos izaicinājumus, kurus mēs mēdzam apzīmēt ar tādiem jēdzieniem kā „informācijas sabiedrība”, „dalīšanās ekonomika”, *postkapitālisms*, *postfordisms*, elastdrošība (*flexicurity*), deliberatīvā demokrātija, masu demokrātija.

Postkapitāla sabiedrības organizāciju šobrīd raksturo process, ko sauc par „platformu proliferāciju”. Ar jēdzienu „platformas” es apzīmēju sociāl-tehnisko jauno mediju formas, kas ļauj tiešsaistē uzturēt interaktīvu ideju, zināšanu, darbaspēka un spēju apmaiņas saikni starp kopienām, kas atrodas tālu cita no citas. Plašākā līdzdalības politiskās kultūras kontekstā platformas efektīvizē resursu pārdali, tiešsaistes tirgu veidošanu, veicina pūlpackalpojumu (*crowdsourcing*), pūlfinansējumu (*crowdfunding*) un citas tiešsaistes maiņas attiecības.

„Platformu proliferācijas” sekas ir „strauja un visaptveroša dažādu formu izšķīšana nepastarpinātās sadarbības attiecībās”. Es vēlos pieteikt jēdzienu „platformu demokrātija”, ar ko apzīmēt politisko sistēmu, kur, īstā platformu proliferācijas garā, var veidoties „neformālas un ārkārtīgi elastīgas struktūras, kas atrodas pastāvīgā dzīvā dialogā ar reālajām sociālajām vajadzībām”.

Ja mēs interpretējam šīs platformas kā „pastāvīgas publiskās infrastruktūras”, kā šablonisku „tehnoloģisko vidi”, kas tās potenciālos lietotājus var saistīt ar jebko un jebkuru, radikāli samazinot kolektīvās rīcības darbību izmaksas (Ronalda Kouza slavenās „sociālās izmaksas”), var teikt, ka ceļš uz

Havela postdemokrātiju beidzot ir atvērts. „Pastāvīgo publisko platformu” proliferācija ilgtermiņā samazina sociālo entropiju, tā veicinot neatkarīgu indivīdu savstarpējo sadarbību. Ja postdemokrātijas ideju vēlreiz piedāvā šajā jauno tehnoloģiju vidē, Havela šķietami utopiskais projekts iegūst ļoti reālistiskas aprises. Tostarp reālistiskas kļūst arī viņa pretenzijas atkalpvienot politiku un eksistenciālo jēgu, kas ir patiesā saikne, kas satur kopā pilsonisko sabiedrību.

Ļaujiet man noslēgt šo rakstu ar brīdinājumu, ko izteicis amerikāņu sociologs Ričards Senets (1943), kuram īpaši interesēja „jaunā kapitālisma” politiskās sekas: „Manā jaunībā dumpinieki ticēja, ka, izjaucot institūcijas, mēs varētu radīt kopienas (*kas balstītas*) tiešās uzticības un solidaritātes cauraustās attiecībās [..], [radīt] komūnu, kurā cilvēki ievērotu cits cita vajadzības. Tā noteikti nav noticis. Lielo institūciju sairšana sadrumstalojusi arī daudzu cilvēku dzīves [..], institūciju sadalīšana nav vairojusi biedriskumu.”

1 Kādreizējais ASV aizsardzības ministrs laika periodos no 1975. līdz 1977. gadam un no 2001. līdz 2006. gadam. (Tulkotājas piezīme.)

No angļu valodas tulkojusi **Anne Sauka**



Andris Šuvajevs

## Bezvarīgo ekonomika

Reiz vidusskolā – man toreiz bija gadu piecpadsmit sešpadsmit – mūsu klasē ienāca kāda sieviete, lai stāstītu par dokumentālo filmu, ko Latvijā pazīst ikviens un kas izpelnījies kulta kino statusu: filma vēsta par padomju režīma apstākļos augušiem jauniešiem, kuri pēc rokmuūzikas koncerta iesais-tās vilciena vagona demolēšanā, – protams, es runāju par filmu „Vai viegli būt jaunam?”. Atceros, ka lektore vērsās pie mums ar jautājumiem un, kā jau tolaik bija ierasts, pretī saņēma diezgan apātiskas atbildes. Stundas beigās viņa, viegli smīnot, noteica, ka agrāk jaunieši bijuši aktīvāki un vairāk gri-bējuši protestēt nekā tagad. Mēs ar draugiem pasmējāmies, un es retoriski vaicāju: „Pret ko tad mums protestēt? Pret demokrātiju?”.

Tagad, pēc nedaudz vairāk nekā desmit gadiem, man šķiet, ka mūsu protestiem nebūtu gala. To demokrātiju, ko patlaban praktizē lielākā daļa Eiropas valstu, ne tuvu nevar uzskatīt par īstu demokrātiju. Modē ir runāt par demokrātijas deficītu, taču vai drīzāk nav jārunā par kaut ko līdzīgu „demokrātijas ilūzijai”? Varētu domāt, ka Eiropa ir pārvarējusi savu totalitāro pagātņi un mūsdienās cilvēkiem ir iespēja brīvi domāt un brīvi paust savas domas, viņi vairs nav spiesti „dzīvot melos”, kā savulaik rakstīja Havelš. Taču, ja pavērojam, kas notiek, teiksim, G20 tikšanos laikā (tostarp aizvadītā, 2017. gada vasarā Hamburgā), tad mūsu mīļās „demokrātijas” ierobežojumi kļūst acīm redzami. Politiskais režīms nevilcinoties vērs ieročus pret neapbru-ņotiem civiliedzīvotājiem, kuri uzstāj uz savām tiesībām brīvi pulcēties un īstenot vārda brīvību. Mēs kļūstam par lieciniekiem reālai kara situācijai uz Eiropas zemes, ko augsti slavinām kā cilvēktiesību lāpnesi. Turklāt ir pamats uzskatīt, ka šādās un līdzīgās situācijās Eiropas valstu līderi bez sirdsapziņas pārmetumiem izmantotu taktiku, kas drīzāk piederētos autoritāriem režī-miem, piemēram, Ķīnai. Internets ir kļuvis par vietu pilsoniskās politikas

izspēlēm, un Ķīna ir bēdīgi slavēta ar saviem centieniem kontrolēt sociālo mediju telpu – tomēr ne tādā formā kā bieži domājam. Ķīnas interneta policija ne tik daudz uztrauca un iegrožo individuālas izpausmes, cik aktīvi izseko un novērš jebkāda veida aicinājumus uz pulcēšanos. Tātad ne vienmēr tiek apkarota runas brīvība – tā var būt arī brīvība aicināt runāt citus. Šķiet, ka valdošajiem politiskajiem režīmiem galvenais drauds joprojām ir noteiktā tēlā sapulcējušos ķermeņu kopums – šī patiesība viegli paslīd garām nepamanīta.

Tātad var secināt, ka nav diez ko lietderīgi runāt par demokrātiju vai brīvību kā „lietu”, kas kvalitatīvi atšķiras no jebkura cita veida politiskas struktūras. Liberālā demokrātija nav režīms, kas atļauj pilnīgu izpausmes brīvību; tam tāpat ir savi ierobežojumi, kas nepieciešami „brīvas” valsts uzturēšanai. Tiklīdz mēs diskutējam par valstu politiku un to vēlamu organizācijas formu, tā runa ir par noteiktām attiecībām starp cilvēkiem un šīs attiecības nekādā ziņā nav veidojušās bezspaidu kārtā. Mēs dzīvojam politiskā iekārtā, kas dēvējas par demokrātisku, ar to paredzot ikviena cilvēka balsis nozīmību, tomēr valsts politiskākais un demokrātiskākais notikums – vēlēšanas – paredz deleģēt šo balsi citam. No vienas puses, mēs slavinām liberālo demokrātiju šķietami nodrošināto domas autonomiju, bet, no otras puses, pastāvīgi cenšamies attālināties no tās, uzskatot, ka nodarbināt prātu ar kolektīvās dzīves jautājumiem ir tikai un vienīgi „profesionālu” uzdevums. Lūk, pārsteidzošs paradokss „demokrātiskos” režīmos vispār un Austrumeiropas „demokrātijās” jo īpaši: vārdos mudināt ļaudis attīstīt politisko apziņu, bet darbos raudzīties, lai šī apziņa nekad nenovestu pie jēgpilnas lēmējvaras īstenošanas. Tātad visa postsociālisma valstu institucionālā uzbūve var tikt uzlūkota kā dziļi nedemokrātiska, proti, veidota nolūkā atsavināt cilvēka balsij tās nozīmību. Ikreiz, kad piedalāties vēlēšanās, jūs labprātīgi parastāties uz šiem meliem.

Ar to es gribu sacīt, ka pēdējo divdesmit trīsdesmit gadu politiskie ieguvumi nebūt nav jānovērtē par augstu. Es apzinos, ka pats nekad neesmu pieredzējis padomju valsts dzīves īstenību, jo piedzimu tās sabrukuma brīdī, tomēr uzskatu, ka līdz ar to esmu brīvs no daudziem aizspriedumiem. Saprotams, nav viegli veidot objektīvu ainu. Nesen redzēju videoierakstu, kurā dažiem tagadējiem Latvijas parlamenta deputātiem tika jautāts par, kā izrādās, mulsiņošu parādību: kāpēc pēdējā laikā jaunā paaudze ir sākusi

interesēties par marksismu? Tad nu deputāti sāka aprakstīt padomju režīma šausmas, atgādinot klausītājiem, ka marksisms paredz ideoloģiskus ierobežojumus, garas rindas veikalos, neapmierinātas vajadzības pēc precēm un pakalpojumiem. Par spīti objektivitātes trūkumam, vēstījums bija skaidrs: jābūt neprātim, lai mūsdienās kļūtu par marksistu. Ikviens, kurš simpatizē Marksa idejām, vispār nesaprot lietas būtību, jo, lūk, viņš nav dzīvojis padomju iekārtā. Līdz ar to postsociālisma valstīs ir ārkārtīgi grūti realizēt kreisi politisku nostāju. Kad vien jūs lietojat tādus vārdus kā, teiksim, „kolektīvs” vai „solidaritāte”, kur nu vēl „sociālists”, tā jums nekavējoties draud briesmas tikt nodēvētam par tautas ienaidnieku vai krievu atbalstītāju. Citiem vārdiem sakot, kreisā spārna politiku Latvijā vienkārši neuztver nopietni. Protams, lielākajai daļai iedzīvotāju atmiņas par padomju režīmu vēl ir gana svaigas. Tomēr šis noteikti ir viens no lielākajiem izaicinājumiem, ar ko jāsaskaras jaunajai paaudzei: kā politiskajā diskursā atbrīvot vietu pozitīvai antikapitālistiskai ideoloģijai?

Tāpēc es gribētu īsi aplūkot trīs faktoros, kuri, manuprāt, ir atbilstoši tēmai par bezvarīgo varu un kuru analīze paver jaunu skatījumu uz iepriekš minētajiem jautājumiem: pirmkārt, atšķirību starp politisko runu un ekonomisko darbību kā būtiski svarīgu robežšķirtni starp pagātnes un tagadnes cīņām; otrkārt, ideju par tirgus totalitārismu, kurā mēs visi dzīvojam; un, treškārt, cerību dzirkstis, ko es dēvēju par „bezvarīgo ekonomiku”.

Kad Havels raksta par veikalnieku, kurš formalitātes dēļ ievieto skatlogā plakātu ar uzsaukumu *visu zemju proletārieši, savienojieties*, viņš problemātizē politiskās runas jēdzienu. No vienas puses, Havels pievērš uzmanību šī uzsaukuma bezjēdzīgam – veikalnieks to nedomā nopietni, viņš tikai pakļaujas nepieciešamībai ievērot noteiktas padomju sabiedriskās dzīves normas. Šādā aspektā politiskā runa tiek pārmēru ritualizēta un tādējādi top pašmērķīga, tai nav citas nozīmes kā vien formālā. Antropologs Aleksejs Jurčaks šo procesu dēvē par „hipernormalizāciju” (2006); viņš arī parāda, kā šāda pārmērīga formas uzsveršana ir motivējusi cilvēkus paust subversīvas nozīmes.<sup>1</sup> Šis aspekts ir nozīmīgs un vienlīdz lielā mērā attiecināms uz kapitālistisko darbības formu analīzi, par ko būs runa vēlāk. No otras puses, un tas ir vēl svarīgāk, Havels norāda uz politiskās runas ierobežojumiem. Publiski drīkst sacīt tikai noteiktas lietas, un tādējādi īstenojas padomiskā prāta kolonizācija. Tad nu šķiet, ka pēdējo trīsdesmit gadu lielā uzvara ir atļauja

veikalniekiem aplīmēt skatlogus ar uzrakstiem pēc sirds patikas. Publiskās runas ierobežojumi ir tapuši vaļīgāki. Kur tikmēr palikuši paši veikalnieki? Miesnieki, maiznieki, gastronomi, drēbnieki, kurpnieki ... tie visi mazpamazām ir kļuvuši par *izmirstošu sugu* un aizstāti ar milzu supermārketiem, kur cilvēciskā saskarsme transformējusies vienkāršās pārdevēja un pircēja attiecībās. Veikalnieki, *qua* pārdevēji, vairs netiek identificēti ar viņu pārdojamo preci, bet tiek uztverti kā bezpersoniski transakcijas starpnieki. Tas ir bijis tikai laika jautājums – dzīvu tirgotāju aizstāt ar pašapkalpošanās kases aparātu vai, piemēram, tādu jaunievedumu, ko *Amazon* izmanto Sietlā, kur, klientam atstājot veikalu, attiecīgā naudas summa tiek vienkārši noņemta no viņa kredītkartes. Agrāk tirgus bija vieta, kur ļaudis satikās, lai ne vien pirktu un pārdotu, bet arī veidotu personiskas attiecības, iesaistītos sarunās, apspriestos un strīdētos, tātad veiktu darbības ar visnotaļ politisku nozīmi. Kad jūs pēdējo reizi tirdzniecības vietā dzirdējāt sarunu ar kaut vai aptuveni politisku ievirzi? Veikalā vairs nav vietas politikai – nedz formālai, nedz neformālai – un te neatrast pat ne drusciņas no politiska diskursa. Tātad var pieņemt, ka situācija ir vēl ļaunāka nekā agrāk: formālisma un cenzūras vietā ir stājies pilnīgs tukšums.

Tas vien jau par kaut ko liecina, ka ir ārkārtīgi grūti skaidri definēt „politiskas runas” jēdzienu. Iztēlosimies situāciju, kurā lielveikali ir spiesti izkārt plakātus ar līdzīgiem lozungiem kā Havela tirgotājam. Ko tie vēstītu? „Uz priekšu, uz kapitālismu!”, „Visu varu uzņēmējiem!”. Izklausās absurdi. Kapitālisma propaganda neparedz šādus lozungus, taču tas nenozīmē, ka tam trūkst diskursīvā elementa. Galēji labējo spēku darbošanās publiskajā telpā norāda uz cīņām par esošajiem runas ierobežojumiem, turpretī visā pārējā politiskajā spektrā šai ziņā valda pilnīgs haoss. Lai gan nav viegli precīzi definēt politisko sfēru (un attiecīgi to, pret ko mums vajadzētu protestēt), tomēr var rasties maldīgs priekšstats, ka mūsu dzīves ekonomiskās dimensijas ir viegli fiksējamas. Faktiski, ekonomika ir mums visapkārt. Mūsu būtību, esības izjūtu nosaka mūsu vieta šai iztēlotajā valstībā, kas tiek dēvēta par „ekonomiku”, pat ja neviens īsti nezina, kā tā darbojas. Savādā kārtā, lai ekonomika darbotos, kā tā patlaban darbojas, ir izšķiroši svarīgi, lai neviens nezinātu, kas slēpjas *izrādes aizkulisēs*. Lūk, laikmetīgā maģija. Ekonomisti kaut ko buldurē par tirdzniecības bilanci, baņķieri pulcējas aiz slēgtām durvīm, lai parakstītu papīrus, kas sekmēs procentu likmju kāpumu, politiķi



gvelž tukšas frāzes par fiskālo politiku, bet tikmēr ierindas pilsoņi, vīrieši un sievietes, bezpalīdzīgi noraugās, kā pār viņu galvām savelkas tumši ekonomiskā negaisa mākoņi. Vienīgi *šamaņi* – tie, kuri apguvuši ekonomikas kursu *šamaņu universitātē*, – spēj saredzēt lietas otru pusi un pretendēt uz zināmu procesa pārvaldību. Tādējādi ir vērts atskatīties vēsturē un, līdzīgi daudziem citiem autoriem,<sup>2</sup> pavērot tos politiskos aspektus, kas „ekonomiku” vērtuši tik neaizskaramu. Nesenā vēsture ir uzjundījusi veselu revolūciju apziņā, tā nodrošinot „ekonomikas” dienišķu reprodukciju. Kaut ko no šī apvērsuma var samanīt Fuko rakstos<sup>3</sup> par biopolitikas dzimšanu pēc Otrā pasaules kara. Fuko parāda, ka, plašākā nozīmē, Rietumvācijas Valsts projekts (kas drīz tika atdarināts viscaur Eiropā) paredzēja radīt „uzņēmēju sabiedrību”, kurā pilsoņi apriori dod „zaļo gaismu” jebkādiem lēmumiem, kas vērsti uz ekonomiskās brīvības veicināšanu. Smita veikalnieku nācijas vietā mēs iegūstam uzņēmēju sabiedrību. Tomēr, ja arī ikviens var kļūt par veikalnieku, ne katrs spēj kļūt par uzņēmēju. Ne tāpēc, ka viņi nezinātu, kā to panākt, bet tāpēc, ka uzņēmumiem nepieciešams noligt darbaspēku un cilvēks nevar būt vienlaikus strādnieks un uzņēmējs. Šāds uzdevums vienkārši neiztur kantiskā imperatīva pārbaudi. Ar to es nedomāju, ka šis Valsts projekts ir centies radīt neiespējamo. Tas bija mēģinājums palīdzēt ikvienam *domāt* kā uzņēmējam. Šādas domāšanas ietvarā visa pasaule pārvēršas aktīvos vai pasīvos, risks un atbildība ir pilnībā individuāli jautājumi un politika kļūst tikai par lielākas vai mazākas ekonomiskās brīvības problēmu. Tieši šāds domāšanas veids ir ticis aktīvi sludināts postsociālisma valstīs, kur tā sekas ir daudz skarbākas nekā zemēs, kur tas dzima sākotnēji. Gauzām ērti sagadīties, ka ēnā palicis jautājums: „Ekonomisko brīvību – kam?”. Atbilde uz to nebūt nav tīkama: ekonomiskā brīvība – ārzemju investoriem un bankām.

Publiskajā telpā un publiskajā politikas diskursā cilvēka dzīves mērķis ir cieši sasaistīts ar valsts ekonomiskās izaugsmes mērķi, kas arī to nosaka, determinē. Šāda nostāja nesen ir tikusi plaši kritizēta.<sup>4</sup> Tikmēr izaugsmes imperatīva līdzinieks faktiski ir valsts parāds. Gluži tāpat kā ekonomiskās izaugsmes, arī valsts parāda koncepts ir kļuvis par pašsaprotamu fonu visām turpmākajām valsts rīcībām, kaut arī patiesībā nav ticis iekļauts publiskajā diskursā kā sabiedriskas diskusijas objekts (izņēmums ir diskusija par to, vai parādam būt lielākam vai mazākam, taču nekad ne – vai parādam vispār jābūt). Iespējams, klusēšanas cēlonis ir fakts, ka neviens skaidri nezina,

kā jādōmā par parādu, kā tas darbojas un kāda mērķa labad. Šī gan nav mūsu sarunas tēma, tomēr der atgādināt, ka jebkurš nacionālais parāds, kā jau izsenis norādījis Markss,<sup>5</sup> beigu beigās nozīmē cilvēka atsvešinātību no valsts. Citiem vārdiem sakot, par valsts pastāvēšanas mērķi kļūst parāda apkalpošana, kas savukārt noved pie priekšstata, ka pati valsts iespējamība ir cieši sasaistīta ar nacionālā parāda eksistenci. Jo kur gan citkārt valstij ņemt naudu? Esam jau piemirsuši, ka 1991. gadā Latvijai tikpat kā nebija ārējā parāda. Taču pie varas nāca neoliberālā kliķe, un vietējā kleptokrātija tai dedzīgi izpatika. Pēdējos divdesmit piecos gados Latvijas valdības ir darbojušās kā skandināvu banku un ārzemju investoru aizstāves, padarot valsti, izcilā ekonomista Maikla Hadsona vārdiem runājot, par neokoloniālā taupīguma izmēģinājuma projektu. Tātad faktiski vairs nav iespējams runāt par ekonomiku jēgpilni un politiski. Fukujamas „vēstures beigas” ir pienākušas, un mēs visi esam daļa no tām.

Tādējādi man, varbūt negaidīti, šķiet, ka tieši šajā jomā centrēsies un faktiski jau centrējas tagadējie cīņi. Ja paraugāties, pret ko tad protestēja vairums G20 aktivistu, tad konstatēsim, ka tas nebūt nebija vārda brīvības tiesību aizskārums (šīs tiesības viņiem šķiet pašsaprotamas). Viņi protestēja pret esošo ekonomisko struktūru jeb uzskatu par tādu ekonomiku, kurā dabiskā lietu kārtība paredz vispārīgus tirgus nosacījumus un no tiem izrietošu konkurenci un vardarbību. Kam gan vēl patiesāk kā viņu ausīm skanētu Havela vārdi: „Tādējādi ideoloģijas primārā aizbildnieciskā funkcija ir apgādāt ļaudis – gan posttotalitārās sistēmas upurus, gan tās pilārus – ar ilūziju, ka sistēma ir harmoniskā saskaņā ar cilvēcisko lietu kārtību un Visuma kārtību.” Patiesi, lasot Havela eseju, mani pārsteidza, cik neticami aktuālas joprojām ir viņa atziņas, ja Ienaidnieka lomā iztēlojamies ne vairs Partiju, bet Kapitālistisko Tirgu. Šis ienaidnieks ir pat vēl nemanāmāks, vēl grūtāk saredzams, tāpēc jo lēģitīmāk ir runāt par *tirgus totalitārismu*, kurā mēs visi dzīvojam. Akadēmiskajā vidē šis nav bieži lietots jēdziens – par spīti tam, ka tā vajadzētu būt. Antropoloģe Annelīza Railsa (*Annelise Riles*) to izmanto, lai raksturotu veidu, kā ASV valdība faktiski ir kļuvusi par investoru, gluži tāpat kā jebkurš cits investors, kura panākumu mērs ir viņa ieguldījumu kvalitāte.<sup>6</sup> Citviet šis jēdziens lietots, lai apzīmētu tādu visu interešu pakārtojumu finansistu un korporatīvistu<sup>7</sup> šķirai, kura iznākumā tiek īstenota milzu kontrole pār visām dzīves jomām. Taču man šķiet, ka tirgus

totalitārismam ir vēl kāds – pat vēl destruktīvāks – aspekts. Tas ir padarījis *nerunājamus* nozīmīgus mūsu dzīves elementus. Tam nav nepieciešama VDK, lai nodrošinātu sabiedrisko kārtību. VDK ir tik dziļi internalizēta, ka mēs pat nespējam atpazīt tās policejisko varu. Līdzīgas atskārsmes ir jaušamas Fuko<sup>8</sup> konceptā par panoptikonismu un subjekta pašregulāciju un de Angelisa<sup>9</sup> idejā par tirgu kā cietumu. Tikmēr šeit tas nostājas mūsu acu priekšā visā savā neredzamajā godībā kā apdullinoši mēma klusēšana.

Vēl vairāk, pat milzīgais finanšu krahs pirms desmit gadiem (visauglīgāka augsne jebkurai revolūcijai) nespēja būtiski mainīt pastāvošās politiskās ekonomiskās struktūras. Raugoties uz Trampu, varētu sacīt, ka ir kļuvis pat vēl ļaunāk. Rādās, ka neviens nespēj uzdot jautājumus, kā mēs varētu citādi organizēt savu kolektīvo saimniecisko dzīvi; var pieņemt, ka Austrumeiropā klusēšanas iemesls ir bailes no atgriešanās padomju stila sociālismā, tomēr es nespēju saprast, kā tas var būt, ka neviens nevēlas redzēt un atzīt, ka, bēgot no viena veida totalitārisma, mēs ieskrienam ķētnās otram. Jā, tagad mums ir vārda brīvība un mēs varam runāt gandrīz visu, kas ienāk prātā, taču problēma ir tā, ka mūsu apziņā valda dziļš iztēles trūkums. Kopš Liotārs 1979. gadā publicēja savu grāmatu par postmodernismu, kļuvis arvien modīgāk runāt par lielo naratīvu zudumu un neticību nekam „meta-“, taču šis diskurss ir izvērties tikai jaunā viltībā. Kamēr publika koncentrēja politisko enerģiju cīņai pret vīrietības, baltās rases un hetero-normālības varu, tikmēr kapitāla vara tapa vēl nemanāmāka un nostabilizējās kā viens no autoritatīvākajiem metanaratīviem, kas jebkad iemājojis uz šīs planētas. Cēloņus, kāpēc tā notika konkrētajā brīdī, iespējams, vislabāk analizējis izcilais sociologs Džovanni Aridži,<sup>10</sup> kurš norāda uz ciklisko vēsturisko pāreju no materiālās uz finanšu ekspansiju. Tomēr šā raksta ietvaros pietiek norādīt, ka pēdējo divdesmit trīsdesmit gadu laikā postsociālisma valstīs, tādās kā Latvija, cilvēku iztēle ir lielākoties konsekventi novirzīta no publisko resursu bagātināšanas uz individuālas gaumes sfēru. No vienas puses, mazā valsts Latvija no jauna parādījās uz pasaules skatuves arvien pieaugošās fragmentācijas stāvoklī, zaudējusi vienvienīgo patiesību, kam loģiski būtu jāparedz nākotnes iespējamību bagātība. No otras puses, šķiet, ka fragmentācijas nav bijis vispār un valsts nākotne tika noteikta tai pašā dienā, kad tā it kā atguva neatkarību, un šī nākotne nav varējusi būt vēl bēdīgāka. Kas attiecas uz šodienu, mēs esam pilnībā iestiguši utopiskajā solījumā par tirgus efektivitāti, kas radīs

taisnīgumu pasaulē, un neoliberalisma ideologi sildās pārpilnības saulītē, kamēr piektdaļa Latvijas iedzīvotāju slīgst pastāvīgā trūkumā. Šajā valstī *dzīvot patiesībā* ne vienam vien nozīmē dzīvot bez pārtikas. Kā mēdzu sacīt ikvienam, ar kuru diskutēju par šo tēmu, jebkuras ideoloģijas lielākā intelektuālā uzvara ir radīt ilūziju, ka citas alternatīvas nav iespējamās. Un tieši tagad mēs visi esam šādas ilūzijas varā.

Es gan ne tuvu neesmu pesimists un man ir lielas cerības uz nākotni. Nevēlos lietot vārdu „bezvarīgs”, lai raksturotu cilvēkus, kuri īsteno lieliskus projektus un, varbūt pašiem nezinot, met izaicinājumu kapitālisma vērtību prakses pamatpremisām un paradigmām. Taču, manuprāt, raugoties pēc zīmēm, kas tā vai citādi varētu liecināt par revolucionāras ekonomiskas prakses pastāvēšanu, mēs, visticamāk, tās atrastu starp ļaudīm, kuri paši nekad neiedomātos uztvert savu darbību kā politisku rīcību, kur nu vēl tādu, kas apdraud pastāvošās elites. Kā Havelis norāda esejas pēdējās lappusēs, *jaunā* sēkla dīgst un sakņojas *vecā* zemē; šāda esejas gara kvintesence var šķist dziļdomīgs anarhistisks sentiments, tomēr paliek neatbildēti divi jautājumi: pirmkārt, kā mēs teoretizējam šo *jauno*?; un, otrkārt, kur tieši tas rodams? Tāpēc gribu piedāvāt dažas iespējas, kā domāt par šīm lietām.

Visupirms, mums, pētniekiem, kuri strādā sociālo, politisko un arī dažādu citu zinātņu jomās, vajag daudz vairāk nodarboties ar ekonomikas jautājumiem. Tā vairs nav specifiska joma, kas piederīga tikai un vienīgi ļaudīm, kuri dēvējas par ekonomistiem. Faktiski var gadīties, ka viņi ir pēdējie, kam uzticēties. Viņi operē ar zināmu skaitu premisu, kas, labākajā gadījumā, ir apšaubāmas: ideju par neierobežotām vajadzībām, resursu nepietiekamības skarbo īstenību, ekonomikas mērķi nemitīgi ražot preces un pakalpojumus, pieprasījuma un piedāvājuma attiecību likumsakarībām utt.; tie visi ir mākslīgi nojēgumi, kas lietojami tikai tādā vidē, kuras esība tiek uzturēta, atkal un atkal atkārtojot šos nojēgumus. Tā ir dziļi nehumāna ekonomika, kurā virsroku gūst kvantitatīvie rādītāji un mistiskiem ekonometriskiem vienādojumiem ir lielāka ietekme nekā saprātīgam, intuīcijā balstītam viedoklim, ka varbūt nevajadzētu pieņemt lēmumus, kuru rezultātā cilvēki nonāk nedrošības situācijā. Vairāki iedvesmojoši autori, piemēram, Keita Reverta (*Kate Raworth*) ne tikai iekļauj esošās ekonomikas maksimas to vēsturiskajā kontekstā, bet arī cenšas iedibināt jaunu pamatu ekonomikas svaigam teorētiskam diskursam. Pienācis laiks pārvērtēt domu, ka ekonomikas pasaule

pulsē vienā ritmā ar fizikas likumu pasauli – pirmkārt, tāpēc, ka tam nav nekāda apstiprinājuma, un, otrkārt, tāpēc, ka fizikas likumi tāpat top arvien apšaubīti.

Tomēr, ja reiz ekonomika nav zinātne par preču un pakalpojumu ražošanu, tad kas ir tās interešu objekts? Šis ir, iespējams, vienīgais nozīmīgais jautājums, ko nekad neuzdod nedz politiķi, nedz ekonomisti – galvenokārt tāpēc, ka viņu prātam tas nav pietiekami tehnisks. Šeit, Rīgā, mani aicināja runāt dažās apspriedēs, ko rīkoja politiski grupējumi, kuri vēlējās piedalīties gaidāmajās vēlēšanās, un, kolīdz es pieminēju idejas, kuru īstenošana varētu jūtami uzlabot dzīvi tautai, tā atbilde parasti grozījās ap domu par cilvēcisko vērtību atgūšanu. Šis vispārēja cilvēcīguma un solidaritātes zudums ir pārsteidzošs un dziļi jūtams. Tad nu šie politiskie grupējumi novieto „cilvēku” savu domu un aktivitāšu centrā, pat ja tiem nav skaidras izpratnes par šādas nostājas praktisku nozīmi. Tas zīmīgi sabalsojas ar neseniem pētījumiem ekonomiskajā antropoloģijā. Deivids Grēbers, attīstot dažas Marksa idejas, argumentē, ka cilvēka ekonomiskās darbības patiesais mērķis ir cilvēka – nevis lietu – ražošana. Kolīdz konceptu par fizisko lietu ražošanu mēs teorētiski pakārtojam attiecībā pret uzskatu, ka šīs lietas galu galā izmanto cilvēki un tāpēc tās piedalās cilvēka radīšanā, tā mums paveras jauni skatpunkti. Piemēram, var secināt, ka, gādājot par ārzemju investoru un banku labklājību, Valsts īstenotā juridiskā režīma mērķis ir cilvēku pakļaušana noteikta veida disciplīnām, kas strukturē visu dzīves ciklu un veicina prekariāta ētiku, depolitizētu rīcību un sociālo attiecību atsvešinātību. Vai, vēl ļaunāk, vispārējas biznesa aktivitātes, kuru pamatā ir parāda apkalpošana, rada nožēlojamus ļautiņus bez ģimenes, draugiem un iespējas nopelnīt iztiku.

Patlaban es pētu sociālos uzņēmumus Latvijā, un to darbība strikti aplicina šā uzskata pamatotību. Vairums sociālo uzņēmumu pārdod preces ne vienkārši peļņas dēļ, bet tāpēc, lai gūtu līdzekļus darbam ar cilvēkiem, kuri ir izslēgti no tirgus plūsmām un tādējādi pieredz arī sociālo atstumtību. Manā skatījumā, šie uzņēmumi ir viens no šā brīža galvenajiem politiskajiem aktoriem. Tie joprojām var būt ļoti atkarīgi no tirgus struktūrām un reproducēt tās, tomēr to darbība ir vērsta uz mērķiem, ko tirgus nekad neatalgo – vēlmi rūpēties par citiem, sniegt palīdzību, veidot sociālas attiecības ar cilvēkiem, no kuriem nav nekāda labuma tirgus totalitārisma sistēmā. Tās ir mazas, uz aprūpi vērstas kopienas, kuru galvenā ekonomiskā darbība

ir skaidri orientēta uz noteikta veida cilvēka radīšanu un kuras izmanto uzņēmējdarbības formu nevis maksimālas peļņas gūšanai, bet lai piešķirtu nozīmi dzīvei, kas daudziem šķiet tukša un bezjēdzīga. Teorētiski – sociālo uzņēmēju darbībai vajadzētu būt skandalozai, jo viņi rupji pārkāpj noteikumus, kas definē neierobežotu vajadzību un fundamentālas nepietiekamības maksimas: viņi pelna pietiekami, lai turpinātu savu darbību, nevis gana daudz, lai nebūtu vajadzības turpināt strādāt. Tajā pašā laikā sociāli marginalizētās aktivitātēs iesaistītie cilvēki apliecina, ka labbūtības gūšanai nav nepieciešama „integrācija” kaut kādā abstraktā „sabiedrībā”. Gluži pretēji, ceļš uz labbūti bieži ved caur aktuālu iesaistīšanos heterogēnās kopienās, kas sniedz iespēju gūt draugus un ienaidniekus, beigu beigās padarot dzīvi jēgpilnu. Tomēr vēl interesantāks ir pieņēmums, ka šāda veida uzņēmumi ir kapitālistiska hipernormalitāte. Arvien biežāk tiek uzskatīts par pašsaprotamu, ka cilvēkam, kurš vēlas īstenot kādas pārmaiņas, ieteicams izvēlēties tieši uzņēmējdarbības formātu. Gluži tāpat kā padomju režīms paļāvās uz diskursīviem lozungiem, lai propagandētu savas patiesības, tā arī kapitālistiska juridiskais režīms izstrādā legālas formas uzņēmuma idejas īstenošanai. To savulaik jau paredzēja Fuko koncepts par „uzņēmējdarbības sabiedrību”. Gluži tāpat kā Jurčaka pieminētie krievu mākslinieki, izmantojot formas pārmērību, spēja paust subversīvu vēstījumu, tā, manā ieskatā, arī sociālo uzņēmēju darbība daudzviet Austrumeiropā var būt zīme, kas norāda uz vispārpieņemtajā uzņēmuma formā īstenotu subversīvu rīcību.

Nākamais svarīgais jautājums būtu par to, kā palīdzēt šīm kopienām sākt domāt politiski, ieviest to dzīvē politikas elementu, lai tādējādi iegrozotu tirgus totalitārismu, kurā mēs visi piedalāmies.

- 1 Boyer, Dominic and Yurchak, Alexei. „American Stioab: Or, What Late-Socialist Aesthetics of Parody Reveal about Contemporary Political Culture in the West.” *Cultural Anthropology* 25, Nr. 2, 2010, pp. 179–221.
- 2 Gibson-Graham J. K. *A Postcapitalist Politics*. University of Minnesota Press, 2006; Graeber D. *Debt: The First 5000 Years*. Melville House, 2012; Mitchell T. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. University of California Press, 2002. Mitchell T. Rethinking economy. *Geoforum*, 39 (3), 2006, pp. 1116–1121.
- 3 Foucault M. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978/79*. Palgrave Macmillan, 2008.

- 4 Raworth K. Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st Century Economist. Chelsea Green Publishing, 2017.
- 5 Marx K. (1867) Capital. Critique of Political Economy. Reprint, Wordsworth Editions Limited, 2013.
- 6 <https://blogs.cornell.edu/collateralalknowledge/2012/10/02/market-totalitarianism/>
- 7 <https://www.consumertrap.com/2007/09/market-totalitarianism/>
- 8 Foucault M. Discipline and punish: The birth of the Prison. Vintage Books, 1977.
- 9 De Angelis M. The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital. Pluto Press, 2006.
- 10 Arrighi G. The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times. Verso, 1994.





Anne Sauka

## Bezvarīgo varas prakses

Šķiet, ka vārdu savienojums „bezvarīgo vara”, kas šeit patapināts no Vāclava Havela esejas ar tādu pašu nosaukumu,<sup>1</sup> mūsdienās – līdztiesības un apspiesto sabiedrības grupu emancipēšanās laikmetā, varētu būt aktuāls, taču vienlaikus šī koncepta aktualitāte, iespējams, aizmiglo tā patieso neskaidrību, radot ilūziju, ka saprotam, kas ar to tiek domāts un kā to vajadzētu uztvert.

Varētu, protams, arī diskutēt par to, ko vispār saprotam ar jēdzienu „bezvarīgo vara”, taču, ja atkāpjamiem no šāda pārāk plaša un līdz ar to bezmērķīga uzdevuma, kļūst skaidrs, ka arī viena, principā skaidra „bezvarīguma” un „varas” izpratne, kas balstīta šo jēdzienu ikdienas valodas lietojumā un „bezvarīgo varas” koncepta nozīmē Vāclava Havela esejā, paver vesela ģenealoģiska pētījuma iespējas attiecībā uz bezvarīgo varas praktisko īstenošanos.

Proti, ar jēdzienu „bezvarīgie” šeit apzīmējam marginalizētu sabiedrības grupu, kam nepieder politiskā vai vairākuma vara, savukārt ar jēdzienu „vara” – jebkuru spēju ietekmēt un/vai pārvaldīt kādu cilvēku grupu vai procesus. Tādējādi ar jēdzienu „bezvarīgo vara” šajā rakstā saprotam šo sabiedrības grupu realizētas varas prakses jeb apspiestu sabiedrības grupu spēju īstenot savu pašvaru un/vai mainīt sabiedrības attieksmi savas līdztiesības virzienā.

Sākotnēji intuitīvi šķiet, ka šāda bezvarīgo vara ir ekskluzīvi morāla un pozitīvi vērtējama parādība, un kā tādu to varētu interpretēt, skatot situācijas un notikumus atsevišķi kā nošķirtas parādības, taču praksē aizvien atklāsies neskaitāmi, šķietami pretrunīgi piemēri, kur „bezvarīgie” vēsturiski pārvērtušies par vardarbīgiem, tirāniskiem valdniekiem, vai, gluži otrādi, „bezvarīgie” īstenojot pašvaru, pierādījuši cilvēcības uzvaru pār režīmu. Vara taču nekad nav tikai atsevišķs akts, bet gan process, kurā iesaistīti vairāki

spēlētāji jeb aktori, tāpēc saprotams, ka it kā bezvarīgo īstenotā vara drīz var pārtapt nu jau valdošās grupas *varas darbos*, kurus motivēt var tiklab *varēšana* kā *varaskāre*.

Arī dažādiem politiskiem uzskatiem piemīt atšķirīga attieksme pret noteiktiem bezvarīgo varas veidiem – piemēram, sociālie demokrāti noteikti atbalstīs marginalizēto sabiedrības grupu iesaistīšanu reālās varas procesos, savukārt labējie spēki uzsvērs iespēju, ka marginalizēto grupu vara nav vairākuma interesēs.

Kā gan tik atšķirīgs viedoklis var būt par parādībām, ko it kā apzīmējam ar šo vienu jēdzienu? Un vai kāds no viedokļiem ir pareizais? Jau iepriekš pieminēju, ka šeit runa nevarētu būt par atšķirīgām paša jēdziena „bezvarīgo vara” izpratnēm – drīzāk ir skaidrs, ka katras „bezvarīgo” grupas veidošanās vēsture un apstākļi ir tie, kas nosaka to varas īstenošanas veidu, tāpēc runa būs par dažādām bezvarīgo varas praksēm, kuras atklājas ģenealogiskā šo parādību tvērumā.

Tīri empīriskais aplūkojums šeit nekad nebūs pilnīgs, ņemot vērā, ka 1) dažādām sabiedrības grupām, šķiet, ir pat diametrāli pretējs viedoklis par dažādām bezvarīgo varas praksēm, brīžiem pat neatpazīstot, ka divas varbūt atšķirīgas parādības abas var būt bezvarīgo varas paveidi; un 2) ļoti dažādos vēsturiskos apstākļus, kuros ir veidojusies kāda bezvarīgo grupa vai kāds bezvarīgais indivīds un tā realizētā varas prakse. Līdz ar to jāmeklē konceptuāls risinājums, kas ļautu vismaz daļēji vispārināt vai atšķirt bezvarīgo varas realizācijas veidus – t.i., bezvarīgo varas prakses, kas, kā jau minēju, ir reālais bezvarīgo varas nošķiruma pamats.

Īsi sakot – ģenealogiskā griezumā gan praktiskā, gan tīri teorētiskā skatījumā atklājas dažādas „bezvarīgo varas” īstenošanās šķautnes, kas saistītas nevis ar bezvarīgo varas jēdziena dažādām izpratnēm, bet arī šīs varas pielietojuma veidiem jeb bezvarīgo varas praksēm. Tādējādi, lai ģenealogiski aplūkotu bezvarīgo varu, nepieciešams nošķirt dažādas bezvarīgo varas prakses, kādās bezvarīgo vara izpaužas, atkarībā no to veidojošiem faktoriem. Šķiet, ka tāds aplūkojums ļauj parādīt, ka bezvarīgo vara nav viennozīmīgi pozitīva vai negatīva parādība un ka daudz svarīgāki ir to veidojošie apstākļi.

To praktiskās (reālās, empīriskās) atšķirības, protams, nav iespējams izsmelt, taču būtiskas, manuprāt, ir konceptuālās atšķirības, kuras var iezīmēt, veidojot bezvarīgo varas prakšu iedalījumu, kas ļautu orientēties turpmākos

genealoģiskos *izmeklējumos*, kuru mērķis būtu, piemēram, atšķirt bezvarīgo varas pamatiezīmes postpadomju telpā un Rietumu demokrātijas apstākļos.

Ļaujoties brīvām asociācijām, kļūst skaidrs, ka pat tikai valodiski<sup>2</sup> jēdziens „bezvarīgo vara” slēpj ļoti pretrunīgu nozīmi (neņemot vērā to, ka pats tas ir oksimorons), un šī nozīme lielā mērā ļauj izšķirt veidus, kādos bezvarīgo vara tiek īstenota pasaulē. Proti, „bezvarīgais” saistās ar „nevarīgo” vai „nespējīgo”, taču arī ar to, kam varēšana vienkārši ir liegta. Tātad nespējīgs un nevarīgs var kļūt divos dažādos veidos – vai nu kā tāds, kam ir *liegts* varēt, vai kā tāds, kas *nav spējīgs* varēt. Šie abi bieži arī sajaucas un pāraug viens otrā, tātad arī bezvarīgo varas īstās atšķirības slēpjas to prakšu ģenealoģijā, nevis pašu bezvarīgo nošķīrumā, jo viena un tā pati apspiestas vai marginalizētas sabiedrības grupa savu varu dažādās situācijās var īstenot pilnīgi atšķirīgi.

Šādas valodspēles, protams, izsmēloši neko neizskaidro un noder vienīgi par apceres sākumpunktu, tāpēc par iedalījuma pamatu izvēlējos plašāku teorētisku iedalījumu, uz kuru esmu atsaukusies arī citos ģenealoģiskas ievirzes pārspriedumos.

Tātad, lai izšķirtu bezvarīgo varas prakses un izveidotu to iedalījumu, kas savukārt varētu kalpot par atskaites rāmi reālu bezvarīgo varas lietojumu izvērtēšanā, es savā aplūkojumā balstos galvenokārt uz F. V. Ničes „vergu” morāles izpratni, kuru viņš visplašāk izklāstījis darbā „Par morāles ciltsrakstiem”,<sup>3</sup> un Žila Delēza Ničes varas izpratnes interpretāciju darbā „Niče un filosofija”,<sup>4</sup> kur viņš analizē negatīvā, reaktīvā, pasīvā un aktīvā nihilisma struktūras.

Riskējot izklausīties hēgeliski,<sup>5</sup> vispirms gribu uzsvērt, ka Ničes varas izpratne šeit ir īpaši noderīga tāpēc, ka viņa aplūkojumā vara atklājas kā savstarpēji saistītu un nosacīti likumsakarīgu procesu virkne, uz kuru tātad attiecināma ģenealoģiska analīze. T. i., ģenealoģisks tvērums nemeklē vienu to tālo pirmcēloni, bet gan *aizsākumus*, aplūkojot procesus kā savstarpēji saistītu, bet ne deterministisku kopsakarību summu. Šī vārda ierastā nozīmē „ģenealoģija” ir „vēstures palīgozare, kas pētī radurakstus” vai (bioloģijā) „ziņu kopums par (dzīvnieku vai augu) īpatņa vai īpatņu grupas izcelšanos”.<sup>6</sup> Tātad tā ir mācība par izcelšanos, un ir skaidrs, ka, lai arī cilvēks ir savas izcelsmes *galaprodukts*, šo viņa izcelsmi jeb ģenealoģiju nav iespējams izsmēloši atsegt tā, lai atklātu konkrētā cilvēka izveidošanās procesu un izcelsmes avotus, jo viena cilvēka izveidošanās ir neskaitāmu, pagātnē raugoties, – aizvien

sarežģītāku laika līniju krustpunkts, taču ģenealoģiskā izpēte ļauj izsekot *dažiem* šo cilvēku veidojošiem aizsākumiem un parādīt to komplicētību, kas ir kāda indivīda rašanās pamatā.

Līdzīgi ir arī filosofijā – ģenealoģiska analīze vērš uzmanību uz katras atsevišķas parādības komplicēto pagātņi, kas neļauj šai parādībai iezīmēt līneāru veidošanās vēsturi un meklēt izsmēļošus rašanās iemeslus, bet, līdzīgi kā radurakstos, ļauj iezīmēt tās veidošanās aizsākumu līnijas.<sup>7</sup> Proti, Nīčes darbā „Par morāles ciltsrakstiem” varas struktūras – plašākā nozīmē – atklājas kā savstarpēji likumsakarīgi saistītas.<sup>8</sup> Atšķirībā no Hēgeļa u.c. ideālistiem, viņš gan nemeklē vienu pirmcēloni vai mērķi jeb, īsāk sakot, vienu vienīgu vadlīniju, kas determinētu vēsturiskos varas procesus, un tā vietā piedāvā raudzīšanos no visām iespējamām perspektīvām, taču viņa aplūkojumā vienojoša ir tendence reaktīviem varas spēkiem nomainīt negatīvos (valdošos), pašiem pārtopot par metafizisku mutāciju jeb ‘iesalstot’ kā nākamām negatīvā nihilisma struktūrām.<sup>9</sup> T.i., viena no Nīčes vadlīnijām ir parādīt, ka liela daļa valdošo spēku veidojas no „bezvarīgo varas” prakšu īstenošanās un pārtašanās valdošajā varā. Šķiet, katra negatīvā nihilisma struktūra reiz bijusi reaktīva un izaugusi no daudzu vienlaicīga aizvainojuma, sāpēm, sīkstas izdzīvotgribas un tam sekojošās bezvarīgo varas izvirduma. Piemēram, sava laika sabiedrībā Frīdrihs Nīče kā negatīvo (valdošo) nihilismu saskata kristīgo baznīcu, savukārt Dieva nogalināšana ir reaktīvo spēku uzvara, taču pati kristietība arī sākotnēji ir izaugusi kā reaktīva spēka uzvara (iespējams, valdošās varas stagnācijas/negatīvā nihilisma dēļ).<sup>10</sup> Zīls Delēzs darbā „Nīče un filosofija”, lai aprakstītu Nīčes varas procesu izpratnē, iedala četrus nihilisma jeb nolieguma paveidus – negatīvo, reaktīvo, pasīvo un aktīvo nihilismu un saka: „... stāsts vienalga vedina pie tā paša secinājuma: negatīvo nihilismu aizstāj reaktīvais nihilisms, reaktīvais nihilisms noved pie pasīvā nihilisma. No Dieva līdz Dieva slepkavam, no Dieva slepkavas līdz pēdējam cilvēkam.”<sup>11</sup> Šajā citātā iekapsulēto Nīčes interpretācijas kopsavilkumu un nihilisma paveidu nošķīrumu šeit izmantoju kā pamatu bezvarīgo varas prakšu iedalījumam.<sup>12</sup>

Pārceļot šos jēdzienus „bezvarīgo varas” tematikas kontekstā, var izšķirt vismaz divus bezvarīgo varas veidus. Viens no tiem tieši izriet no valdošā varas diskursa jeb valdošās negatīvā nihilisma struktūras. Piemēram, ja kāds totalitārs režīms ir fiksējies un iesaldējies kā „metafiziska mutācija”, tādējādi zaudējot savu sākotnēji reaktīvo raksturu un iegūstot tukšu, paškustīgu, bet

bezmērķīgu formu jeb to, ko Vāclavs Havels savā esejā „Bezvarīgo vara”<sup>13</sup> nosauc par „posttotalitāro” režīmu, tad to var nosaukt par negatīvi nihilistisku jeb vienkāršāk – negatīvi noliedzību. Nīčes filosofijā tā ir visa „nē” teikšana dzīvei, taču tā ir tukša un atsvešināta struktūra, kuras vērtības ir fiksētas un iesaldētas, īstenojušas vai drīzāk – izsmēlušas sevi dzenošo reaktīvo spēku, un tāpēc tās pastāvēšanai nepieciešamas noliedzošās, paš-reaktīvās plūsmas, kuras kā zemūdens straume turpina barot valdošo varu. Ilgstoši vairojot šīs reaktīvās plūsmas, tās savienojas bangojošā straumē un aprij režīmu, kas ilgstoši tās apspiedis un izmantojis. Tā ir viena no formām, kurā izpaužas bezvarīgo vara – reaktīvais nihilisms jeb vergu morāle.

Otru bezvarīgo varas izpausmi var saistīt ar aktīvo nihilismu – vai drīzāk – aktīvo nolieguma formu. Tā ir bezvarīgo vara stāvēt pāri, neiesaistīties varas diskursā, nevis izdzīstot pasīvajā nihilismā un **nevarā**, bet gan īstenojot **pašvaru** un pašvarēšanu ārpus un pāri varai, tādējādi pavisam atņemot valdošajam varas diskursam tam piemītošo spēku.

Šķiet, biežāk sastopama tomēr ir pirmā, reaktīvā nihilisma bezvarīgo varas forma. Tā ir biežāka apspiesto sacelšanās forma, jo to paredz valdošā diskursa dabiska turpināšanās tā pretmetā. Mišels Fuko, komentējot seksualitātes diskursa veidošanos „Seksualitātes vēsturē I. Zinātgrība”,<sup>14</sup> veiksmīgi parāda, ka šķietams diskursa apvērsums var patiesībā būt tā turpinājums, ja vien saglabājas tie paši varas mehānismi un struktūras, kam tiek piešķirts jauns saturs un saukļi. Tā, viņaprāt, seksuālā revolūcija ir likumsakarīgs 19. gadsimta seksualitātes apspiešanas diskursa turpinājums. Līdzīgi negatīvā nihilisma apvērsums reaktīvajā nenodrošina patiesu diskursu maiņu, ja nemainās varas mehānisms.

Iepriekš teiktajā izkristalizējas vismaz četras bezvarīgo varas formas. Di-vas no tām patiesībā ir nevarības formas, proti, neproduktīvas:

- 1) **Negatīvā bezvarīgo vara** jeb negatīvā nihilisma diskursa „barošana” ar cinisma un auksta aprēķina neticīgumu un „nē” teikšanu dzīvei, ko Ē. Fromms nosauc par nekrofilo tendenci.<sup>15</sup>

Tā ir arī sīkmanīgā bauda, ko no apspiedošās varas mehānismu izmantošanas gūst zemu varas struktūrā stāvošie (kā PSRS bodnieki, nikni sētnieki un citi tikpat nevarīgi vardarbji).

- 2) **Bezvarīgo ne-vara** jeb pasīvā nihilisma iestāšanās laikā pēc negatīvā nihilisma struktūras sabrukšanas.

Tā rodas no nespējas sadziedēt varas diskursa atstātās pēdas tautas vai miesas atmiņā un no nespējas iekļauties jaunajos apstākļos, kur jādzīvo jaunās kopienu formās. Šķiet, pasīvais nihilisms pārņēmis, piemēram, tos, kas dzīvo sentimentālās atmiņās par kādu totalitāro režīmu, vai jebkuru, kurš atsakās uzņemties atbildību par sabiedrības veidošanu nākotnē, piemēram, norakstot Eiropu kā „neglābjamu” un Vakarzemi kā norietējušu.

Otras divas bezvarīgo varas formas ir produktīvas savā tendencē:

- 3) **Reaktīvā bezvarīgo vara** kā valdošās varas diskursa jauns turpinājums diskursa apvērsumā, kas individuālā līmenī izpaužas arī kā traumētas, sāpinātas apziņas izdzīvošanas ceļš un tādējādi ir nepatīkama, bet tomēr neizbēgama un nepieciešama varas forma, kas ikvienam no mums ir nepieciešama, lai izdzīvotu nepatīkamos un apspiedošos apstākļos, un
- 4) **Aktīvā bezvarīgo pašvara** jeb **pašpārvarējums**, kas pozitīvā gadījumā seko reaktīvajai tendencei kā dziedināšanās pēc gūtas traumas un sabiedriskā līmenī izpaustos kā valdošā varas diskursa atcēlums jeb pilnīga varas spēles noteikumu maiņa.

Abas pēdējās ir disidentās bezvarīgo varas formas, kas piesaka pārmaiņas varas struktūrā. Tātad bezvarīgo vara, ja tā nav produktīva pašvara, bieži ir reaktīva un turpina nihilisma „iečšanos” sabiedrībā jaunā formā. Par šo parādību var runāt dažādos līmeņos gan psihoanalītiski, gan sociālfilosofiski un tā aptver dažādas dzīves un sabiedrības jomas, sākot ar indivīda līmeni un jautājumiem par pašapspiešanas mehānismiem jeb šīm četrām (noliedzošo, reaktīvo, izdziestošo un aktīvo) tendenci katrā no mums, pēc tam attiecību līmenī, runājot par upura varu vardarbīgās situācijās un miesas atmiņu (gan ģenealoģiskā, gan indivīda attīstības līmenī) eksistenciālā un vēl plašāk, runājot par tautas atmiņu vai miesas vēsturiskumu, sabiedriskās analīzes līmenī.

Taču, kā jau iepriekš minēju, šeit mans nolūks ir demonstrēt tikai bezvarīgo varas konceptuālo iedalījumu, tāpēc atturos no plašākas bezvarīgo varas prakšu apspriešanas citos analīzes līmeņos un iezīmēju tikai dažus vērojumus par abu produktīvo bezvarīgo varas prakšu izpaušmēm.

Proti, jāatzīmē, ka reaktīvā nihilisma bezvarīgo vara, atšķirībā no aktīvās bezvarīgo pašvaras, likumsakarīgi izriet no apspiedošā mehānisma, turklāt reaktīvā nihilisma bezvarīgo vara, atšķirībā no aktīvās pašvaras, ir nepieciešama un neatsavināma, gandrīz vai organisma aizsargreakcija.

Var teikt, ka reaktīvā nihilisma bezvarīgo varu, šķiet, vislabāk ilustrē teiciens „kas mani nenogalina, dara mani stiprāku” – stiprāku sīkstuma un pieredzes nozīmē. Tomēr pārgriezta un sašūta miesa nekad vairs nav kā jauna, un arī reaktīvā tendence tās patiesā vājuma dēļ viegli var novest pie jauna negatīvā nihilisma un varas uzurpēšanas.

Aktīvā pašnoteikšanās un pašvara savukārt nav ne likumsakarīgi izrietoša (determinēta), ne nepieciešama, bet gan brīva, indeterminēta pašnoteikšanās, kuru gan var ierosināt, bet ne iepriekš noteikt gūtā trauma un vardarbības pārdzīvojums un kas ir **nepieciešama** jebkurai attīstībai.

Proti, reaktīvās, sīkstās izdzīvošanas tendences līdzsvarošanai, ikvienā organismā un sabiedrībā tā veselīgai attīstībai ir vajadzīga aktīvā varas nolieguma tendence, kura, kā mūžīgā „jā” teikšana dzīvei, neļautu statistiski ieperināties ne reaktīvām, ne negatīvām tendencēm. Taču no iepriekš teiktā ir arī skaidrs, ka iepretim negatīvajam, reaktīvajam un pasīvajam nihilismam bezvarīgo vara, kas parādās kā pašpārvarējums, un galu galā **brīva pašvara** noteikti pieprasa dziļi personisku traumatiskās pieredzes pārstrādi un pašnoteikšanos, kas ir sarežģīta pat privātā līmenī un neparādās kā likumsakarīga valdošā diskursa daļa (lai gan kā tendence var būt tā iedvesmota vai atmodināta).

Bet kā to panākt? Šķiet, vienu iespējamo attīstības ceļu esējā „Bezvarīgo vara” jau norāda Vāclavs Havelis. Proti, viņš runā par „eksistenciālo revolūciju”. Vai tāda pēc PSRS sabrukuma vai Latvijas iestāšanās Eiropas Savienībā ir notikusi? Šķiet, ka ne. Bet vai tāda ir iespējama?

Ja jau runa ir par „eksistenciālu” revolūciju, šķiet, vārds „eksistenciāls” šo to pasaka priekšā. Vispirms to, ka šādai revolūcijai būtu jābūt būtiski saistītai ar individuālo, pārdzīvojamo un piedzīvojamo un tārad jānotiek katrā pašā, un arī no politiskā viedokļa tai jābūt individuālai uzvarai pār sociālekonomisko un kropļojošo varas aparātu. „Eksistenciāls” – tas nekad nav ārēji veidojošs spēks, tā ir iekšējās noskaņas, dzīvojamības pārmaiņa.

Vienlaikus – kā jau revolūcija, tā, šķiet, paredz strukturālu pārmaiņu – tāpēc savā ziņā „eksistenciāla revolūcija” ir iekšējā pretruna (gluži tāpat kā „bezvarīgo vara”), kas tomēr nav neiespējama. Proti, tā norāda uz cerību pārraut varas struktūru nomainītu un sociuma savstarpējās apspiešanas prakses ar radikāli citādu visas kopbūšanas moda izmaiņu.

Tāda kopbūšana, kuras uzdevumos būtu atbrīvoties no negatīvā nihilisma apspiedošā mehānisma, vienlaikus neļaujoties reaktīvā nihilisma

valgiem, patiesi būtu uzskatāma par eksistenciālu revolūciju, kas dotu ceļu jaunai, veselīgi produktīvai būšanai, taču, lai tā būtu iespējama, cilvēkam kā indivīdam un sabiedrībai visā tās kopumā būtu ne vien jāpārvar un jāapvērš apspiedošās (posttotalitārās) varas mehānismi, bet patiesi jāaizgājina aizgājušā totalitārā režīma rēgs, novēršoties no tā un ļaujot tam iegrimt aizmirstībā, lai neļautos upura varas un atriebeš kāres reaktīvo spēku kārdinājumam.

Ģlabājot sevī aizvainojumu, izmantojot reaktīvas bezvarīgo varas prakses un izdzīvošanas iemaņas, kuras iegūtas apstākļos, kas kropļojuši izpratni par spēcīgo un pilnasinīgo, kas atmiņā ģlabājas vien kā vardarbīgs asinskārs apspiedošo varas mehānismu zvērs, riskējam vai nu ar jaunu reaktīvu spēku izvirdumu, vai arī pasīvi nihilistisku izdzīšanu.

Šķiet, pēdējā šobrīd ir vadmotīvs arī mūsu sabiedrībā, kur totalitārajā režīmā sociuma pārceistais kā trauma noglabāts miesas atmiņā un izpaužas nevis kā jaunas totalitāras (vai citādi apspiedošas) kārtības rašanās, bet drīzāk kā nīgra grimšana sīkmanīgā skaudībā.

Tomēr jābūt stiprai ticībai pašiem savai individuālai brīvībai un spēkam, lai ne vien cerētu, ka varas spēku veiktās manipulācijas nav iegrauzušas pārāk dziļu rētu tautu miesā un dvēselē, bet arī spētu paši uzlauzt reaktīvos mehānismus sevī un rast patiesu bezvarīgo varu, t.i., spēku, kas būtu nevis nevarīga ciešanu jeb upura vara, kas izpaužas kā reaktīva pretvara nospiedošajam, bet gan spēks, kas rodas no tiem, kas patiesi izgājuši ārpus varas struktūras un tātad varas apspiedošā mehānisma.

Patiesi produktīva bezvarīguma varas pretējību sintēze mūsos un eksistenciāla revolūcija notiktu tad, ja mēs spētu celt sabiedrību uz jauniem pamatiem, izkārpoties no bijušā varas diskursa (tā atņemot tam valdošo spēku), un bezvarīgo varu pārvērstu varā, kas ir **bez un ārpus** varas. Šķiet, tas ir patiesais disidentisma spēks – spēt būt un nostāties ārpus varas. Bez mūsu dzīvā spēka un iesaistes tā nav nekas, jo, kā Hēģeļa „kungam”, varai nepieciešams arī „verga” neatsvešinātais spēks, lai tās tukšā struktūra izdzīvotu. Uz kaut ko līdzīgu norāda arī Havels, aprakstot eksistenciālo revolūciju: „Jebkurai eksistenciālai revolūcijai jāsniedz cerība morālai sabiedrības rekonstitūcijai, radikālai cilvēku attiecību atjaunotnei, ko es saucu par „cilvēku iekārtu” un ko nevar aizstāt neviena politiskā iekārta. Tā būtu jauna būšanas pieredze, jauna iesakņotība Visumā, jauna augstākas atbildības izjūta un atkalatklātas



attiecības ar citiem cilvēkiem un cilvēku kopienu – šie faktori skaidri iezīmē virzienu, kurp mums jāiet.”<sup>16</sup>

Nav skaidri pasakāms, vai tik personīgs, **pašpārvarējumā** balstīts eksistenciāls noskaņojums var iesakņoties kopienas vai tautas līmenī, jo jautāt pēc kā tāda ir kā jautāt pēc jaunas apgaismības, tomēr arī cilvēka spēja izdziedēties pēc privāti gūtām vardarbības un varas diskursa izraisītajām traumām bieži ir gandrīz vai brīnumaina, tāpēc arī kopienas līmenī tāda cerība pastāv.

Iepriekšējā aplūkojumā tātad atklājās, ka bezvarīgo varas prakses iespējams iedalīt vismaz četrās pamatformās, atbilstoši negatīvā, reaktīvā, pasīvā un aktīvā nihilisma tendencēm. Negatīvā un pasīvā formā bezvarīgo vara drīzāk atklājas kā ne-vara jeb varas mazspēja – šīs varas formas atgādina līdzatkarīga cilvēka „varu” turpināt barot atkarību un nav plašāk aplūkojamas sociālfilosofiskā kontekstā, analizējot marginālu sabiedrības grupu spēju īstenot varu vai uzurpēt to. Reaktīvās un aktīvās bezvarīgo varas prakšu formas savukārt atklājas kā visu varas procesu neatsavināma sastāvdaļa, turklāt iepriekšējā aplūkojumā arī parādās, ka bezvarīgo vara, kā indivīda vai tautas psiholoģijas daļa, ir ne vien nepieciešama, bet arī nekontrolējama parādība, kas var novest pie reaktīvā nihilisma jaunas iekapsulēšanās negatīvā nihilismā, un tādējādi jautājums par to, cik tālā iespējama apzināta aktīvas pašvaras realizēšana, aizvien vēl paliek atvērts.

1 Havel V. *The Power of the Powerless (Moc bezmocných)*, 1978.

2 Nav gan skaidrs, vai kaut kas var pastāvēt „tikai” valodiski, ja pieņem, ka cilvēka appasaule un tostarp varas diskursi pamatā ir valodā.

3 Nietzsche F.W. *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München, 1999, S. 245.–413.

4 Deleuze G. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Janis Tomlinson. London, 1983.

5 T.i., tā, it kā procesu likumsakarības ļautu paredzēt to ierasto vēsturisko gaitu un lielākā daļa procesu paredzētu to pārvērtību šo pašu procesu pretējībā, kas tomēr ir tā likumsakarīgs turpinājums un ved uz paredzamu (iespējams, teleoloģisku) mērķi.

6 *Latviešu literārās valodas vārdnīca*. Rīga, 1972.–1996.

Skatīts: <http://www.tezaurs.lv/#/sv/%C4%A3nealo%C4%A3ija> (Rīgā, 26.03.2018.)

7 Turklāt līdzīgi kā radurakstu izpētē, subjektīvo identitāti varbūt vairāk veidojis ir viens neprātīgs tēvocis no mātes puses, nekā visi pārējie nepazīstamie radnieki kopā, tā arī ģenealoģiskā parādību aplūkojumā tiek vērstā uzmanība arī uz atsevišķu parādību, iespējams, lielāku nozīmi kādas parādības izveidē.

- 8 Attiecībā uz varas problemātiku ģeneoloģisku analīzi plašāk izvērsis, protams, ir Mišels Fuko, kura lietotais „diskursa” jēdziens atklāj varas procesus kā tādus, kas veido noteiktas likumsakarīgas līnijas, tomēr liedzot izveidoties vienkāršam, atsedzdamam rakstam.
- 9 Tāpēc ir vērojama zināma „tēze-antitēze” kārtība, kas tomēr tiek atstāta kā atvērta struktūra, kuru nav jāvērtē viennozīmīgi.
- 10 Lai gan F. V. Ničes aplūkojums nav tik stingri likumsakarīgs un neparedz vēsturisku atkārtošanos.
- 11 Deleuze G. *Nietzsche and Philosophy*, p. 151.
- 12 Plašāku ieskatu Žila Delēza interpretācijā par Ničes varas nihilisma veidiem sk. manā rakstā: Sauka A. Meklējot zaudēto paradīzi. *Ķermeņa inscenējuma sakrālā sekularitāte* [Searching for the Paradise Lost. *The Sacral Secularity of the Staging of the Modern Body*] // Reliģiski filozofiski raksti XVII / Religious-Philosophical Articles. XV. / Edit. S. Krūmiņa-Koņkova. Rīga, 2014, 96.–118. lpp. Article is available in Central and Eastern European Online Library, CEEOL; SCOPUS.
- 13 Havel V. *The Power of the Powerless (Moc bezmocných)*, 1978.
- 14 Fuko M. *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga, 2000, 109. lpp.
- 15 Sk., piemēram: „Necrophilia in the characterological sense can be described as the passionate attraction to all that is dead, decayed, putrid, sickly; it is the passion to transform that which is alive into something unalive; to destroy for the sake of destruction; the exclusive interest in all that is purely mechanical. It is the passion to tear apart living structures.” Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, 1973, p. 332.
- 16 Havel V. *The Power of the Powerless (Moc bezmocných)*, 1978, p. 76.

Igors Šuvajevs

## Bezvarīgie un biopolitika

Rēgi klīst pa Eiropu, rēgi ir visā pasaulē. 19. gadsimtā šāds rēgs ir proletariāts, bet 20. gadsimtā, ja var ticēt Vāclavam Havelam, – disidentisms.<sup>1</sup> Ahille Mbembe savā „Melnā prāta kritikā” nesē ir norādījis uz vēl vienu rēgu – rasismu bez rasēm.<sup>2</sup> Rēgaina pasaule, kurā it viegli nomaldīties. Iespējams, ka šādi rēgi ir arī posttotalitārisms, postdemokrātisms u. tml. Varbūt šādi nojēgumi ļauj noorientēties aktuālajā sociālpolitiskajā situācijā un konjunktūrā, tomēr rēgi parasti noved neceļos. Turklāt jau Mišels Fuko ir atsedzis, ka demokrātiskās sistēmās iemīt totalitārisma elementi. Acīmredzot patiesi ir arī pretējais apgalvojums. Un tādā gadījumā šādu un līdzīgu apzīmējumu lietošana, kaut arī tā ir produktīva, neko jēdzīgu ilgstoši laikam nevar sniegt. Tas attiecas arī uz tādiem vārddarinājumiem, kuros iekļauta sadaļa „post” vai „pēc”, vai uz visnotaļ kuriozo konceptu „pārejas sabiedrība”.

Iecere izvērst pieteikto tematu, apkopojši skatot Masariku, Patočkas un Havela idejas, ir sairusi sava apjomīguma dēļ. Iespējams minēt vien dažus punktus, kuri nebūt neizslēdz alošanos. Minēšu divus skaidrojumus, kas varētu ļaut nešķīst tiem tik rēgainiem. Biopolitika ir diskursīva prakse, procedūras un tehnikas, atsavinot individuālam dzīvi un dzīvību un gādājot par kāda kopuma dzimstību, veselīgumu, virzību un labklājīgumu. To nodrošinot, tiek īstenota kāpināšana, kas prozaiski izskan (vismaz ekonomistu, finansistu, biznesmeņu u. tml. izpildījumā) kā produktivitātes palielināšana. Savukārt bezvarīgie ir ne tikai tie, kam tomēr ir pašu bieži vien neapjaustā vara, bet arī tie, kas paši nodrošina savu bezvarīgumu, ļaujot vai liekot sev justies bezspēcīgiem, nevarīgiem. Iespējams, ka labāk būtu runāt par kundzības attiecībām, instrumentalizētu, sastingušu varu, kas tiek uzspridzināta, ja bezvarīgie beidzot īsteno savu varu. Taču šī atvarotība ir arī pašu veikums.

Bezvarīgajiem nav varas vai iedomājas to neesam kundzības, instrumentālizētas varas apstākļos. Principā tā ir ērta pozīcija. Tomēr vienlaikus tā ir šausmīga situācija, jo instrumentalizētās varas rīcībā ir visdažādākie dispozitīvi jeb ielāgojumi, bet vērsšanās pret šādu „lietu kārtību” acīmredzot to tikai stiprina. Turklāt tā nemitīgi tiek aizskaidrota, ka nevar pat rasties šaubas par šo „skaidro” stāvokli un tā aizstāvjiem.

Masariks atskatā<sup>3</sup> uz paveikto norāda, ka Amerikā esot bijusi izveidota (runa ir par 1918. gada sākumu) Viduseiropas demokrātiskā savienība, kurā piedalījušies arī latvieši. Pats viņš Latviju novieto Viduseiropā; tiesa, šajā novietojumā viņš ne vienmēr ir konsekvents. Ņemot vērā Masarika pozitīvistisko orientāciju, nav pamata šaubīties par šādu novietojumu. Jautājums var būt vienīgi par to, kā šāds novietojums tiek nostiprināts vai uzturēts. Pastāvošais risinājums var tikai riest izbrīnu vai šausmas. Latvija atrodoties Austrumeiropā, citi savukārt nemitējas norādīt uz Ziemeļeiropu. Taču abos gadījumos izskan bezvarīgums un nevarīguma apliecinājums. Abos gadījumos runa ir par pārņemto skatījumu – nevis par pašnovietošanos, bet par novietošanas atzišanu. Bet šāda novietošana var nodrošināt labi ja novietotību, kas ietver klišānu un izklīšanu. Masariks raksta arī par nomales valstīm, starp kurām dažkārt ierindo Latviju. Pārņemot vai turpinot šo impērisko skatījumu, gluži vai automātiski tiek nodrošināts arī provinciālisms. Paradoksālā kārtā šādi savijas trīs impēriskās diskursīvās prakses (Austroungārijas, Vācijas un Krievijas). Atgādināšu vien, ka Austrumeiropa raksturo Krievijas impērisko diskursu, kam piebalso arī ārpus Krievijas. Nomalība iezīmē jau sen sabrukušo Austroungāriju, savukārt Vācijai Latvija vienlaik iekļaujas Augšaustrumos. Bet nomale jeb province var kļūt arī par nekatro zemi, nekurieni. Pašnovietošanās ir jautājums par iespēšanu, varēšanu vai, gluži pretēji, nevarēšanu, impotenci.

Bezvarīgo koncepts ietver vismaz vienu bīstamu tendenci, ja ne veselas divas. Bezvarīgos var traktēt kā singulāru veidojumu, kaut arī viņi ir daudzi un dažādi, pat hierarhiski izvietoti. Taču bīstama tendence ir uzskatīt bezvarīgos tikai par upuriem, vienlaikus paturot vērā, ka tiešām ir upuri – noslepkavotie, nomaitātie, nobendētie, kuriem liedz cieņpilnu nāvi, vai ignorējamie, kuriem, viņus mērdējot, liedz cieņpilnu dzīvi. Šī bīstamā tendence – viktimizācija – novērš uzmanību no pašiesaistes kundzības stāvokļa īstenošanā, vienmēr ir kāds vai kādi, kas uzkundzējušies, nodarījuši pāri,

un vaininiekus jau nav grūti atrast. Sliktākajā gadījumā tos var iztēloties. Turklāt vienmēr būs iespējams atsaukties uz atmiņām. Un tām patlaban ir augsta konjunktūra.

Upuris paredz pasivitāti, piemeklētību un pāridarījumu vai mocekļību. Taču varmākas, vaininieki ir atšķirīgi. Noliegt faktisko varmācību būtu idiotisms, tomēr svarīgi nepalaist garām „vainīgā” uztveršanas atšķirīgumu. Un arī „upuri” ir dažādi. Upura identitātes iestrāde paredz upuru hierarhizēšanu, lai gan principā svarīgākais jau ir tikai pašu upurība. Citu upurību var atzīt, bet tā ir nenozīmīgāka, ja ne vispār maznozīmīga, kaut gan upuris tieši var vienot, ja neļaujas upuru hierarhiskās identitātes izstrādei. Un tad izrādās, ka bezvarīgo, t. i., nevarīgo, kam nodarīts pāri un kas nav iespējuši pretoties, piemeklētība ir atšķirīga. Taču upura ekskluzivitāte izslēdz citus, tā ir nevis iekļaujoša, bet izslēdzoša. Ja tā ko iekļauj, tad vienīgi savu varonīgo un ilgstošo pretošanos vai arī pilnīgo nevainīgumu. Un to apliecina atmiņas; atmiņu nepastāvēšana gaisina upura pastāvēšanu, tas var būt pieminēšanas vērts vien kā negatīvs piemērs.

Arī šajā gadījumā ir nepieciešama atkāpe un skaidrojums. Latviski vārds „upuris” ir aizguvums.<sup>4</sup> Vārdos „uperes” un „uperēt” varbūt var nojaust nozīmes „pūlēties” un „strādāt”, tomēr „upurībā”, šķiet, vairāk izskan pasivitāte. Aktivitāte drīzāk jau jaušama vārdos „ziedojums”, „zieds”. Latīniski aktivitātes un pasivitātes nošķirums figurē vārdos „*sacrificium*” un „*victima*”. Tāpēc var pieļaut, ka „upuris” norāda uz piemeklētību, kuru sakralizē, liedzot aptvert pašiesaiستی.

Savukārt pārņemtibā ar atmiņām bieži vien aizmirst, ka atmiņas ir selektīvas, ka patiesība tajās nav vissvarīgākais. Šādi rodas ne tikai upuru, bet arī atmiņu konkurence. Turklāt atmiņas nevis vieno, bet atvieno, tās nošķir un sašķiro. Vēl vairāk to pastiprina memorializācija, kaut gan principā memorializācija var vienot, kļūstot par kopējo, kopīgo apziņu. Nereti šāda memorializācija atsavina indivīdiem viņu atmiņas, liekot atcerēties vajadzīgo, kam arī ir sava konjunktūra. Šāda konjunktūra ir arī par precī pārvērstajām atmiņām, kurām jākonkurē ne jau nu brīvajā tirgū, bet ekonomizētajā pasaulē, kuru sadomā kā brīvo tirgu. Atmiņu pārtapšana par precēm izvēršas par to producēšanu, ražošanu un pārdošanu. Un šādi iemācītā atcerēšanās un pieminēšana ne vienmēr sakrīt ar paša indivīda jau tā selektīvajām atmiņām, kuram nu vienmēr var pieminēt paša neistās atmiņas. Šāda pieminēšana var

atšķirties – no atgādināšanas par „patiesajām” atsavinātajām atmiņām līdz atminēšanās iespējas liegšanai vispār.

Lai nerastos nevajadzīgi pārpratumi, minēšu dažus paskaidrojumus. Atmiņas ir svarīgas, tās vajag kopt un izkopt. Taču atmiņas ir selektīvas un parasti – par bijušo. Pasaule, dzīve nav tikai bijušais, turklāt visu nav iespējams pārvērst par atmiņām. Ja nu tas gadījumā iespējams, tad nav vietas apziņai. Turklāt atminēšanās nav iespējama bez aizmirstānas; lai kaut ko atcerētos, nepieciešami nākas aizmirst. Atmiņu fonā vienmēr ir bezapziņa, bet memorializācijas ietvaros gribot negribot neapzinātība tiek vairota. Dzīve bez atmiņām ir rēgaina, taču tikpat rēgaina ir dzīve tikai atmiņās. Tomēr svarīgākais skaidrojums attiecas uz to, ka atmiņas laikam ir kļuvušas par vienu no nozīmīgākajām mūsdienu biopolitikas cīņas jomām. Memorializēšana kļūst par vienu no biopolitikas procedūrām, politikas tehniku, piesolot lai mīgu turpmāko dzīvi.

Memorializēšana savā ziņā ir selektīvas atmiņas hipertrofēšana.<sup>5</sup> Šādi var mēģināt aizstāt pat vēsturi. Tomēr svarīgāk norādīt uz pašu kultūras atmiņu,<sup>6</sup> kas memorializēšanai ļauj funkcionēt atšķirīgi. Kultūras atmiņas koncepts ļauj skatīt kultūru kā tekstģenerējošu iekārtu, kas pati rada noteiktus tekstus, atgādinot par sevi. Savietojumā ar diskursīvo praksi tas nozīmē, ka pastāv ģeneratīvi diskursi un prakses, to savijumi, kas uztur un nodrošina attiecīgo diskursīvo praksi. Bet memorializēšana noteiktā kultūrā var kļūt par atcerēšanās paraugu, nepieļaujot citas atmiņas. Šādā aspektā ir runāts par sociālo amnēziju, aizmirstot, piemēram, psihoanalīzē ietvertu kritiskumu.<sup>7</sup> Atmiņas nepastāv bez pārklājatmiņām, kuras nepavisam nav jāskata tikai psihoanalītiski. Pārklājatmiņas var traktēt kā vēlāku atmiņu uzslāņošanas un iepriekšējo aizstāšanu. Psihoanalīzē tiek norādīts uz infantilo amnēziju, acīmredzot vismaz metaforiski tā ir spēkā arī „kolektīvā indivīda” tapumā. Atmiņu gadījumā jāņem vērā ne tikai amnēzija, bet arī afāzija (sociālā, politiskā, kultūras u. tml.). Turklāt tas viss neizslēdz atgādu par neaizmirstamo. Savukārt „kolektīvais indivīds”, līdzīgi atsevišķajam cilvēkam, acīmredzot var kaut ko piedzīvot un tad izdomāt attiecīgos pārdzīvojumus vai pārdzīvot un tad izdomāt piemērotus pārdzīvojumus, kas kļūst par atmiņām jeb memorējamo.

Modernā memorializēšana acīmredzot ir pilsoņkara forma, kas sabalsojas ar mūsdienu biopolitikas paraugu, proti, koncentrācijas nometni.

Pilsoņkara mūsdienu nepārdomātību ir atzīmējis Džordžo Agambens,<sup>8</sup> iespējams, ka arī demokrātija ir uzskatāma par mūsdienu pilsoņkara formu. Tāpēc minēšu divas piezīmes saistībā ar koncentrācijas nometni, iepriekš vien atgādinot par divaino klusēšanu, neziņu par tām (to var dēvēt arī par sociālo vai politisko amnēziju un afāziju). Nacionālsociālistiskajās koncentrācijas nometnēs ieslodzīto skaits pārsniedz 2 miljonus, gandrīz divi miljoni tur tiek arī nomērdēti.<sup>9</sup> Pamatnometnes ir 27, bet filiāļu (tostarp arī kursējošo, piemēram, vilcienos ierīkoto) skaits pārsniedz tūkstoti. Sociālistiskajās nometnēs ieslodzīto skaits ir lielāks, arī pašu nometņu skaits un veids ir lielāks. Bet tas, gluži kā šajās nometnēs nomērdētie, nekotējas. Taču pirmā piezīme attiecas uz 1933. gada Berlīni, kura ir pārpilna ar koncentrācijas nometnēm. Var norādīt arī uz slaveno, bet nezināmo un aizmirsto Orānienburgas nometni. Tās komandants jau 1934. gadā publicē par to grāmatu, taču pēc kara ir grūti pat atcerēties šīs koncentrācijas nometnes atrašanās vietu.<sup>10</sup> Atmiņas nereti ir atvairīšanas forma. Šāda atvairīšana attiecas arī uz faktu par sociālistisko nometņu pastāvēšanu, acīmredzot komunisma rēģi joprojām nerod mieru. Savukārt otrā piezīme attiecas uz Latviju 20. gadsimta trīsdesmitajos gados, kad to (vismaz ekonomiski politiskajā ziņā<sup>11</sup>) veido kā lielu koncentrācijas nometni. Taču arī šis fakts tiek atvairīts, kaut gan sekojošie sarkanie un brūnie režīmi tikai transformē vai no jauna iekrāso jau pastāvošo.

Nometnē iemāca neredzēt notiekošo – „tas neattiecas uz tevi” vai „tas neskar mani”. Taču svarīgākais ir tas, ka nometnē kārtību uztur paši ieslodzītie. Un tas acīmredzot nerieš vēlamas atmiņas. Arī posttotalitārās jeb neototalitārās un postdemokrātiskās iekārtās kārtību uztur un nodrošina bezvarīgie. Havels norāda, ka nezina izeju no pasaules marasma,<sup>12</sup> taču arī postdemokrātiskajās vai kādi citādi krātiskajās sabiedrībās laikam neiztikt bez kārtību nodrošinošajiem bezvarīgajiem, tāpēc pasaule nemaz nav tik marasmatiska vai arī tā turpmāk būs tikpat marasmatiska. Acīmredzot tieši tāpēc pastāv griba nezināt, kura izprot sevi kā zināšanu par visu un visiem. Un šāda griba var izvērsties kā atmiņas, kurās reizēm gan uzplaiksnī atgāda par sevis paša iesaistītību, bet kuras nomākšanai tiek izstrādāti dažādi līdzekļi. Un tos joprojām ir iezīmējis „tas neskar mani” un „tas neattiecas uz tevi”, vienaldzība, ko pārtrauc tikai sevis atminēšanās.

Acīmredzot tajā visā sakņojas atdzimstošais rasisms bez rasēm, kaut gan laiku pa laikam uzrodas pat bioloģiskais rasisms. Nacionālisms, iespējams,

ir mūsdienu politikorektais rasisms. „Rasē” samierinās kārtas, šķiras, masas, jo paredz identitāti, kas principā nav nekas cits kā dažādu identificēšanās procedūru īstenošana. Un identitāte ietver ekskluzivitāti – nošķiršanu, norobežošanu, izslēgšanu, kā arī noslēgšanos un eksterminēšanu. Arī šajā gadījumā, gluži kā koncentrācijas nometņu gadījumā, darbojas selekcija, kuru tikai pastiprina atmiņu selektīvisms.

Saskaņā ar Fuko vārdiem, tradicionālo biopolitiku raksturo princips „Ļauj dzīvot, liek mirt”, bet mūsdienu – „Liek dzīvot, ļauj nomirt”. Reģionāli šie principi mijas, turklāt tā sauktajā krievu kosmismā un ar to saistītajā komunismā tiek izstrādāts princips „Ļauj dzīvot un neļauj nomirt”. Iespējams, ka var formulēt arī šādu, ar koncentrācijas nometni saskaņīgu principu – „Neļauj ne dzīvot, ne nomirt”. Nometnē ieslodzītajam nav pašvaras, gandrīz nekas nav viņa paša ziņā, viss ir atsavināts vai tiek atsavināts. Modernajos tehnotronajos laikos pastāv dažādīgi tirdīšanas līdzekļi, jūsmību radošas un apliecinošas iespējas. Un bieži vien bezvarīgie tajā tiek iesaistīti, lai nekas nemainītos; dažkārt viņus pat nevajag iesaistīt, to izdara viņi paši. Koncentrācijas nometnes raksturo nepārtrauktā aizņemtība, arī tagadējo ikdienas raksturo gandrīz nemitīgā, banālā aizņemtība ar atskaitēm, pārskatiem, „čivināšanu” u. tml. Šī negausība, pārņemtība ar Lilītas sindromu raksturo arī ekonomisko, finansiālo dzīvi.<sup>13</sup> Tā ka rodas vēl viens pamats tam, ka tas „neattiecas uz mani”, ļaujot atsavināšanai ņemt attiecīgo jomu uzraugiem un kļūstot par sevis pašu parādniekiem.

Mūsdienu biopolitikas principus var formulēt dažādi, paverot dažādus skatījuma un izpratnes horizontus. Biopolitikas tehnoloģijās iezīmējas kā pārmantojamība, tā pārklāšanās. Tāpēc atļaušos citātu no teksta, kas dienasgaismu ieraudzījis 1914. gadā. „Spektrotelefonu dzīvokļus savienoja ar teātriem, avižu birojiem un sabiedriskām iestādēm. [...] Pilsētu vietā bija komunistiskie centri, kur milzīgās daudzstāvu ēkās bija koncentrēti veikali, skolas, muzeji un citas sabiedriskas iestādes.”<sup>14</sup> Tehnotronā attīstība ir nodrošinājusi jaunus apzīmējumus, taču skaidri iezīmējas koncentrācijas nometnes panoptikoniskās aprises. Tajās acīmredzot iekļaujas arī Latvijā iecerētā skolu reducēšana, kas jau figurē minētajā citātā, ko paudis Aleksandrs Bogdanovs, kurš izstrādāja tektoloģiju – mācību par vispārējo organizēšanu. Mūsdienīgie apzīmējumi, protams, ir citi, taču nometņu, koloniju organizēšanas principi, tehnikas (iespējams, pat procedūras) saglabājas.



Visās šajās norisēs īstenojas atsavināšana (nacionalizēšana, denacionalizēšana, ekspropriēšana, privatizēšana u. tml.). Un tas paredz, pat paģēr pārdomāt savējo, to, kas ir paša. Tas liktu pārdomāt arī īpašuma konceptu un tā izmantošanu. Patočka savulaik vedināja uz jau stoa filosofijā pazīstamo sevis atgūšanu.<sup>15</sup> Viņam veltītajā esejā „Bezvarīgo vara” Havels šajā kontekstā norāda uz paškontroli un pašdisciplīnu. Tas vēl jo svarīgāk ir tāpēc, ka mūsdienu biopolitikas ietvaros „rūpes par sevi” acīmredzot ir apvērsums, proti, rūpes par sevi nereti ir tikai rūpes par sevis pārdošanu. Uzskatāmi rūpju transformācija parādās farmokrātiskajā veselības aprūpē. Atgādināšu, ka arī faktiskajās koncentrācijas nometnēs veselīgums bija pašu ieslodzīto ziņā, lai nenokļūtu selekcionešanas mašīnērijas pēdējā darbības fāzē. Iespējams, ka tieši tāpēc Havels atkārtoti Patočkas vedinājumu dzīvot patiesībā, jo pastāvošā biopolitika paredz „paškontroli” un „pašdisciplīnu”, proti, indivīda neapzināti veikto un veicamo sevis apstrādi.

Sevis atgūšana vienlaikus ir pašvaras atgūšana. Un tas nozīmē, ka ikviens, apzinoties vai neapzinoties, gribot vai negribot, ir politiķis. Latviski tiek lietots arī apzīmējums „politikānis”. Tas ļauj norādīt uz iespēju būt kā politiķim, tā politikānim. Politiķis acīmredzot ņemtu vērā Masarika atziņu par nepolitiskās politikas nozīmīgumu. Un viens šādas politikas aspekts ir draudzība – draudzība gan ar citiem, gan sevi pašu un prātu, domāšanu. Politikānisma aspektā nepolitiskā politika acīmredzot izvērsas kā pazīšanās, kurai ir bijusi svarīga loma arī faktiskajās koncentrācijas nometnēs. Bet draudzību raksturojoša iezīme, kā tas atzīmēts jau antīkajā pasaulē, ir parrēsisms, kas nav iespējams bez kritiskuma.

Masariks savā atskatā raksta: „Demokrātija balstās uz zinātni un vispusīgu un vispārīgu izglītību. Demokrātija ir nemitīga tiekšanās pēc politiskas audzināšanas un vispār pēc iedzīvotāju audzināšanas. Tomēr audzināšana lielā mērā ir pašaudzināšana.”<sup>16</sup> Iespējams, aļojos vai esmu aizspriedumains, taču šķiet, ka Latvijā zinātne un izglītība tiek nīcināta, proti, pakļauta koncentrācijas nometnes funkcionēšanas principiem. Tāpēc atkārtoti uzsvēršu, cik svarīga ir faktisko nometņu vēsture un atmiņa par tām. Taču ne mazāk svarīgi ir apzināties tajās izstrādāto tehnoloģiju (savstarpējo uzraudzīšanu, pašu ieslodzīto gādāšanu par kārtību, izdzīvošanu uz citu rēķina u. tml.), kas ievijas mūsdienu biopolitikā ar tās panoptikonismu. Nacionālsociālistiskās nometnes ir nodēvētas par ātriei nonāvēšanas centriem, bet sociālistiskajām

nometnēm atstāts „mazāknnozīmīgais” apzīmējums par lēnajiem nonāvēšanas centriem.<sup>17</sup> Acīmredzot nav jēgas runāt par šāda pretstatījuma idiotismu<sup>18</sup> un atgādināt, ka fiziska nonāvēšana principā ir tikai nāves nometņu funkcija, kuras lielākoties nemaz nedēvēja par koncentrācijas nometnēm. Taču šāds apzīmējums vedina norādīt uz mirdināšanu, kas varbūt aizvien vairāk raksturo mūsdienīgo biopolitiku. Turklāt šādi varbūt var norādīt uz vēl dažiem rēģiem.

Līdztekus tirgus fantomam visā pasaule kļīst topošais finanšu (digitālais) imperiālisms, digitalizēta panoptikona un koncentrācijas nometnes sintēze ar virtuālo pašuzraudzīšanu. Šo sintēzi laikam tiešām raksturo mirdināšana un dzīvošana uz citu rēģina. Impērisms (nostalgiskais, revanšistiskais, jauntopošais) nevar iztikt bez saviem rēģiem un aizskaidrojumiem. Šādi rēģi acīmredzot rodas arī dekolonizācijas, derasizācijas, deeiropeizācijas u. tml. procesos. Tāpēc vēl jo nozīmīgs kļūst vedinājums dzīvot patiesībā. Taču to varbūt var formulēt arī pieticīgāk, proti, atgādināt par nepieciešamību būt cilvēkam, atcerēties neaizmirstamo. Patočka norāda, ka „cilvēka ideja ir cilvēka brīvības ideja”.<sup>19</sup> Ja cilvēkbūtnē nav atgādas par šādu nepieciešamību un tā arī nesaprot šādu atgādinājumu, tad visai ticami, ka dzīvo rēģi vai ka dzīve ir kļuvusi rēģaina. Un tad jau patiesība nav svarīga.

1 Havel V. *Moc bezmocných*. Praha, 1990, str. 5.

2 Mbembe A. *Critique de la raison nègre*. Paris, 2015, p. 18.

3 Masaryk T. G. *Die Weltrevolution*. Berlin, 1927. Par *Midl-European Democratic Union* – S. 269. Latvijas novietošana Viduseiropā – S. 438. Latvija saistībā ar nomales valstīm – S. 220. Vienlaikus Masariks raksta arī par „ziemeļu valstīm”, novietojot tur poļus, lietuviešus, latviešus, igauņus un somus; sk.: *Ibid.*, S. 442.

4 Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992. 2. sēj., 455. lpp.

5 Par atmiņas atrofiju un hipertrofiju sk.: Yerushalmi Y. H. *Ein Feld in Anatol. Versuche über jüdische Geschichte*. Berlin, 1993, S. 11–20.

6 Sk.: Lotmans J. Kultūras atmiņa. *Karogs*, Nr. 2, 1989, 150.–155. lpp. Par jēdzienisko aparātu un izstrādņēm sk.: *Kultūra. Teksts. Zīme*. Rīga, 1993.

7 Jacoby R. *Social Amnesia*. Boston, 1975. Sal.: *Fromm Forum* 21 / 2017 (*Erich Fromm's victory over social amnesia*).

8 Agamben G. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Torino, 2015. Agambens pilsoņkara kontekstā atgādina par antikajā pasaulē pastāvošo formulu „*mē mnēsikakein*” un „*amnēstia*”, kas norāda nevis uz neatcerēšanos vai aizmiršanu, bet gan uz liegumu ļaunprātīgi izmantot atmiņas.

- 9 Sk.: Wachsmann N. *KL. Die Geschichte der Nationalsozialistischen Konzentrationslager*. München, 2016; Kotek J., Rigoulot P. *Le siècle des camps*. Paris, 2000; *ГЛАГОЛ. 1918–1960*. Под ред. А. Н. Яковлева. Москва, 2002.
- 10 Morsch G. (Hrsg.) *Konzentrationslager Oranienburg*. Oranienburg, 1994; *Konzentrationslager Oranienburg. Augenzeugenberichte aus dem Jahre 1933*. Berlin, 2003; Morsch G., Ohm A. (Hrsg.) *Die Zentrale des KZ-Terrors*. Berlin, 2015.
- 11 Stranga A. *Kārļa Ulmaņa autoritārā režīma saimnieciskā politika 1934–1940*. Rīga, 2017.
- 12 Havel V. *Op. cit.*, str. 64.
- 13 Sedláček T., Tanzer O. *Lilith und die Dämonen des Kapitals. Ökonomie auf Freuds Couch*. München, 2015.
- 14 Citēts pēc.: Šuvajevs I. Krievu kosmisms. *Enerģija un Pasaule*, Nr. 5, 2017, 68.–73. lpp.
- 15 Sk.: Patočka J. *Kas ir čehi?* Rīga, 2016.
- 16 Masaryk T. G. *Op. cit.*, str. 470.
- 17 Kotek J., Rigoulot P. *Le siècle des camps*. Paris, 2000, p. 22–23.
- 18 Lai nevajadzētu ielaisties liekos skaidrojumos par šo apzīmējumu, norādišu uz Deivida Grēbera apsvērumiem par strukturālo stulbumu: Graeber D. *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn, 2015, p. 45–103.
- 19 Patočka J. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart, 1988, S. 384.



Māra Kiope

## Nebūtības formas pārmīcīšana: Vāclavs Havels par bezvarīgo varu

Vāclavs Havels darba „Bezvarīgo vara” iesākumā jautā: vai cilvēki, kas atrodas ārpus jebkādam varas struktūrām un savā ziņā ir „puspilsoņi”, maz spēj kaut kā ietekmēt sabiedrību un sabiedrisko sistēmu. Vai maz var ko mainīt?<sup>1</sup> Havels komunistisko sistēmu apraksta kā birokrātijas politisko diktatūru pār nivelētu sabiedrību, uzsverot, ka šī diktatūra nav salīdzināma ar klasiskajām diktatūrām. Šīs diktatūras spilgtākā iezīme ir tās ideoloģija, kas ir loģiski izveidota, vispārsaprotama un ļoti elastīga, iegūstot sekularizētas reliģijas raksturu, jo tā piedāvā cilvēkam gatavu atbildi uz jebkuru jautājumu, pieprasa pilnīgu paklausību, dziļi iesūcoties cilvēka eksistencē. Un tai piemīt hipnotiski suģestējoša pievilcība laikmetā, kam raksturīga metafizisku un eksistenciālu vērtību krīze, cilvēka degradācija, atsvešinātība un esamības jēgas izgaišana, jo cilvēkam tā piedāvā viegli pieejamu „patvērumu”, kurā viss atkal kļūst skaidrs, atkāpjas nemiers un vientulība. Taču par lēto „patvērumu” nākas dārgi maksāt ar atteikšanos no domāšanas, sirdsapziņas un atbildības.<sup>2</sup>

Pirmajā acu uzmetienā liekas, ka domāt nebūtību ir neiespējami, taču Akvīnas Toms saka: identitātes apgalvojuma izteikums valodā, ka nebūtība *ir* nebūtība, kaut kādā ziņā norāda uz to, ka tā ir. No klasiskās metafizikas skatpunkta vēl varētu samierināties ar to, ka nebūtību uzskatītu par kādas substances trūkumu, kā, piemēram, neredzēšanu – par redzēšanas spējas trūkumu. Taču Akvīnas Toms, pēc dažu mūsdienu komentētāju domām, „iet par tālu”, jo runā par to, ka aiz nebūtības vārda slēpjas vismaz loģiskais subjekts jeb koncepts.<sup>3</sup> Varētu teikt, ka Akvīnas Toms ir iezīmējis ideoloģijas metafizikas pamatus, proti, ideoloģijai nav substances, jo tai ir tikai

forma jeb veidne, kas sapresē cilvēka domu pasauli, no kuras savukārt izriet rīcība un tādējādi „iemieso” nebūtību dzīvē, vai, citādi sakot, substancializē saskaņā ar klasisko metafizikas formulu par substances izveidošanos no formas un matērijas vienības. Formas pārmīcīšana nozīmē vien patiesi cilvēciskas, skaidras un atbildīgas domāšanas formu radīšanu, kas nojauktu nebūtības formas sevis atražošanu. Un, manuprāt, Vāclavs Havels tieši tā arī rīkojas – viņš parāda dzīvi patiesībā un tādējādi esamību bezjēdzības triumfa apstākļos.

Havela darbu „Bezvarīgo vara” ir pierasts skatīt padomju režīma vēsturisko apstākļu kontekstā, taču to no jauna atklāj mūsdienās – gan kādreizējās t.s. Austrumu, gan arī Rietumu bloka zemēs, jo globalizētās pasaules cilvēki pavisam skaļi jautā: ko gan cilvēks spēj pret sistēmām un ideoloģijām, kas vēršas pret viņu?

## I. STRATĒGIJU PANORĀMA

Havels saraksta skaudro eseju „Bezvarīgo vara” 1978. gada rudenī, un tā ir padomju totalitārisma jeb, lietojot Havela jēdzienu, posttotalitārisma kritika – un tas arī ir precīzāks jēdziens, jo pēc vēstures standartiem totalitārisms beidzas līdz ar Staļina nāvi.

Šai kontekstā *stratēģijas panorāmas* jēdziens nozīmē posttotalitārās diktatūras varas īstenoto ikdienas dzīves piesātināšanu ar ideoloģiju, Havels tam piešķir apzīmējumu *ikdienības panorāma*.<sup>4</sup>

### I. PANORĀMA UN DZĪVESTELPAS TAKTIKA

Panorāmas jēdziens izgaismojas paralēlā lasījumā ar kādu citu 20. gadsimta septiņdesmito gadu nogalē sarakstītu darbu – Mišela Serto (*Michel de Certeau*, 1925–1986) apceri „Ikdienas dzīve” (*L'invention du Quotidien*, 1980). Franču jezuīts, kurš kopā ar Žaku Lakānu bija viens no franču psihoanalītiķu neformālās grupas *École Freudienne de Paris* dibinātājiem, pētī, kā ikdienas dzīvē indivīdi, dzīvojot varas institūciju īstenoto *stratēģiju* vidē, neapzināti veido dzīves *taktiku* pretestībā varas struktūrām. Serto apraksta, kā, vērojot Manhetenu no Pasaules tirdzniecības centra ēkas 110. stāva

Ņujorkā, atklājas panorāma, kas ir vertikālu vilnis. Skatiens momentāni iestingst šajā nemobilizētajā gigantiskajā masā acu priekšā, kas pārtop tekstūrā, kurā saplūst galējības – ambīciju un degradācijas, rasu un stilu brutālie pretstati, vakardienas ēkas, kas pārvērtušās izgāztuvēs, un mūsdienu pilsētvides veidojumi, kas bloķē visu telpu ap sevi.<sup>5</sup> Pilsētas panorāma Serto aprakstā ir vizuāls simulakrs jeb dzīves iluzors pakalderinājums, jo pilsētas dzīves ikdienas praktizētāji „dzīvo lejā”, zemāk par redzamības sliekšni – tie ir gājēji (*Wandermänner*), kuru ķermeņi pakļaujas urbāniskā teksta vadījumam un kuri šo tekstu raksta, taču nespēj izlasīt rakstīto.<sup>6</sup>

Serto analizē ikdienas dzīves taktiku kā telpas praktizēšanu. Telpas plānu, skatus un kartes organizē vara, kamēr stāsts, naratīvs cilvēkam ļauj padarīt telpu par sev apdzīvojamu vietu. Taču Serto norāda, ka pilsētas ir naratīviem pārbagātas, tā, piemēram, reklāmas vairo mūsu vēlmju un atmiņu mītus, tos pārstāstot ar patēriņa preču vārdnīcas starpniecību. Milzu plakāti uz namu sienām veido fantastiskas ainavas, ielās un metrostacijās noris varens eposs. Taču pilsēta, raksta Serto, ir arī naratīvu kaujas lauks: reklāmas un televīzijas lieli naratīvi sabradā vai vēl vairāk sašķeļ ielu un kvartālu mazos naratīvos. Tādēļ Serto arhitektūras žurnālā publicētajā rakstā izsaka cerību, ka pilsētas kvartālu renovācija var palīdzēt mazajiem naratīviem, atjaunojot augsni, kurā tie radušies un veidojušies, tādējādi nostiprinot ikdienas dzīves taktikas.<sup>7</sup> Negaidītā rakursā Serto aizstāvība ikdienas dzīves taktiku veidošanai atklājas apcerē par mākslīgās telpas kā ikdienas taktikas veidošanas vietu vēsturnieka darbā, ko autors salīdzina ar visām tautām pazīstamo spēles praksi, kas palīdz izstrādāt ikdienas uzvedības modeļus. Proti, Serto raksta, ka vēsturnieks ir ļoti tuvu politikas problēmām, taču neatrodas vietā, kur īsteno politisko varu. Vēsturnieks, kā to tik uzskatāmi rāda Makjavelli „Florences vēsturē”, varas vietā cenšas diktēt politisko institūciju noteikumus un it kā spēlē valdnieku, kas viņš nekad nebūs. Viņš tikai analizē to, kā būtu jābūt – tā ir nosacītība, kas atver telpu rakstīšanai. Taču valdnieks ir savā vietā un tādēļ politikas kritiskajai analītikai nekad neatradīsies vieta praksē. Serto saka: mūsu acu priekšā ir mākslīga telpa, profesionāli izstrādāts ekvivalents tam, ko tautu dzīvē veic spēle, prakse savas uzvedības veidošanā bez riska un atbildības par reālo ieguldījumu vēsturē.<sup>8</sup>

## 2. PANORĀMAS VARA IKDIENĀ

Panorāmas jēdzienu pēc būtības izmanto Brazīlijā dzīvojušais Prāgas ebreju izcelsmes čehu un brazīliešu filsofs Vilēms Flusers (*Vilém Flusser*, 1920–1991). Flusers, būdams Kārļa universitātes filosofijas students, bija pieredzējis, kā nacistu karaspēks okupē Prāgu, un vēlāk trimdā, kur viņš nebeidza ilgoties pēc Čehijas, ir vienmēr uzstājis, ka patiesībā jebkura ideoloģija ir fašisms. Fluseram ideoloģija nozīmēja realitātes sašaurinātu un daļēju skatījumu, kas apspiež cilvēka brīvību un nepieļauj nekādu citu redzējumu. Flusers mēdza teikt: „Ideoloģijas pretstats ir filosofija, jo filosofijā tev ir savs skatījums un tu meklē, cik vien iespējams, daudzus citus skatpunktus, lai dziļāk izprastu kādu problēmu. Ideoloģija tā nerīkojas, tā ved pie fanātisma, jo ir daļējs skatījums. Tā ir intelektuāļa necienīga.”<sup>9</sup> Flusera domātāja pieredze atklāj to, ko varētu nosaukt par panorāmas klātbūtnes ietekmi uz cilvēku, kā varētu interpretēt viņa 1971. gadā sarakstīto manuskriptu par jauna cilvēka meklējumiem brazīliešu kultūrā (*Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*). Visu stratēģiju un taktiku pārveide, rosinot brazīliešu sabiedrību jauna veida dzīvei, kas nav iespējama aiz okeāna atstātajā Eiropā, – tas ir Flusera „Brazīlijas projekts”, kas ir kļuvis pazīstams tikai pēc manuskripta publikācijas 21. gadsimta sākumā. Varētu teikt, ka Flusers kritizē brazīliešu mentalitātei raksturīgo progresā ideoloģiju, tās noturību skaidrojot ar panorāmu, kas nav saistīta ar institucionālo varu, bet kas veido varu pār cilvēku: daba, kultūra, valoda, sociālais posts. Flusera skatījumā Brazīlijas daba nav vis neparasti krāšņa, kā ierasts teikt, bet gan ir monotona un nogurdinoša. Bet to pūliņu dēļ, kas cilvēkam tajā jāiegulda, brazīliešu vidē naidis netiek vērsts citam pret citu, bet gan, tieši otrādi, veidojas jauna veida solidaritāte. Arī tieksmi pēc progresā tikai progresā pēc var apturēt, jo, pēc Flusera domām, brazīliešiem ir raksturīgi, ka, iegūstot nepieciešamo dzīvei, viņi varētu vēlēties baudīt dzīvi un priecāties par to, spējot noremdināt dzišanās alkas pēc karjeras un jaunām iespējām. Milzu zemē, kuras iedzīvotāju lielākā daļa bija neizglītota, izšķirīga nozīme jaunā brazīliskā cilvēka izveidē, saskaņā ar Flusera pārlicību, būtu plašsaziņas līdzekļiem, jo ar televīzijas un radio starpniecību varētu attīstīt un izplatīt atbilstīgu diskursu.<sup>10</sup>



### 3. IDEOLOĢIJU PANORĀMA?

Tai pašā laikā Flusera draugs Brazīlijā – latviešu un brazīliešu filozofs Staņislavs Ladusāns *SJ* (1912–1993) pievērsās komunisma, scientisma un tehnokrātisma ideoloģiju kritikai, taču paredz ideoloģiju pieņemšanas spēkā nākotnē. 1979. gadā viņš raksta, ka cilvēkiem ir jāvirzās uz vienību un solidaritāti, skatot realitāti visā tās plašumā, „vai arī, sekojot fanātiskām vienpusībām, [cilvēki] tiks ierauti traģiskajā ideoloģiju bezdibeni”.<sup>11</sup> To varētu traktēt arī kā brīdinājumu pret ideoloģiju kļūšanu par cilvēka ikdienas dzīves panorāmu, kā tas bija noticis Ladusāna padomju okupētajā tēvzemē Latvijā. Ladusāns pretindi ideoloģijām redz filosofijā, tāpēc iecer un organizē kolektīvo monogrāfiju ar nosaukumu „Daļēja un aptveroša domāšana”, kas ir veltīta ideoloģijas filosofiskai analīzei un kritikai. Daļējās domāšanas (port. – *pensamento parcial*) jēdziens apzīmē ideoloģiju, kas sašaurinātu realitātes skatījumu totalizē jeb padara par vispārīgu pasauluzskatisku normu. Turpretim visaptverošā jeb totālā domāšana (port. – *pensamento total*) apzīmē filosofiju, kas pēc savas dabas ir atvērta realitātes pilnībai jeb totalitātei un sniedz spriedumus uz acīmredzamības jeb objektīvās evidences pamata tādā perspektīvā, kas transcendē jeb paceļ un izgaismo esamības kontekstā daļējās nozīmes un jēgas.<sup>12</sup>

Ladusāna skolnieks, viens no spožākajiem brazīliešu intelektuāļiem, Olavu Karvalju (*Olavo Carvalho*) 2011. gada 7. martā uzsāka rakstisku diskusiju ar vienu no eirāzisma ģeopolitiskās koncepcijas autoriem Kremļa ideologu Aleksandru Duginu par tematu „ASV un jaunā pasaules kārtība”, mērķējot uz *eirāzisma* ideoloģijas garīgo būtību. Karvalju norādīja, ka Krievija nebūt nav „garīguma un tradīciju” priekšpostenis, kas būtu saņēmis debesu mandātu iznīcināt ASV par Rietumu materiālisma un amoralitātes grēkiem.<sup>13</sup> Karvalju uzskata, ka būtu brīnišķīgi, ja katra zeme iemācītos eksorcēt jeb izdzīt pati savus nelabos, pirms pretendētu uz cilvēces glābšanu. Karvalju noslēguma secinājumos itin kā dzirdam skanam arī Ladusāna balsi, kas aplicina filosofijas spēku pār ideoloģijām. Karvalju raksta: „Skaidri apzinos, ka esmu pierādījis savas tēzes, kamēr mans oponents nav pierādījis itin neko. Arī negaidīju, ka tas notiks. Tāda ir ideoloģiskā diskursa daba, ka tajā par neapšaubāmām premisām tiek pieņemtas vērtības un pārliecības, kas tās balsta, domāšanai ieslēdzoties riņķa kustībā, kas vienkārši neparedz pierādījuma iespējamību.

Nekad neko nav pierādījis Didro, tāpat kā nav pierādījuši Ruso, Markss, Ļeņins, Hitlers, Če Gevara.<sup>14</sup> Filosofijas loma politiskā diskusijā pastāv tajā, raksta Karvalju, lai atklātu cilvēciskās pieredzes, kas reizē ir universālas un individuālas un kas vairāk vai mazāk sevi atkārtoti līdzīgi visās cilvēciskās būtņēs un iegulst to dvēseles iekšējībā kā dziļākās intimitātes dotums. Šādu pieredžu tribunālā tiek atmaskota ideoloģijas premisu tukšība.

#### 4. IKDIENĪBAS PANORĀMA KĀ VARAS AUTOSTRATĒGIJA

Atšķirībā no *panorāmas* ideoloģiski neitrālā raksturojuma Serto ikdienas dzīves taktiku analītikā Vāclava Havela darbā „Bezvarīgo vara” šis jēdziens var tikt pārsaukts par *stratēģisko panorāmu* jeb panorāmu, kas ir posttotalitārās varas stratēģiju rīks. Havels runā par *ikdienības panorāmu*, kas veido fonu, ko cilvēki ņem vērā ikdienas dzīvē, kas ir *dzīve melos*.<sup>15</sup> Vai, atsaucoties uz hermeneitikas atjaunotāja Hansa-Georga Gadamera norādi, šai gadījumā varētu teikt, ka cilvēks rada „naratīvus”, ko var saukt par *aizbīdinājumtekstiem* (*Prätexste*). Tās ir komunikatīvās izteiksmes, kas tomēr nav saprotamas, ja arī tveram tajā ielikto jēgu. *Aizbīdinājumteksti* ir interpretējami tieši uz tā bāzes, ko šie teksti nemaz nav domājuši vēstīt, uzsver Gadamers. Tā, piemēram, ideoloģisko tekstu kritika pieprasa noskaidrot, kādas intereses patiesībā ir maskētas aiz šiem tekstiem.<sup>16</sup> Tieši tāds *aizbīdinājumteksts* ir Havela apcerētais dārzeņu veikala skatlogā direktora izliktais lozungs: „Visu zemju proletārieši, savienojieties!”. Kāpēc tas tur atrodas un ko tas vēsti?

Havels atklāj un izgaismo tolaik it kā pat neiedomājamo padomju diktatūras pārvaldītās posttotalitārās sabiedrības līdzību ar Rietumu pasaulē attīstīto patērnieciskuma kulta sabiedrību. Havels norāda, ka padomiskajā sabiedrībā faktiski valda tā pati dzīves vērtību hierarhija, kas arī attīstītajās Rietumu valstīs. „Citādi sakot,” Havels uzsver, „runa *de facto* ir tikai par citādu industriālās patērētājsabiedrības formu.” Un tāpēc aicinājums visu zemju proletāriešiem ir *aizbīdinājumteksts*, kura patiesā jēga vispirms ir vēstījums par cilvēka dzīves būtiskām interesēm – mierīgi dzīvot un netraucēti patērēt. Havels raksta, ka lozungi veido ikdienības panorāmu, ar ko cilvēks rēķinās. Ideoloģija bez šaubām ir ļoti nozīmīga padomiskās sistēmas sastāvdaļa un tās balsts, tā ir atrauta no realitātes, taču pati kļūst par īpatnēju realitāti, kas balstās uz panorāmisko *rituālo* uzvedību.

Cilvēks tā rīkojas, lai apliecinātu savu atbilstību sistēmas prasībām, pat ja netic tās piedāvātajām mistifikācijām, kas runā par kultūras attīstību, brīvību, demokrātiju un brālīgu palīdzību, lai gan patiesībā notiek kultūras apspiešana, drošības orgānu patvaļa un okupācija. Darbību un parādību jēga nav viņās pašās, bet gan ir saprotama tikai ideoloģijas kā mākslīgas realitātes kontekstā. Tas notiek, kamēr vien cilvēks ir ar mieru dzīvot melos.<sup>17</sup> Ideoloģija ir nebūtības forma, jo tā ir tikai forma, bet melos dzīvojošais cilvēks ar savu izvēli un tai sekojošo rīcību to „iemieso”, substancializē diktatūras varā. Un tādā ziņā posttotalitārā sistēma var tikt nosaukta par autostratēģiju, jo cilvēki paši to atražo, dzīvojot melos.

Ikdienas ideoloģizēto panorāmu Havels raksturo kā zīmju sistēmu. Zīmei – vārdam, žestam, rīcībai – būtu jābūt redzamai cilvēka iekšējās pasaules izteiksmei komunikācijā. Taču zīme var arī norādīt uz ārējās uzvedības un iekšējās pārliecības nesaskaņu jeb dzīvi melos. Akvīnas Toms, analizējot melus (latīn. – *mendacium*), raksta: „Ir pret patiesību apzīmēt ar vārdiem ko atšķirīgu no tā, kas ir prātā; ir pret patiesību lietot lietu zīmes, lai apzīmētu ko citu nekā ir pašā.”<sup>18</sup> Melu paveids ir hipokrīze jeb vēlme izskatīties pēc tā, kas cilvēks nemaz nav. Bet zīme galu galā vienmēr apzīmē realitāti. Tātad, ja kāds uzvedas maldinoši un apkārtējiem dod zīmi par to, ko gribētu, lai apkārtējie pieņemtu to kā īstenību, patiesībā dod zīmi par savu ļauno nolūku maldināt citus.

Dārzeņu tirgotājs skatlogā ir izlīcis zīmi, kas norāda, ka viņš, pirmkārt, ir saskaņā ar sabiedrības prasībām – tā ir jādara, ja vēlies „normāli” dzīvot, bet tirgotāju gaidītu nepatīkšanas, ja viņš tā nedarītu. Otrkārt, lozungs ir zīme, kas slēpj cilvēka zemiskumu, it kā norādot uz kādu citu, augstāku un cēlāku motivāciju nekā savtīgumu, kas sniedz iespēju vismaz sev pašam iestāstīt, ka dzīve ir cieņpilna, jo „kāpēc gan visu zemju proletārieši nevarētu savienoties”? Treškārt, šis lozungs ir *alibiska* zīme, un tādas izmanto gan dārzeņu tirgotājs, gan augsti stāvošs funkcionārs, lai attaisnotu vēlmi netraucēti iekārtoties dzīvē. Ideoloģijas alibiskās funkcijas dēļ cilvēks – posttotalitārās sistēmas upuris un tās balsts – var ļauties ilūzijai, ka dzīvo cilvēciski cieņpilni un atbilstīgi universa kārtībai. Havels raksta: „Ideoloģija ir mākslīga attiecību ar pasauli forma, kas cilvēkam iedveš ilūziju, ka tas ir vesela, cienijama un tikumīga persona, tai pašā laikā tam sniedzot iespēju realitātē tādai nebūt; [tā ir] kaut kā „pārpersoniska” un abstrakta pakaļdarinājums, kas cilvēkam

ļauj apmānīt sirdsapziņu un noslēpt no pasaules un no sevis paša savu patieso stāvokli un savu nožēlojamo *modus vivendi*.<sup>19</sup> Nav nekā tāda, par ko runā lozungi, bet to lietojums bez jēgas un skaita veido stratēģisko panorāmu jeb, Havela vārdiem sakot, *ikdienības panorāmu*, kurā patiesība par cilvēka esamību un dzīvi paliek zem redzamības sliekšņa.

Tā var turpināt pastāvēt un tādējādi – arī sistēma – tāpēc, ka patērnieciskuma dēļ cilvēks ir gan sistēmas objekts, gan arī tās subjekts, veidotājs. Havels uzsver, ka cilvēks pats ik dienas rada un uztur sistēmu, kas tam liedz cilvēcisko būtību. Tas ir kļuvuļ iespējams tādēļ, ka mūsdienu cilvēkam piemīt tiecība uz šādas sistēmas veidošanu. Kāpēc? Tāpēc, ka posttotalitārā sistēma ir diktatūras un paterētājsabiedrības „vēsturiskās” tikšanās iznākums. Cilvēka būtības krīze ir tāpēc, ka cilvēks-patērētājs nevēlas upurēt itin neko no materiālajām vērtībām garīgā un morālā labuma dēļ. Un vai tādā ziņā mūsu sabiedrība, kas tik milzīgi atpaliek no Rietumiem materiālajā ziņā, nav kā brīdinājums Rietumiem? – jautā Havels.<sup>20</sup>

Tikai dzīve patiesībā var izgaismot, atklāt un noskaidrot dzīvi melos kā dzīvi melos. Posttotalitārā sabiedrībā dzīvei patiesībā ir eksistenciāla nozīme, jo tā ļauj cilvēkam atgūt pašam sevi; gnozeoloģiska nozīme, jo tā parāda realitāti; ētiska nozīme, jo tā rāda paraugu. Un dzīvei patiesībā ir arī politiska nozīme. Patiesība kļūst par varas faktoru, par politisku spēku.<sup>21</sup>

## II. DZĪVES-PATIESĪBAS POLITISKĀ VARA

Iezīmējot atbildi uz jautājumu, kā ir iespējama bezvarīgo vara, Havels parāda patiesību kā politiku ietekmējošu un mainošu spēku. Havela domāšana balstās cilvēka dzīves un domāšanas spontanitātes spēka apziņā: politikās izmaiņas nobriest priekšpolitiskajā (*pred-politické*) jomā, kur notiek *sistēmas un dzīves intencu* sadursme.<sup>22</sup> Eseja ir veltīta izcilā filosofa Jana Patočkas piemiņai, kura filosofiju uzskata par fenomenoloģisku, taču Havels izmanto intences jēdzienu, kas nav ņemts tik daudz no fenomenoloģijas vārdnīcas kā no Latīniskās pasaules jeb sholastikas filosofijas un izsaka vērstību, kam ir noteikts mērķis, nodoms. Tādā ziņā intences jēdziens pēc būtības ir tuvāks Patočkas filosofēšanas garam, kas tiecas aptvert dvēseles dzīvi un mudināt rūpēm par to. Havelam intence ir galvenā jēgas struktūra, kas pamato politiski sistēmisku izmaiņu iespējamību ar cilvēku atbildīgu rīcību. Var teikt,

ka dzīves intence Havela skatījumā vienmēr ir patiesības intence. Ikviens, kurš uzdrīkstas dzīvot patiesībā un to arī paust, ietekmē sistēmas izmaiņas.

Havels raksta par to, ka „dzīve melos” ir veidota no dīvainā materiāla: liekas, sabiedrību pārklāj akmens sega, taču tikko uzrodas patiesības teicēji jeb *parrhesiastes* (Mišela Fuko termins), tā izrādās plīstošāka par papīru. Ideoloģija ir kompleksa un aptver visu dzīvi, tāpēc jebkura patiesa dzīves izpausme ir jau politiska opozīcija: dzejolis, dziesma, sporta sacensības, jebkas.<sup>23</sup> Tā *Prāgas pavasaris* būtu drīzāk jāskata nevis kā ierasts – kā Čehoslovākijas kompartijas reformatoru un konservatoru sadursme, bet gan jau kā iznākums nesaskaitāmajām reizēm un veidiem, kad cilvēki ir rīkojušies patiesi un saskaņā ar sirdsapziņu. Tas radīja politiskas pārmaiņas. Tāpat, Havels turpina, grupa „Harta 77” ir tikai intelektuāļu saujiņa, kas pastāvošajā sistēmā pat nevar izveidot partiju un piedāvāt politisku alternatīvu diktatūrai. Bet Hartu parakstījušo cilvēku rīcība ir saskaņā ar patiesību un sirdsapziņu, tāpēc tā ietekmē sistēmu un virza uz politiskajām pārmaiņām Čehoslovākijā, par kurām nav zināms, kādas tās būs un kad notiks.<sup>24</sup> *Dzīve patiesībā* ir cilvēka protesta forma pret viņam uzspiesto bara civilizācijas anonimitāti un tādējādi tiecas atdot cilvēkam viņa paša atbildību, kas neapšaubāmi ir tikumisks, morāls, ētisks akts. Un posttotalitārā sistēmā jebkāda tikumiska, morāla, ētiska rīcība ir politiska.<sup>25</sup>

Parasti šos Havela darba fragmentus interpretē kā aicinājumu uz individuālas, personiskas atbildības apzināšanos, taču, manuprāt, Havela domāšanā ļoti nozīmīgs ir pārpersoniskais, kopības aspekts, cilvēku kā cilvēku solidaritātes un vienības aspekts. Proti, Havels uzsver, ka līdz ar „Harta 77” pirmoreiz pēckara sabiedrībā ir ticis pārvarēts „izslēgšanas” princips, jo Harta paredz „kopību (*spolčenstvo*), kas apriori ne no viena nenorobežojas un nevienam apriori nedod priekšroku”.<sup>26</sup> Disidentismu Havels raksturo kā individuālās atbildības un solidaritātes sintēzi. *Disidentiem* ir nepatīkams varas viņiem piesūktais apzīmējums, jo tā ir izmantojusi šo latīnismu, kas apzīmē personu, kura atdala sevi no kādas kopības, lai runātu par īpašu grupu, liekot manīt, ka tās locekļus apvieno savtīgi nolūki. Un tas, protams, izraisītu šaubas par disidentisma balstīšanos tikumiskā motivācijā. Patiesībā *disidenti* ir ikdienas cilvēki, kas dzīvo ikdienišķu, apslēptu priekšpolitisku dzīvi, kurā saduras sistēmas un dzīves intences. Varai viņi ir bīstami ne tāpēc, ka varētu to apdraudēt, bet tāpēc, ka izjūt dzīves intenci un atklāti runā par to, par ko

citi baidās runāt, piemēram, par līdztiesības principu, izrādot solidaritāti ar tiem, pret kuriem vara vērs globālu uzbrukumu.<sup>27</sup> Tāpēc disidenti iestājas par dzīves intences – cilvēciski universālā un visiem svarīgā – par cilvēka un pilsoņa tiesību aizstāvību.<sup>28</sup>

Havels vēl un vēl uzsver, cik nozīmīga ir priekšpolitikas joma, kur notiekošā sistēmas un dzīves intencu sadursme ir politisko procesu barotne un nosaka politikas iznākumu. Havels norāda, ka politika izriet no *priekšpolitiskās* jomas un tajā ir jāatsakās no klišejām, turpretim ir jāiedziļinās cilvēka eksistences pasaulē, un no tās analītikas ir jāvirzās uz politiskiem secinājumiem, – tas ir *politiski perspektīvi*. Politiskā un ekonomiskā situācija kļūst labāka ne jau atkarībā no tā, cik lieliska politiskā koncepcija uzvarēs un tiks „izbīdīta”, jo tā vienalga būs *sistēmas* koncepcija. Izmaiņām ir jānāk no cilvēka, no cilvēka eksistences, no viņa situācijas pasaulē maiņas, no izmaiņām attieksmē pret sevi un citiem. Politikas modeļiem ir jāizriet no dziļākām eksistenciālām un tikumiskām pārmaiņām sabiedrībā: nevis „labāka” sistēma garantē labāku dzīvi, bet eksistenciāli labāka un pilnīgāka cilvēka dzīve ir pamatā pilnīgākai, labākai sistēmai.<sup>29</sup>

Havels izvērš *kritiskā humānisma* – kā to vēlāk nosauc jau prezidenta Havela padomnieks, tuvs domubiedrs monsiņjors Tomāšs Halīks (*Tomáš Halík*) – praktiskā īstenojuma struktūru. Vispirms Havels veic vairākus nošķirumus, kas atbrīvo no ilūzijām, neļaujot cilvēkam samelot sev pašam.

Havels atsaucas uz sabiedrībai labi saprotamo un vēsturiski ļoti efektīvo Masarika mazo darbu (*drobná práce*) koncepciju, ko vēl Austroungārijas impērijas čehu pilsoņiem nākamais neatkarīgās valsts prezidents piedāvāja kā stingras individuālās atbildības izkopšanas praksi nākotnes valsts labā. Bieži vien padomiskās diktatūras apstākļos „mazie darbi” nācījas labā, pirmkārt, ir vienīgais ceļš reālā kalpošanā sabiedrībai, pat, ja cilvēks never vaļā muti patiesības teikšanai, tomēr tā var izrādīties arī pielāgošanās – darbi *pret* nāciju.<sup>30</sup> Otrkārt, dzīve patiesībā ir eksistenciāla izeja visiem, taču ne jau katra dzīves patiesībā izpausme kļūst par ko vairāk nekā primitīvu sadumpošanu pret manipulācijām. Havels skaidri norāda uz robežu, aiz kuras dzīve patiesībā kā tikai dzīves melos noliegums kļūst par sabiedrības neatkarīgu, garīgu, sociālu un politisku dzīvi.<sup>31</sup> Tā ir paralēlo struktūru (V. Bendas jēdziens) jeb otras – citas, citādas kultūras radīšana.<sup>32</sup> Tieši tā ir atbrīvošanās ceļš no autototalitārisma jeb situācijas, kad cilvēks pats atražo ideoloģizēto ikdienības panorāmu

un līdz ar to sistēmu. Tas ir disidentu kalpošanas veids patiesībai, tātad dzīves intencei, kas kļūst par cilvēka tiesību aizstāvību, un pilnbriedā – par „paralēlo struktūru” īstenojumu. Jo neatkarīga dzīve sāk pati sevi strukturēt, veidoies par kultūru, taču dzimst arī dažādas pašorganizācijas formas, kas vēlāk var noderēt atklātā politiskā cīņā utt. Sistēmas un dzīves intencu neizbēgamais konflikts piespiež sistēmu mainīties – vai nu kļūt vēl nežēlīgākai, vai, tieši pretēji, mainīt „sejas”, kas ir pie varas, veikt reformas u.tml. Havels tolaik atsaikās no prognozēm, taču ir jāpiekrīt, ka sistēma ir mainījusies, taču arī posttotalitārajās sabiedrībās, t.i., sabiedrībās, kas veidojas pēc padomiska režīma krišanas t.s. Austrumu bloka zemēs, turpinās sistēmas nospiedošā vara. Un cēloņi ir jāmeklē dziļākos līmeņos nekā tikai politikajā līmenī.

Havels, atsaucoties uz Martina Heidegera filosofisko kritiku, runā par mūsdienu tehnokrātiskās civilizācijas krīzi. Par cilvēka bezspēcību, kurš nokļuvis tehnikas globālās varas gūstā, no kura cilvēks nezina izeju, jo viņam nav nedz ideju, nedz ticības, nedz politisku koncepciju. Šai kontekstā Havela redzējums jau attiecas uz atkalapvienojušos Eiropu, kas tolaik vēl nešķīta iespējama, lai gan bija palikuši nieka vienpadsmit gadi līdz „samta revolūcijai”, līdz dziesmotajai revolūcijai jeb latviešu tautas Trešajai atmodai un līdz Berlīnes mūra sagraušanai.

Havels uzskata, ka ir nepieciešama globāla *eksistenciālā* revolūcija: „Piekrītu šādai orientācijai, piekrītu arī viedoklim, ka izeja nav jāmeklē kādā „tehniskā brīnumā”, kādā ārēju pārmaiņu projektā, kādā vienā – filosofiskā, sociālā, tehnokrātiskā vai tikai politiskā – revolūcijā. „Eksistenciālā revolūcija” var skart visas šīs jomas, un tai tas arī ir jāizdara, taču tai organiski atbilstīga joma var būt tikai cilvēka eksistence tās dziļākajā jēgā. Tikai tajā balstoties, šī revolūcija var pārāugt vispārējā tikumiskā un līdz ar to arī politiskā sabiedrības pārveidē.”<sup>33</sup> Havela skatījumā paterētājsabiedrība ir tās dziļās krīzes izpausme, kurā mūsdienu cilvēks ir nonācis tehniskās civilizācijas globālās „paškustības” dēļ. Un posttotalitārā sistēma ir tikai viena, kaut ļoti nežēlīga, cilvēka nespējas būt par sava likteņa saimnieku izpausme. Globālā krīze skar kā Rietumu civilizāciju, tā arī Austrumu bloka valstis.

Havels redz, ka arī Rietumu tradicionālā parlamentārā demokrātija faktiski nespēj rast izeju un piedāvāt atraisīties dzīves intencēm. Tē valda daudz izsmalcinātāka un niansētāka manipulēšana ar cilvēku nekā posttotalitārās sabiedrībās. Taču Havels raksta: „Diez vai viss šis mehānisms, ko veido

iekapsulējušās, konceptuāli aizmiglotās un nemērķtiecīgi darbojošās masu politiskās partijas, ko pārvalda profesionāļu aparāts un kas atbrīvo pilsoņus no jebkādas personiskas atbildības, visas šīs aplēptās manipulācijas sarežģītās struktūras un kapitāla uzkrāšanas ekspansīvie centri, visuresošais patērēšanas diktāts, lietu, reklāmu, komercijas, masu kultūras un informācijas lavīnu diktāts, – diez vai tas viss, kas ir tik daudzreiz analizēts un aprakstīts, būtu jāuzskata par kādu perspektīvu izeju, kaut vai tikai ceļa meklējumu, kurā cilvēks atkal iegūtu pats sevi.”<sup>34</sup> Havels atzīst, ka vēl 1968. gadā bija domājis par to, ka opozīcijas partijas izveidošana, kam būtu iespējams atklāti piedalīties politiskajā cīņā, varētu atrisināt problēmu. Tagad man ir skaidrs, saka Havels, ka nekāda opozīcijas partija, nekāds jauns likums nepasargās sabiedrību no tā, lai tā atkal nekļūtu par kādas jaunas vardarbības upuri. Tāpēc uz jaunās tūkstošgades sliekšņa 2000. gadā Vāclavs Havels runā par to, ka ir nepieciešama eiropesisma apzināšanās tradīcija, un šai refleksijā būtu jāatzīst, ka Eiropa ir mācījusi pasaulei cilvēktiesības, taču tā ir izraisījusi arī 20. gadsimta šausmīgākos notikumus – holokaustu, nacisma un komunisma totalitārismu. Tagad Eiropai būtu jāspēj parādīt, ka tā spēj tikt galā ar pretrunām, kas izraisījušas tādus draudus cilvēcei.<sup>35</sup>

Bezvarīgo vara – Esamības, dzīves un patiesības vara tik tiešām pieveica padomisko diktatūru. Vēlāk Havels teiks: „Komunismu sakāva nevis militārais spēks, bet gan dzīve, cilvēka gars, sirdsapziņa, Esamības un cilvēka pretestība manipulācijām.”<sup>36</sup> Dzīves intencei būtu jābūt jebkuras politikas pamatā arī nākotnē, 1978. gada esejā ir pārliecināts Havels, un, piekrītot viņam, var ar nožēlu tikai konstatēt, ka posttotalitārajās sabiedrībās, – nu jau lietojot šo jēdzienu plašāk, lai apzīmētu sabiedrības, kas atbrīvojušās no padomiskā totalitārisma, – politiskās sistēmas intences dominē pār dzīves intencēm. Taču tagad bezvarīgie vairs tādi nejūtas, tieši otrādi, viņiem rokās ir tehnoloģiski izstrādājumi, kas rada ilūziju par pilnīgu iespēju kontrolēt savu dzīvi, kurā citas personas ar saviem mērķiem, ilgām un priekšstatiem par laimi ir tikai lietas. Ikdienības panorāmu veido patērnieciskums, lai kādas ideoloģijas vai drīzāk to atlūzas, vai informācijas straumes un dzīves treniņu sistēmas tagad ļautu īstenot *autototalitarizēšanos*. Ar bezvarīgo cilvēku notikusī pašapziņas pārmaiņa ir tāda, ka „tehnoloģiju pasaule cilvēkā atmodina varas izjūtu”, un ir gandrīz vai neiespējami piedāvāt ikdienas dzīves taktikas sistēmas stratēģiju pārvarēšanai, jo tās parasti balstās gara pasaulē,



domāšanā un gribā kā garīgās spējās, bet mūsdienu attīstītajā pasaulē „garīgās realitātes ir diskreditētas kā pragmatiski neefektīvas, kad runa ir par cilvēka dzīves konkrētu pārveidošanu”.<sup>37</sup> Paterētājsabiedrības sistēmas intences ir bijušas raksturīgas atkalapvienotās Eiropas abām daļām.

Monsinjors T. Halīks skaidro, ka padomju cilvēks bija ideāls padomju valsts noklusētās vienošanās partneris, kas cilvēkam atļāva veģētēt, ja vien tas neiejaucas „valsts lietās”. Bet, atteikdamies no sirdsapziņas balss, viņš to bez šaubām atdeva par labu materiālajai labklājībai, turpina Halīks: „*Homo Sovieticus*, vidēji ņemot, bija daudzkārt nabadzīgāks par Rietumu cilvēku, taču ne mazākā mērā orientēts uz patēriņu. [...] Un likumsakarīgi sistēma saskārās ar opozīciju, ko veidoja nedaudzi morāli motivēti kritiķi, kas atteicās no sirdsapziņas balss apspiešanas, un tad arī masas, kuru patērētājtielksmes sistēma nespēja apmierināt.”<sup>38</sup> Halīks, itin kā no jauna izspēlējot Havela esejas struktūru attiecībā uz mūsdienu posttotalitārajām sabiedrībām, atkal atgriežas pie paralēlo struktūru un citas kultūras koncepcijas.

Halīks atceras, ka diktatūras apstākļos Baznīca bija viena no sabiedrības „paralēlajām struktūrām” Čehoslovākijā, kas aizstāvēja dzīves intences un stiprināja cilvēku solidaritāti. Un tagad monsinjors Halīks kritiskā apskatā norāda uz vajadzību Baznīcā pēc cilvēkiem, kas, izmantojot F. Saldas terminoloģiju, būtu strādnieki, nevis lelles. „Lelles” reaģē uz ārējiem impulsiem, kamēr „strādnieki” ir domājoši un atbildīgi cilvēki, kas darbojas mīlestības un patiesības iedzīvināšanā.<sup>39</sup> Var teikt, atkal rada paralēlas struktūras, citu un citādu kultūru.

Jautājumu par jaunas kultūras radīšanas nepieciešamību, par ko tagad runā aizvien skaļāk un aizvien vairāk domātāju, bija risinājis arī latviešu un brazīliešu filozofs S. Ladusāns. Viņš runā par to, ka materiālisms ir degradējis mūsdienu kultūru tā, ka tā ir kļuvusi par naida, vardarbības un nāves kultūru.<sup>40</sup> Mūsdienu kultūras drāmas atrisinājuma pamatu S. Ladusāns redz cilvēka dzīves spontanitātei raksturīgajās alkās pēc laimes, kam ir nozīme patiesas kultūras radīšanā. S. Ladusāns raksta, ka latvieši, kas vēsturiski ilgi ir dzīvojuši trūkuma apstākļos, ir jutīgi pret materiālām vērtībām un to zināma dievināšana ir sastopama arī latviešu vidē trimdā.<sup>41</sup> Taču ne tikai trimdā, var teikt, arī atjaunotajā Latvijā ir tā iznācis, ka, S. Ladusāna vārdiem sakot, latvieši, nonākot materiālismā, piebiedrojas tām ideoloģijām, „kas ir sagrāvušas mūsu brīvību”.<sup>42</sup> S. Ladusāns brīdina: „Mūsdienu pasaulē valda

kā augstākā vērtība materiālās dzīves baudīšana, aizmirstot pilnīgi, ka, ceļot pāri ētiskām prasībām materiālās prasības, cilvēks kļūst par egoistu un plēsīgu zvēru.”<sup>43</sup> Kā gan var radīt jaunu kultūru?

Staņislavs Ladusāns norāda, ka kultūras jēdziens ir *analoģisks* – jēdziens „kultūra” analoģiski ekvivokālā nosaukšanā tiek veidots no cilvēka personas gara iekšējās kultūras, no subjekta.<sup>44</sup> Ekvivokālā nosaukšana nozīmē, ka galvenā ir cilvēka iekšējā kultūra, gara dzīve un vārds *kultūra* tiek piemērots dažādām gara izpausmēm, produktiem, mākslinieciskas izteiksmes formām utt., kas komunikācijā kļūst par kultūru. Cilvēks, *kultivējot* iekšējību, garīgo, nemirstīgās dvēseles dzīvi, sasniedz tādu kritisko kompetenci, lai vērtētu un radītu kultūras formas. Daudzpusīgā iekšējības jeb gara kultūras izkopšana nozīmē cilvēka virzību uz pilnību, kas paceļ cilvēkus un tautas augstākā – milestības – līmenī. Taču tādu pilnveidi cilvēks saviem spēkiem nevar veikt, te, kā uzsver S. Ladusāns, ir vajadzīga sadarbība ar Dievu. Cilvēka personai kopībā ar citiem ir jāuzplaukst gara iekšējībā, milestības kultūrā, lai sasniegtu kultūras *pulsāciju*, kas tik stipri pieņemtos spēkā, ka pārvarētu modernitātes un postmodernitātes nehumānās, ideoloģizētās doktrīnas.

Un Havelš mums ir piekodinājis, ka jebkura gara brīvībā veikta izvēle, ikviena morāla, tikumiska, ētiska rīcība, jebkura dzīves-patiesības intence posttotalitārā sabiedrībā ir politiska un maina sistēmu, pat ja nezinām, kādas un kad būs šīs pārmaiņas.

1 Václav Havel. *Moc bezmocných* (turpmāk tekstā – MB), I.

2 Cf. MB, II.

3 Cf. John Peterson. *Aquinas*. A new Introduction. Lanham, Boulder, NY, Toronto, Plymouth, UK, 2008, p. 39.

4 Sk.: MB, VI.

5 Cf. Michael de Certeau. *The Practice of Everyday Life*. Transl. by Steven Rendall. UP California, Berkeley, LA, Lnd., p. 91.

6 Cf. Certeau, *op. cit.*, p. 93.

7 Cf. M. Certeau. „Les revenants de la ville”, 1983.

8 Cf. Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*. Paris, 1993, p. 7–23.

9 „Flusser: ideologia como forma de fascismo.” *Kunst ist Krieg*. [http://kunstistkrieg.blogspot.com/2012/04/flusser-ideologia-e-fascismo\\_19.html](http://kunstistkrieg.blogspot.com/2012/04/flusser-ideologia-e-fascismo_19.html)

- 10 Plašāk sk. pētījumu: Débora Medeiros. Vilém Flusser. Brazil: Media and the New Human. *Flusser Studies* 20. flusserstudies.net: www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/medeiros-flusser-in-brazil.pdf
- 11 St. Ladusāns, S.J. Mēs šūdiņ un myusdīnu ideoloģijas [EN: *We today and modern ideologies.*]. *Dzeive*, Nr. 143, 1979, septembris–decembris, 25.–27., 25. lpp.
- 12 Prof. Dr. Stanislavs Ladusāns S. I., Diretor do Conjunto de Pesquisa Filosófica e Presidente da alafc. „Apresentação”. Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusāns, S.I. (idealizador e coordenador da coleção). *Pensamento parcial e total*. Primeiro Volume da Série Investigações filosóficas de atualidade. Edições Loyola, São Paulo, 1977, p. 9–16, p. 11.
- 13 The Inter-American Institute for Philosophy, Government and Social Thought. www.theinteramerican.org/blogs/98-olavo-de-carvalho/247-olavo-de-carvalho-debates-aleksandr-dugin-i.html
- 14 <http://debateolavodugin.blogspot.com/2011/07/olavos-conclusion.html>
- 15 *MB*, VII.
- 16 Gadamer H.-G. „Text and Interpretation”. *Dialogue and Deconstruction*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. State University of NY Press, 1989, 21–51, p. 39.
- 17 *MB*, V.
- 18 *ST*, II-II. 110.
- 19 *MB*, III.
- 20 *MB*, VI.
- 21 Sk.: *MB*, VII.
- 22 *MB*, X.
- 23 Sk.: *MB*, VIII.
- 24 Sk.: *MB*, VIII.
- 25 Sk.: *MB*, IX.
- 26 Sk.: *MB*, X.
- 27 *MB*, XIII.
- 28 Sk. *MB*, XVII.
- 29 *MB*, XI.
- 30 *MB*, XIV.
- 31 *MB*, XV.
- 32 *MB*, XVIII.
- 33 *MB*, XX.
- 34 Turpat.
- 35 Vaclav Havel. „Is There a European Identity, Is there a Europe?” *Project Syndicate. A World of Ideas*. Jun. 21, 2000. <http://www.project-syndicate.org/commentary/is-there-a-european-identity--is-there-a-europe>
- 36 Vaclav Havel. „The End of the Modern Era”. *The New York Times*, March 1, 1992. <https://www.nytimes.com/1992/03/01/opinion/the-end-of-the-modern-era.html>
- 37 Jean Daniélou, S.J. *The Scandal of Truth*. Transl. by W.J. Kerrigan. Baltimore, Dublin, 1966, pp. 118–119.

- 38 Tomas Halik. „Post-Communism and Its Discontents.” *First Things*. Institute on Religion and Public Life. January, 1996. <https://www.firstthings.com/article/1996/01/006-post-communism-and-its-discontents>
- 39 Tomas Halik. „Freedom and the Unknown God.” *First Things*. Institute on Religion and Public Life. March, 1995. <https://www.firstthings.com/article/1995/03/002-freedom-and-the-unknown-god>
- 40 Ladusāns Stanislavs, S. J. „Cultura e filosofia cristã ou filosofia cristã da cultura.” *Veritas*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Vol. Nr. 38 (1993): 35–50, p. 35.
- 41 Ladusāns Stanislavs, S. J. „Myusu dīnu latvīšu problemas un kristeigo filosofija”. *Dzeive*, Nr. 137, 1978, 16.–20., 17. lpp.
- 42 Sk.: Ladusāns Staņislavs. *Daudzpusīgā gnozeoloģija*. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija. Rīga, 1994, 26. lpp.
- 43 Ladusāns, *Myusu dīnu...*, 17. lpp.
- 44 Ladusāns, *Cultura e filosofia...*, p. 46.

Pavels Štolls

## Vāclava Havela daiļrades recepcija Latvijā

Vāclavs Havels ir viena no pasaulē atpazīstamākajām čehu personībām. Latvijas sabiedrība viņu vispirms iepazīna kā redzamāko disidentu kustības un „samta revolūcijas” pārstāvi, tad kā Čehoslovākijas un vēlāk Čehijas prezidentu, bet paralēli tam arī kā rakstnieku. Latviju V. Havels apmeklējis tikai vienu reizi – 1996. gada valsts vizītē, kad viņš tikās arī ar latviešu kultūras darbiniekiem. Viens no tiem, Andris Jakubāns, savā rakstā „Labdien Rīgā, Havela kungs!”<sup>1</sup> toreiz minēja virkni labu lietu, kas latviešiem saistās ar Čehiju: Šveiku, alu, filmām, Karelu Gotu, „Prāgas pavasari”, hokeju un visbeidzot – Vāclavu Havelu. A. Jakubāns, raksturojot šo ievērojamo personību, ir norādījis, ka „[...] pašlaik ļoti daudzām valstīm trūkst tādu domātāju un politiķu kā Vāclavs Havels”<sup>2</sup> un ka viņu „[...] sargā tik spēcīgi arī tādēļ, lai viņš neatteiktos no saviem ideāliem, lai čehu valsts arī turpmāk būtu mums paraugs, kā godīgi tikt galā ar divdesmitā gadsimta smago mantojumu – fašismu un komunismu.”<sup>3</sup> Turklāt V. Havela daiļradi raksta autors ir saistījis ar čehiem un latviešiem kopīgo vēlmi – dzīvot Eiropā. Šajos sirsnīgajos vārdos jūtama ne tikai vēl nesenā brīvības un idealizētās nākotnes eiforija, bet arī pastāvīgā cieņa pret Čehoslovākijas valsti un tās tā laika prezidentu kā politiķi, domātāju un rakstnieku. Šī cieņa vēlāk tikusi apstiprināta arī oficiāli, piešķirot V. Havelam gan I šķiras Triju Zvaigžņu ordeni ar ķēdi, gan arī Latvijas Universitātes goda doktora nosaukumu (abi piešķirti 1999. gadā).

Havela prezidentūras laikā (1989–2003) Latvijas prese lasītājus diezgan bieži informēja ne tikai par situāciju Čehoslovākijā un Čehijā, bet arī par tās prezidenta V. Havela aktivitātēm. Šis grāmatas nodaļas mērķis ir apkopot un analizēt, kā Latvijā tikuši uztverti V. Havela literāro darbu tulkojumi. Šai nolūkā vispirms jāraksturo V. Havela daiļrades struktūra un tās galvenie principi. Savā slavenajā 1975. gada vēstulē tā laika Čehoslovākijas

Sociālistiskās Republikas prezidentam Gustāvam Husākam (*Gustāv Husák*) V. Havels rakstīja: „Dzīve pretojas jebkādai unifikācijai un nivelēšanai, tās perspektīva nav „vienādbūšana”, bet dažādība. Dzīve ir transcendences nemiers, jaunatklāsmes piedzīvojums un dumpis pret *status quo*. Organiska dzīves progressa iezīme ir nemitīga tās noslēpumu atklāšana.”<sup>4</sup> Tāda pati dažādība un transcendences nemiers ir vērojami arī V. Havela daiļradē. Amerikāņu slāvis Dāvids S. Danahers (*David S. Danaher*), ievērojot hronoloģiju, V. Havela darbus ir sadalījis deviņos žanros: literāri kritiskās esejas (50. un 60. gadu mākslas kritika), vizuālā dzeja (60. gadu „*Antikodi*”), lugas, esejas, vēstules no cietuma („*Vēstules Olgai*” („*Dopisy Olze*”), uzrakstītas 1979–1982), kopīgā autobiogrāfiskā esejā („*Neklātienes pratināšana*” („*Dálkový výslech*”), 1986), personīgā politiskā atzišanās („*Vasaras apceres*” („*Letní přemítání*”), 1991), prezidenta runas un politiskās atmiņas („*Lūdzu, īsi*” („*Prosim stručně*”), 2006).<sup>5</sup>

Par desmito žanru D. S. Danahers uzskata V. Havela politisko darbību un šajā sakarā viņš atgādina Hannas Ārentes (*Hannah Arendt*) minēto atšķirību starp tā saucamo „instrumentālo” un „komunikatīvo” politikas izpratni. Pirmais modelis nozīmē varas politiku, savas gribas panākšanu pretēji oponentu gribai, bet otrā modeļa ietvaros tiek meklēta saskaņa, tajā svarīgākais ir nevis mērķis, bet pats process. V. Havelam tuvāks esot bijis otrais modelis, turklāt politiskā komunikācija caurstrāvo ne tikai viņa sabiedrisko darbību, bet arī daiļradi.<sup>6</sup> D. S. Danahers pierāda, ka visi šie daudzveidīgie žanri ir cieši saistīti gan tematiski un konceptuāli, gan retoriski un stilistiski, un nosauc trīs galvenās V. Havela daiļrades „retorikas dziļū stratēģijas”. Pirmkārt, tā ir tādu shēmu radišana, kuras lasītājam vai skatītājam jāpiepilda ar savu paša pieredzi, proti, interpretācijas atvērtība. Otrkārt, tā ir centrālā tēla izmantošana tā, ka tas kļūtu par dzīvu un viegli iegaumējamu simbolu, un, treškārt, līmeņu un stilu jaukšana, kas dažreiz atgādina literāro kolāžu vai mozaiku.<sup>7</sup>

Ar komunikāciju un retoriku ir saistīts viens no V. Havela politiskās darbības un daiļrades centrālajiem līdzekļiem, proti, izaicinājums jeb apelācija, ko viņš izmanto gatava konstatējuma vietā. Piemēram, raksturojot dzīves jēgu, V. Havels raksta: „Viss jēdzīgais, kas par šo tēmu jebkad pateikts (ieskaitot visas reliģiskās vēstis), manuprāt, iezīmīgs [...] ar dramatisku atvērtību, negatavību; tas ir nevis konstatējums, bet drīzāk izaicinājums vai apelācija, kaut kas visaugstākajā pakāpē „notiekošs”, dzīvs, tāds, kas mūs pārņem

un uzrunā, uzmācas vai kairina, kas ir saskaņā ar mūsu visdziļāko pieredzi un pat spēj izmainīt mūsu dzīvi pašos pamatos [...].”<sup>8</sup> Šī pati atvērtība un negatīvība ir būtiska ne tikai V. Havela daiļradei, bet viņa patiesības un esības izpratnei kopumā. D. S. Danahers pat konstatē: „Izprast patiesību kā kaut ko, kas sastāv no nesaistītiem informācijas gabaliem un ko var vienkārši paziņot, Havels uzskata par vienu no visbīstamākajiem ideju strāvājumiem cilvēces vēsturē. Esības autentiskā jēga nebalstās uz informāciju, nav pārceļama [citā cilvēkā – *P. Š. piezīme*], nav objektīva, nav konkretizējama un nav dalāma.”<sup>9</sup> Kā izriet no iepriekš minētā uzskaitījuma, V. Havels mēdza apšaubīt tradicionālos žanrus un radīt pats savus, tikai viņam raksturīgus. Lai gan viņš sevi uzskatīja par racionāli sistemātisku cilvēku, tomēr viņu saistīja „[...] viss, kas pārsniedz kārtību un kas to problematizē”.<sup>10</sup>

Šī V. Havela oriģinālo žanru daudzveidība atgādina mozaīku, principu, ko viņš lieto arī savos atsevišķajos daiļdarbos. „Liekas, ka Havels potenciālo jēgu uzskata par kopumu, kuru nevar reducēt uz vienu žanru vai formu un ka šis kopums ir kaut kas sarežģītāks nekā atsevišķu sastāvdaļu kopsumma.”<sup>11</sup> Tāpēc V. Havela daiļrade un politiskā darbība jāvērtē holistiski, proti, visā tās kopumā. Šī daudzkrāsainā mozaīka aicina lasītāju, skatītāju vai klausītāju uztvert tās nozīmi un uzsākt dziļāku refleksiju ne tikai par savu, bet arī visas sabiedrības identitāti un autentiskumu – vienu no centrālajām V. Havela daiļrades tēmām. „Havela radošā aizraušanās ar attiecībām starp formu un nozīmi nav nejauša, tieši pretēji, tā ir viņa dzīves darba jēgas un vēstījuma kodols.”<sup>12</sup>

Līdzīgi mozaīkas principam V. Havels izmanto arī pretstatīšanu, kas ļauj labāk izprast viņa darbu jēgu, tāpēc viņa daiļradē divi dominējošie žanri ir eseja un drāma, īpaši drāma. Ja eseja „izskaidro” („kas?”), tad drāma ļauj „izprast” („kā?”), respektīvi, esejas uzrunā galvenokārt ar racionālo analīzi un loģisko argumentāciju, turpretim lugas izrāde apelē pie skatītāja pieredzes un pārdzīvojuma, kas V. Havelam ir bijis ļoti būtiski. Teātra seno rituālo būtību viņš raksturojis šādi: „Tā ir tāda kā nepastarpināta un dzīva cilvēka eksistences noslēpuma klātbūtne.”<sup>13</sup> Tomēr arī „izskaidrošana” ir vajadzīga, un V. Havela esejas bieži vien var uzskatīt par komentāriem viņa lugām. Apskatot V. Havela daiļrades recepciju Latvijā, jākonstatē, ka uzmanības centrā ir bijušas galvenokārt viņa lugas, arī esejas un citi prozas teksti, bet pavisam nepamanīta palikusi dzeja. Latviski ir publicētas vai uzvestas sešas

lugas (viena no tām – Zviedrijā), izdota viena grāmata („Vēstules Olgai”), presē publicētas dažas esejas, arī atmiņu fragmenti, runas, intervijas un ziņas par prezidenta darbību.

Tā kā vismaz četras lugas un divus V. Havela prozas tekstus latviski tulkojis, viņa darbību latviešu presē un radio „Brīvā Eiropa” visvairāk popularizējis priekšlaicīgi mūžībā aizgājušais liepājnieks Vinifreds Kraučis (1939–2005), vajadzētu nedaudz apstāties pie šīs personības. Viņa dzīves gājumā un darbības raksturā var atrast iezīmes, kas šim cilvēkam ir kopīgas ar V. Havelu. Viņš (tāpat kā V. Havels) ir mācījies vakara vidusskolā, tāpat kā V. Havels neklātienē beidzis augstskolu. Tikai tā ir bijusi Latvijas Universitātes Vēstures un filoloģijas fakultātes vēstures nodaļa. Pēc tam (tāpat kā V. Havels) strādājis dažādās profesijās: bijis atslēdznieks, mucinieks, šoferis, skolotājs, kriminālizmeklēšanas inspektors, muzeja zinātniskais līdzstrādnieks, žurnālists, kopš 1992. gada – radio „Brīvā Eiropa” līdzstrādnieks, bet kopš 1974. gada – profesionāls literatūras tulkotājs. V. Kraučis ir tulkojis no deviņām valodām, visvairāk no slāvu, bet arī no vācu valodas. Viņš ir tulkojis gan latviešu, gan arī krievu valodā. V. Krauča tulkojumi ir atrodami vairāk nekā 50 grāmatās; gandrīz 150 tulkojumi bija publicēti presē. Latvijas teātros, radio un televīzijā tika iestudētas piecas viņa tulkotās čehu lugas.

V. Havelu un V. Krauči vieno arī tas, ka viņu abu darbība bijusi ļoti daudzpusīga. Arī V. Kraučis dzīvē un literatūrā tiecās plaši un dziļi meklēt „cilvēka eksistences noslēpumu”, savukārt ar saviem tulkojumiem un paša tekstiem centās pēc iespējas vairāk uzrunāt savus tautiešus. Viņš, tāpat kā V. Havels, nelabrāt iekļāvās jebkādos rāmjos, V. Krauča gars bija izteikti brīvdomīgs. Par savu attieksmi pret Čehoslovākiju un V. Havelu viņš ir izteicies šādi: „Man pašam izprast Čehoslovākiju visvairāk palīdzēja 1968. gada notikumi. Mēs visi toreiz sekojām attīstībai pie jums un jutām jums līdzī. Kad pēcāk parādījās Harta 77, Vāclava Havela vārds un Brīvajā Eiropā vai BBC lasīja viņa lugas, man tā bija reāla informācija par to, ka arī totalitārajā sistēmā ir cilvēki, kas nebaidās tai pretoties. Toreiz pie mums kaut kas tāds bija neiespējams: pat vismazākais pretestības mēģinājums tika apspiests iedīglī, sekoja apcietināšana un ieslodzījums un pat deportācija. [...] Man vissvarīgākais ir tas, ka beidzot dzīvoju pats savā valstī, kur man neviens uz ielas vai tramvajā nevar pateikt, ka esmu fašists, kas runā suniskā valodā. To es lieku augstāk par visu, un tāpēc esmu gatavs šo to upurēt.”<sup>14</sup>



V. Kraučis nebija disidents, bet „dziesmotajā revolūcijā” viņš aktīvi iesaistījies, arī publicējot čehu un slovāku disidentu tekstus un protestējot pret V. Havela apcietināšanu. 1988. un 1989. gada mijā viņš publicēja „Prāgas pavasara” protagonistas, kompartijas centrālkomitejas pirmā sekretāra un vēlākā disidenta, slovāka Aleksandra Dubčeka plašo interviju ar it kā nevainīgu nosaukumu „Mēs esam ar Gorbačovu”,<sup>15</sup> kas tā laika Čehoslovākijā nebūtu bijis oficiāli iespējams. 1989. gada 24. februārī V. Kraučis, šķiet, kā pirmais LPSR Rakstnieku savienības loceklis aizsūtīja ČSSR premjeram Ladislavam Adamecam telegrammu, protestējot pret V. Havela notiesāšanu.<sup>16</sup> Nedaudz vēlāk „Atmodas” redakcija aicināja radošo savienību pārstāvjus izteikt atbalstu V. Havelam<sup>17</sup> un Rakstnieku savienības valde publicēja aicinājumu prezidentam Gustāvam Husākam, kurā tā pieprasīja „visā pasaulē pazīstamā dramaturga un cilvēka tiesību aizstāvja Vāclava Havela tūlītēju atbrīvošanu no apcietinājuma”.<sup>18</sup> Materiālus par pasaules sabiedrības atbalstu V. Havelam tā laika presē apkopojis Valdis Bērziņš.<sup>19</sup> Par V. Havela apmelošanu galvenajā Čehoslovākijas komunistu avīzē „*Rudé právo*” rakstījusi arī žurnāliste Velta Knospe, Čehoslovākijā izmantotās metodes salīdzinot ar padomju pieredzi.<sup>20</sup>

1989. gada augustā V. Kraučis prezentējis V. Havela kolēģa, čehu rakstnieka un disidenta Ludvíka Vaculíka (*Ludvík Vaculík*) drosmīgo 1967. gadā tapušo totalitārās varas kritiku,<sup>21</sup> bet gadu vēlāk – arī fragmentus no „Prāgas pavasara” politiķa un vēlākā disidenta Zdeņeka Mlinářa (*Zdeněk Mlynář*) Rietumvācijā izdotās grāmatas „Sals uznāca no Kremļa” (*„Mráz přichází z Kremle”, 1978*).<sup>22</sup> Šajā laikā tika publicēts arī pirmais V. Krauča tulkotais V. Havela raksts „Tikšanās ar Gorbačovu”<sup>23</sup> (*„Setkání s Gorbačovem”, 1987*), kurā autors ironiski komentēja M. Gorbačova sasveicināšanos Prāgas ielās un ar to saistītās nereālās cerības.

V. Kraučim nācās Latvijas presē apņēmīgi aizstāvēt V. Havelu, Hartu 77 un „samta revolūciju” vēl 1991. gadā. Žurnāliste un tulkotāja Laima Žihare bija sagatavojusi rakstu,<sup>24</sup> kas balstījās uz bijušā čehu politikslodzītā Miroslava Dolejši (*Miroslav Dolejší*) savvērestības teoriju, ka emigrācija pēc 1968. gada, disidentu kustība un „samta revolūcija” esot bijis PSRS un ASV vienošanās rezultāts, turklāt Harta 77 esot darbojusies kā Čehoslovākijas Valsts drošības (*Státní bezpečnost*) un KGB aģentūra. V. Kraučis uz šo rakstu asi reaģēja,<sup>25</sup> aizrādīja uz tā spilgti antisemitisko ievirzi un uz paša autora

piederību Valsts drošības iestādei (tas gan vēlāk nav pierādījies – *P. Š. piezīme*) un uz to, ka šādas domas izplata čehu galēji labējie spēki un komunisti. Viņš arī atspēkojis vairākus neticamus argumentus un pievienojis rakstam paša V. Havela atmiņas par Hartas 77 pirmsākumiem.<sup>26</sup> V. Kraučis ar V. Havelu ir ticis arī personīgi viņa valsts vizītes laikā Latvijā un ar saviem visai pozitīvajiem iespaidiem dalījies presē.<sup>27</sup> Par V. Havelu kā disidentu un prezidentu viņš sagatavojis arī citus rakstus un radiatoraidījumus, bet tagad jāatgriežas pie V. Havela daiļrades.

Kā jau minēts, latviski tulkotas, publicētas, iestudētas teātrī vai radio sešas V. Havela lugas, kuras var sadalīt trijās grupās: 1) agrīnā luga „Rīkojums” („*Vyrozumění*”, čeh. 1965, latv. 1988); 2) vēlākā luga „Kārdināšana” („*Pokoušení*”, čeh. 1985, latv. 1990); 3) tā saucamie Vaņeka viencēlieni („vaňkovky”): „Audience” („*Audience*”, čeh. 1975, latv. 1990), „Vernisāža” („*Vernisáž*”, čeh. 1975, latv. 1998), „Protests” („*Protest*”, čeh. 1978, latv. 2002) un „Pats vainīgs” („*Chyba*”, burtiski „Kļūda”, čeh. 1983, latv. 1998). Šī lugu izvēle ir diezgan loģiska, jo tās gan Čehijā, gan ārzemēs ir vispopulārākās, īpaši „Vaņeka viencēlieni” (mazāk tiek uzvests „Protests” un „Pats vainīgs”). Tomēr dažas no V. Havela vērtīgākajām lugām Latvijas skatītāji vēl nav iepazinuši. Tās ir, piemēram, „Zaļumballe” („*Zabradní slavnost*”, 1963) vai „*Largo desolato*” (1984). Latviešu skatītājiem varētu būt interesanta arī viena no pēdējām V. Havela lugām, proti, autobiogrāfiski inspirētā „Aiziešana” („*Odcházení*”, 2007), kas pārtapusi arī vienīgajā viņa režisētajā filmā (2011), par kuras scenāriju autors saņēmis visaugstāko Čehijas filmu balvu „Čehijas lauva” („*Český lev*”).<sup>28</sup> Četras V. Havela lugas ir tulkojis V. Kraučis, lugu „Protests” – pieredzējuši tulkotāja Halina Lapiņa, bet lugu „Rīkojums” Stokholmas Latviešu teātrim latviskojis ievērojamais trimdas dramaturgs Jānis Gulbītis. Hronoloģiski pirmais V. Havela lugas uzvedums latviešu valodā ir īstenots Stokholmā.<sup>29</sup> Pēc tam tās sāka publicēt Latvijas presē,<sup>30</sup> viena luga tika iestudēta Latvijas radioteātrī,<sup>31</sup> bet vēl viena – 2002. gadā – uz Latvijas teātra skatuves.<sup>32</sup>

V. Havela agrīnās lugas „Rīkojums” centrā ir simbols mākslīgā valoda „ptidepe” („*ptydepe*”), kas čehu valodā jau kļuvusi par nesaprotamās birokrātiskās valodas apzīmējumu. Lugā ar tās palīdzību tiek veidota mehānizēta, dehumanizēta un demoralizēta sabiedrība, kurā valoda pārvalda savus lietotājus, tie konformistiski pielāgojas kolektīvam, zaudē savu autentisko

valodu, morāli un pašu eksistenci, kļūstot par marionetēm. „Ptidepe” aizstāšana ar citu mākslīgu valodu „horukoru” („*chorukor*”) simbolizē pāreju no staļinisma uz Hruščova reformām, kuras arī nesola nekādus būtiskus uzlabojumus. Šo V. Havelam tipisko lugu var saukt gan par traģikomēdiju, gan par antiutopiju un tajā saskatāma franču absurdā teātra ietekme. Tomēr visprecīzākais apzīmējums tai būtu – „apelācijas teātris” („*divadlo apelu*”), „[...] kurā formālie līdzekļi savienojumā ar absurdismu tiek izmantoti publikas provocēšanai tādā veidā, ka lugā tie rada brīvu vietu pašrefleksijai.”<sup>33</sup> Atsauksmes par 1988. gada iestudējumu Stokholmas Latviešu teātrī pagaidām nav atrastas, ir tikai izrādes programma ar citātiem no V. Havela „Neklatienes pratināšanas”, kuros viņš skaidro savu lugu konstruēšanu (minēto shēmu radišanu), aizraušanos ar valodu un uzsvāru uz apelāciju, skatītāju brīdināšanu. Veiksmīgi bija izvēlēts „*London Times*” teātra kritiķa konstatējums, ka autors iedarbojas uz skatītāju divos līmeņos: „No vienas puses, viņš sniedz asprātīgu satīru par jebkuras birokrātijas absurditātēm, kur forma kļūvusi svarīgāka par saturu, reglamenti nozīmīgāki par tiešo komunikāciju. Bet šī ir arī politiska luga. Tē runa ir par autokrātiju, brīvību un brīvas izteiksmes ierobežošanu, vēstures viltošanu un citām politiskām parādībām...”<sup>34</sup>

Vēlākā perioda luga „Kārdināšana” balstās uz Gētes „Faustu”, kuras motīvs ir atrodams arī pirms divdesmit gadiem uzrakstītajā „Rīkojumā”. Galvenie varoņi darbojas zinātniskajā institūtā, kas apkāro māņticību (līdzīgi marksisma-ļeņinisma institūtiem), doktors Foustka ir „zinātniskuma” sargs, pensionēts invalīds Fistula ir režīma slepenais aģents, kas tēlo hermētiķi, bet morāli tīrā sekretāre Markēta traģiski iemīlas Foustkā. Gētes lugas plāns izmantots gan zinātnieka glēvulības un amoralitātes, gan Fistulas pārstāvētā totalitārisma nosodišanai. Luga sniedz spēcīgu morālo pamācību, ka nelabo nevar piemānīt un izdabāšana ļaunumam beidzas traģiski, kā arī skeptisku atzinumu, ka šādā pasaulē nav iespējams saglabāt cilvēka identitāti. Arī par šo lugu nav atrastas latviešu kritiķu atsauksmes, tulkotājs tikai komentē, ka autora „[t]alants un pilsoniskā drosme ņēma virsroku pār pretfabisko, cilvēkam naidīgo sistēmu, ko Čehijai un Slovākijai pūlējās uzspiest vietējie mankurti.”<sup>35</sup> Lugai „Kārdināšana” arī bijusi plaša rezonanse gan Čehijā, gan ārzemēs. Latvijā tā varēja būt īpaši interesanta tāpēc, ka Fausta tēma Baltijas reģionā ir ļoti nozīmīga. Par to liecina ne tikai lietuviešu literatūrzinātnieka Silvestra Gaižūna (*Silvestras Gaižiūnas*) plašais pētījums „*Baltų Faustas ir*

*Europos literatūra*” (2002), bet arī, piemēram, Marģera Zariņa romāns „Viltotais Fausts jeb pārlabota un papildināta pavārgrāmata” (1973) vai Māras Zālītes luga „Margarēta” (1998).

Čehijā un citās valstīs visbiežāk iestudētās, visvairāk autobiogrāfiski iedvesmotās, kā arī vissaprotamākās V. Havela lugas ir minētie Vaņeka viencēlieni, pie kuriem pieder „Audience”, „Vernisāža” un „Protests”, tiem radniecīga ir miniluga „Pats vainīgs”. Šos darbus vieno to galvenais varonis, kuru „Audiencē” un „Protestā” sauc Vaņeks (*Vaněk*), bet „Vernisāžā” – Bedržihs (*Bedřich*) un „Paša vainīgā” – Ksibojs (*Xiboj*), respektīvi, anonīma persona – Zēns X. Vaņekam un viņa „paveidiem” daļēji piemīt paša autora iezīmes, viņi ir rakstnieki un disidenti, Ksibojs ir cietumnieks. Šiem tēliem drīzāk ir dramatiskā principa loma: viņi maz dara un maz runā, darbība notiek ap viņiem, viņiem pretstatīti tēli, kas atklāj savu primitīvismu, divkosību, karjerismu (aldaris „Audiencē”), mietpilsonību, snobiskumu, mantkāri (laulātais pāris „Vernisāžā”), frāžainību, divkosību, glēvulību (oficiālais rakstnieks Staņeks „Protestā”), iedomību, varaskāri un varmācību (pašieceltais cietumnieku pārstāvis Kings „Paša vainīgā”). Lai arī Vaņeks tiecas pēc „dzīves patiesība”, tomēr arī viņš nav konsekvents – viņš ir pārāk pieklājīgs, vāji pretojas, ja viņam uzmācas, viņš samierinās ar mūžīgo varmācību, ko dažreiz simbolizē lugu gredzenveida kompozīcija. Vaņeks čehu literatūrā tiek uzskatīts par jauno tipu, par pretstatu Hašeka Šveikam, par tādu, kas klusē tad, kad Šveiks daudz runā, kas paliek fonā tur, kur Šveiks izvirzās priekšplānā. Šo viencēlienu darbība notiek tikai vienā telpā (alus darītavas kancelejā, dzīvoklī, kabinetā, kamerā), scēnas atkārtojas, cilvēki runā dažādos valodas stilos (Vaņeks literārajā valodā un pieklājīgi), cits citu neklausās. Tiek risinātas absurdas dilemmas, piemēram, aldaris piedāvā Vaņekam labāku darbu alus darītavā, ja viņš pats sevi denuncēs. Vistraģiskākā izskaņa ir minilugai „Pats vainīgs”, kurā cietuma kamerā ieslodzītie nogalina jaunpienācēju tikai tāpēc, ka tas nav pakļāvis viņu pašu izveidotajai sistēmai, par to, ka viņš ir atšķirīgs. Šī V. Havela visskeptiskākā luga (1983) par totālo humanitātes krīzi ir salīdzināma ar Semjuela Beketa (*Samuel Beckett*) lugu „Katastrofa” („*Catastrophe*”, 1984), ko šis izcilais absurdā teātra pārstāvis veltījis V. Havelam.<sup>36</sup>

Pirmā „vaņkovka” latviešu valodā bija „Audience”, kas tika publicēta presē jau 1990. gadā un tajā pašā gadā arī iestudēta radioteātrī. Tulkotājs

V. Kraučis šajā sakarā rakstīja, ka „Havels mazliet tādā sev nelabvēlīgā laikā ir pie mums atnācis, jo viņa disidentiskās lugas šobrīd vairs neskan tik asi kā tas būtu pirms kādiem diviem gadiem. Un vēl nav radusies tāda laika distan- ce, lai šīs lugas uztvertu kā mākslas vērtību”.<sup>37</sup> Šāds skatījums uz V. Havela lugu aktualitāti Latvijā ir diezgan pretējs lugas „Protests” vērtējumam pēc divpadsmit gadiem (skat. tālāk). Informācijā par radioteātra iestudējumu tika izteikts pieņēmums, ka aldaris klausītājiem var šķist pārāk intelīgents, bet Vaņeks „bez raksturīgām cīnītāja īpašībām”,<sup>38</sup> kas atspoguļojot režisora Ērika Brītiņa rokrakstu. Protams, ka, īpaši ārzemēs, V. Havela lugas tiek iestudētas ļoti dažādi, tomēr neliekas, ka latviešu režisors būtu Vaņeku in- terpretējis, būtiski izmainot autora ieceres.

Lugas „Vernisāža” publikāciju presē V. Kraučis ir papildinājis ar savu rakstu,<sup>39</sup> kurā viņš adekvāti raksturo V. Havela lugu formas un satura attie- cības: „Havela nolūks, lugas rakstot, ir bijis ar pieticīgiem dramaturģiskiem līdzekļiem, kas izpaužas nelielā personāžā, vienkāršā sižetā un pāris darbības vietās radīt daudzdzimīgu vairākslaņu skatuves darbu, ko varētu dēvēt arī par sapnī noskatītu redzējumu ar mīta piedvesmu. Šīs lugas ir reizē provokācija un mudinājums uz pārdomām un izjūtām, kā arī avots, kas dāvā skaitā un iz- pausmēs dažādus iepriekš neparedzētus iztulkojumus. Vāclava Havela lugas ir kā trauks, ko jebkurš var piepildīt ar savu – un katram citādāku – saturu.”<sup>40</sup> Te V. Kraučis pareizi akcentējis minēto „shēmu radīšanu”, kas lugu atver dažādām interpretācijām, kuras atbilst skatītāju zināšanām un pieredzei. Rakstā precīzi formulēta arī autora galvenā iecere: „Vāclava Havela lugas ir sava veida ekspromts par to, cik grūti indivīdam aizstāvēt savu patību pret bezpersonisko totalitāro varu, kas viņam tīko to atņemt. Lugas vēsta par pretrunu starp cilvēka patiesajām spējām un to lomu, ko viņam piešķir vide un liktenis; par to, cik viegli ir teorētiski zināt, kā jādzīvo, un cik sarežģīti ir tā dzīvot īstenībā.”<sup>41</sup>

No Vaņeka cikla lugām Latvijā visplašāko rezonansi ieguvis viencēliens „Protests”, kas sakarā ar Čehijas Republikas Neatkarības dienas svinībām 2002. gada 28. oktobrī pirmizrādi piedzīvoja Rīgas kultūras centrā „Verni- sāžā”, bet vēlāk tika izrādīta arī citās Latvijas pilsētās. Teātra direktors, dzej- nieks un diplomāts Jānis Peters šajā sakarā atgādināja, ka 1989. gadā sakarā ar V. Havela apcietināšanu viņš kopā ar daņu rakstniekiem parakstīja protesta vēstuli, kas tika nosūtīta Čehoslovākijas prezidentam.<sup>42</sup> J. Peters akcentēja,

ka šo personību viņš uzskata par „Eiropas mēroga filosofu”, bet „Protesta” latviešu iestudējumam par „zīmīgu atgriešanos laiku lokos”.<sup>43</sup> Savukārt izrādes režisors Artūrs Mekšs norādīja, ka šī „[...] luga latviešu skatītāju uzrunā daudz tiešāk par jebkuru citu pazīstamākajos teātros uzvesto lugu, kurā skatītājs parasti tiekot uzrunāts ar zemtekstu, „caur puķēm””.<sup>44</sup> Viņš uzskatīja, ka luga uzdot jautājumus „par cilvēka būtību un cilvēka sūtību”,<sup>45</sup> un „[...] aicināja lugu neuzvert kā 1968. gada vasaru Prāgā, bet gan kā šodienas politisko farsu tepat Latvijā”.<sup>46</sup> V. Havelam viņš izteica dziļu cieņu: „Vāclavs Havels ir viens no šodienas cilvēkiem, kura vārds pasaulē skanēs vēl ilgi, un esmu lepns, ka piedalos šī Cilvēka darbu pirmajā iestudējumā Latvijā”.<sup>47</sup> Galvenās lomas atveidotājs Rūdolfs Plēpis konstatēja, ka „šis viencēliens ir neparasts savā uzbūvē un tēmas risinājumā, kas noved pie negaidītā fināla”,<sup>48</sup> turklāt „Havels lūgā atļaujas skumji pavīpsnāt par nopietnām lietām, viņš ironizē”<sup>49</sup> un lūgā atrodamas „daudzas tiešas saskares ar mūsdienām”.<sup>50</sup> R. Plēpis izteica cerību, „ka tikšanās ar šo skatuves darbu skatītājiem dos iespēju daudz ko pārdomāt, izvērtēt savu rīcību un palūkoties no malas pašiem uz sevi”.<sup>51</sup> Ir redzams, ka latviešu izrādes veidotāji pareizi uztvēruši V. Havela apelācijas teātra principu brīdināt un mudināt skatītājus, lugu formas svarīgumu un to paradoksālo, traģikomisko raksturu. „Vaņkovku” formāts atgādina Mārtiņa Zīverta kamerlugas un, šķiet, ka abu dramaturgu darbos varētu atrast kopīgas iezīmes, bet tās vēl būtu jāpēta īpaši.

Kā jau minēts, latviski pārtulkoti arī vairāki V. Havela prozas teksti, turklāt daži no tiem Latvijā publicēti arī krieviski. Grāmatā izdotas viņa vēstules no cietuma savai sievai „Vēstules Olgaī”,<sup>52</sup> presē publicēti vairāki fragmenti no garās autobiogrāfiskās intervijas „Neklātienes pratināšana”,<sup>53</sup> ko V. Havels ir sniedzis čehu trimdas žurnālistam Karelam Hviždžalam (*Karel Hviždžala*), fragments no politiskajām pārdomām „Vasaras apceres”,<sup>54</sup> vismaz trīs esejas,<sup>55</sup> kā arī vairākas runas<sup>56</sup> un intervijas.<sup>57</sup> Latviski nav izdota visizcilākā eseja – „Bezvarīgo vara” („*Moc bezmocných*”, 1978), kas daļēji publicēta tikai krieviski.<sup>58</sup> Lai atlīdzinātu parādu, latviešu lasītāji ar to varēs iepazīties šajā grāmatā.

Vienīgā plašākā latviešu refleksija par latviski publicētajiem V. Havela prozas tekstiem ir saistīta ar darbu „Vēstules Olgaī”.<sup>59</sup> Tās autors ir filosofs Igors Šuvajevs, kas savā recenzijā apšaubā tulkotājas Ritas Rudušas iespaidu, ka šis darbs rāda V. Havelu „bez glances”. Recenzents turpretī spriež,

ka autors tajā „[...] atklājas visā savā spožumā, proti, ar glanci”<sup>60</sup> Šīs „tikai vēstules” esot „viens no skaistākajiem pieminekļiem mīlestībai”<sup>61</sup> kas atgādinot Franca Kafkas „Vēstules Milenai”. Turklāt, ņemot vērā to, ka V. Havels uztver savu ieslodzījumu kā absurdu piedzīvojumu, „Vēstules Olgai” varot uzskatīt par vēl vienu viņa lugu. I. Šuvajevs atgādina, ka V. Havels iekļaujas varenajā čehu martirisma tradīcijā, tomēr viņš drīzāk ir psihotiskā kosmosa liecinieks, lai gan šādā pieredzē nav iespējams dalīties. Šis mākslasdarbs ir arī stāsts par pašaisardzību, kas tiek realizēta, „mēģinot būt atbildīgs un pūlotes saglabāt pašciņu”.<sup>62</sup> Šo uzdevumu V. Havels dēvē par pašrekonstrukciju un, atsaucoties uz Janu Patočku, viņš raksta par „mūsu eksistenciālo māju struktūr[u]”,<sup>63</sup> par relatīvo eksistenciālo apvārsni, to pretstatot absolūtajam apvārsnim, „kas ir dzīves metafiziskā galējā, jēgu nosakošā robeža”.<sup>64</sup> Šajā sakarā I. Šuvajevs uzskata, ka „[...] svarīgākais ir atbildības uzņemšanās par eksistenciālajām mājām, mājošānu pasaulē, tās mājīguma nodrošināšanu”.<sup>65</sup> Tas paredz nemītīgus meklējumus, kuru mērķis ir rast atbildi uz jautājumu „kā būt un kā dzīvot pasaulē”,<sup>66</sup> uz ko V. Havels savā darbā atbildi esot sniedzis. Latvijas kontekstā I. Šuvajevs aicina „[...] risināt jautājumu par to, cik katrs atsevišķi un visi kopā spēj izturēt patiesību”.<sup>67</sup>

Apkopojot V. Havela daiļdarbu „dzīvi” Latvijā, var secināt, ka publiski ir zināmas sešas lugas (viena no tām – arī Zviedrijas un ASV latviešiem), no kurām visvairāk popularizēta ir vienīgā luga, kas uzvesta Latvijas teātrī – „Protests”. No prozas tekstiem latviski (un daļēji arī krieviski) publicēti paši būtiskākie, īpaši izceļama grāmata „Vēstules Olgai”. Starptautiski visatpazīstamākā eseja „Bezvarīgo vara” latviski pirmo reizi parādās tikai šajā mūsu veidotajā grāmatā. V. Havela lugas Latvijā tika uztvertas ļoti tuvu tam, kā to bija iecerējis autors, precīzi tika uztverta V. Havela lugām raksturīgā „apelācijas” funkcija. Lugu saturs tika saistīts ar tā laika Latvijas politisko situāciju. Zīmīgi ir tas, ka lugas latviešu sabiedrībai šķitušas aktuālākas nevis deviņdesmitajos gados, bet jaunās tūkstošgades sākumā, kad ir labāk saskatīta līdzība starp V. Havela darbos attēlotajām norisēm un dzīves īstenību Latvijā. Dziļāka filosofiska refleksija par V. Havela darbiem parādījusies tikai Igora Šuvajeva recenzijā par „Vēstulēm Olgai”. Plašais tulkojumu klāsts un to adekvātā recepcija sabiedrībā liecina, ka V. Havela daiļrade Latvijai bijusi svarīga un tuva, un var tikai vēlēties, lai tāda tā paliktu arī turpmāk.

- 1 Jakubāns Andris. „Labdien Rīgā, Havela kungs!”. *Neatkarīgā Rīta Avīze*, 1996, 15. aprīlī, 2. lpp.
- 2 Turpat.
- 3 Turpat.
- 4 Havels Vāclavs. „Par īstu, nevis šķietamu dzīvi”. No čehu valodas tulkojis Vinifreds Kraučis. *Teātra Vēstnesis*. 1990, Nr. 9./10., 13. lpp. Oriģinālā: „[...] *život se vzpírā každé uniformitě a jednotě; jeho perspektivou není „zestejnění”, ale rozrůznění; je neklidem transcendence, dobrodružstvím nového, odbojem proti statu quo; bytostným rozměrem jeho rozvoje je neustále se aktualizující tajemství.*” Havel, Václav. „Dopis Gustávu Husákovi”. Grām.: Havel, Václav. *Moc bezmocných a jiné eseje*. Knihovna Václava Havla, Praha, 2012, str. 75.
- 5 Danaher David S. *Číst Václava Havla*. No angļu valodas tulkojis Stefan Segi. Argo, Praha, 2016, str. 30–63. Oriģinālā: Danaher David S. *Reading Václav Havel*. Toronto, 2015.
- 6 Turpat, 64.–65. lpp.
- 7 Turpat, 66.–68. lpp.
- 8 Havels Vāclavs. *Věstules Olgai*. No čehu valodas tulkojusi Rita Ruduša. Rīga, 2009, 217. lpp. Oriģinālā: „*Cokoli smysluplného bylo kdy v této věci vysloveno (včetně každé náboženské zvěsti), vyznačuje se [...], jak se mi zdá, přímo dramatickou otevřeností, nebotovostí, nemá to charakter zjištění, ale spíš výzvy či apelu, je to něco povytče se „dějícího”, živoucího, co nás strhává či oslovuje, zavazuje nebo dráždí, co souzní s naší nejnuitnější zkušeností a třeba i od základu mění celý náš život [...]*” Havel Václav. *Dopisy Olze*. Spisy 5. Torst, Praha, 1999, str. 361.
- 9 Ja nav norādīts, tad tekstu tulkojis Pavels Štolls. Čehu tulkojumā: „*Chápání pravdy jako něčeho, co se skládá z nesouvisějících kousků informací a co má být jednoduše sdělitelné, považuje Havel za jeden z nejnebezpečnějších myšlenkových proudů lidské historie. Autentický smysl bytí není založen na informacích, není převoditelný, není objektivní, není konkretizovatelný a není dělitelný.*” Danaher David S. *Číst Václava Havla*. No angļu valodas tulkojis Stefan Segi. Argo, Praha, 2016, str. 69.
- 10 Oriģinālā: „[...] *vše, co se vymyká řádu a co ho problematizuje.*” Havel Václav. *Prosim stručně*. Gallery [bez vietas], 2006, str. 239.
- 11 Čehu tulkojumā: „*Zdá se, že Havel zastává názor, že komplexnost potenciálního smyslu nemůže být redukována na jeden žánr či formu a že celek před představuje více než součet jednotlivých částí.*” Danaher David S. *Číst Václava Havla*. No angļu valodas tulkojis Stefan Segi. Argo, Praha, 2016, str. 75.
- 12 Čehu tulkojumā: „*Havlova tvůrčí posedlost vztahem formy a významu není náhodná, ale naopak představuje jádro smyslu a poselství jeho životního díla.*” (Turpat, 80. lpp.)
- 13 Havels Vāclavs. *Věstules Olgai*. No čehu valodas tulkojusi Rita Ruduša. Rīga, 2009, 245. lpp. Oriģinālā: „*Je to jakési bezprostřední a živé zpřítomnění samotného tajemství lidské existence.*” Havel Václav. *Dopisy Olze*. Spisy 5. Torst, Praha, 1999, str. 411.
- 14 Štolls Pāvēls. *Latviešu–čehu literāro sakaru pieci gadsimti*. I daļa. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Rīga, 2006, 59. lpp.



- 15 „Aleksandra Dubčeka intervija. [Mēs esam ar Gorbačovu.]”. No slovāku valodas tulkojis Vinifreds Kraučis. *Liesma*, Nr. 12, 1988, 3.–4., 25. lpp.; Nr. 1, 1989, 13.–15. lpp., Nr. 2, [8.]–9. lpp.
- 16 Telegrammas kopija atrodas V. Krauča personiskajā arhīvā.
- 17 *Atmoda*, Nr. 8, 1989, 1. lpp.
- 18 Latvijas PSR Rakstnieku savienības valde. „Jūsu Ekselence, ļoti cienījamais Čehoslovākijas Sociālistiskās Republikas prezidents!” *Literatūra un Māksla*, Nr. 9, 1989, 3. lpp.
- 19 Bērziņš Valdis. „Brīvību V. Havelam!” *Atmoda*, Nr. 9, 1989, 7. lpp.
- 20 Knospe V[elta]. „Ar bēdīgi slavenām metodēm. Par Vaclava Havela „atmaskošanu” un tiesāšanu”. *Literatūra un Māksla*, Nr. 10, 1989, 15. lpp.
- 21 Vaculiks Ludviks. „Kas ir totalitārā vara?” [Čehu rakstnieka runa Čehoslovākijas Rakstnieku savienības IV kongresā 1967. gadā.] No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis Vinifreds Kraučis. *Liesma*, Nr. 8, 1989, 20.–21. lpp.
- 22 Mlinārzs Zdeņeks. „Toreiz, sešdesmit astotā gada augustā...” [Fragments no grāmatas „Sals uznāca no Kremļa.”] Tulkojis Vinifreds Kraučis. *Komunisti*, 1990, 23. februārī. [4.] lpp.
- 23 Havels Vāclavs. „Tikšanās ar Gorbačovu”. No čehu valodas tulkojis Vinifreds Kraučis. *Liepājas Vārds*, 1990, 22. martā, 3. lpp.; *Latvijas Jaunatne*, 1990, 14. aprīlī. [1. lpp.]
- 24 „Vēlreiz par „samta” revolūciju. Vai Hartu 77 organizēja un vadīja Čehoslovākijas valsts drošības komiteja un KGB?” Pēc ārzemju preses materiāliem sagatavoja Laima Žihare. *Avots*, 1991, Nr. 1, 10.–11. lpp. Arī *Atmoda*, Nr. 37, 1991, 16. lpp.
- 25 Kraučis Vinifreds. „Kam izdevīgi apmelot prezidentu Havelu un Hartu 77 jeb Par ēzeļa ausīm, kas lien laukā no Miroslava Dolejši un Laimas Žihares, no *Avota* un *Atmodas*”. *Literatūra un Māksla*, Nr. 37, 1991, 12.–13. lpp.
- 26 No autobiogrāfiskās grāmatas „Neklātienies pratināšana”, kuru uz sarunu pamata sagatavojis Karels Hviždžala (*Karel Hviždžala*) („Dálkový výslech”, čehiski Londonā 1986, Prāgā 1989).
- 27 Kraučis Vinifreds. „Viņa smaids ir paties un sirsnīgs”. *Kursas Laiks*, 1996, 20. aprīlī, 2. lpp.  
Kraučis, Vinifreds. „Trīs rokaspiedieni ar prezidentu un dramaturgu”. *Kurzemes Vārds*, 1996, 29. aprīlī, 6. lpp.
- 28 Cik šīs nodaļas autoram zināms, „Largo desolato” iztulkojis V. Kraučis, „Aiziešanu” – Jānis Krastiņš, bet abi tulkojumi nav publicēti.
- 29 Havels Vāclavs. „Rikojums”. Tulkojis Jānis Gulbītis. Pirmizrāde 1988. gadā Stokholmas Latviešu teātrī, tajā pašā gadā arī turneja pa Ņujorku, Toronto, Kalamazū, Klīvlendu, Miņneapolisu, Sanfrancisko un Losandželosu. Režisore Māra Eichmane-Rozīte, galvenajās lomās Jānis Bergholcs un Vilnis Zaļkalns. Oriģinālā: „Vyrozumění”. Pirmizrāde Prāgā, 1965.
- 30 Havels Vāclavs. „Kārdināšana”. Luga desmit ainās. No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis V. Kraučis. *Avots*, Nr. 9, 1990, 1.–9., 72.–80. lpp. Oriģinālā: „Pokoušení”. Grāmatā 1985. gadā, pirmizrāde Plzeņā 1990. gadā;

- Havels Vāclavs. „Audience”. Luga. No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis V. Kraučis. *Těātra Věstnesis*, Nr. 9./10., 1990, 15.–21. lpp. Oriģinālā: „Audience”. Uzrakstīta 1975. gadā, pirmizrāde Hrādečekā 1976. gadā;
- Havels Vāclavs. „Vernisāža”. Luga. No čehu valodas tulkojis V. Kraučis. *Kentauris XXI*, Nr. 14, 1998, 116.–133. lpp. Oriģinālā: „Vernisāž”. Uzrakstīta 1975. gadā, pirmizrāde Brno 1989. gadā; Havels Vāclavs. „Pats vainģis”. Miniluga. No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis V. Kraučis. *Kurzemes Ekspresis*, 1998, 7. janvārī, 13. lpp. Oriģinālā: „Chyba”. Uzrakstīta 1983. gadā, pirmizrāde Prāģā 1992. gadā.
- 31 Luga „Audience” minētājā V. Krauča tulkojumā pirmo reizi skanēja Latvijas Radio 1990. gada 13. oktobrī. Reģisors Ēriks Brītiņš, aktieri: Ķigurds Neimanis un Jānis Kaijaks. Sk.: *Rģgas Viļņi*, 1990, Nr. 41, 1. lpp.
- 32 Havels Vāclavs. „Protests”. Luga. [No čehu valodas tulkojusi Halina Lapiņa.] Pirmizrāde 2002. gada 28. oktobrī „Vernisāžas” teātrī, pēc tam uzvesta arī citās Latvijas pilsētās. Reģisors Artūrs Mekšs, lomās Rūdolfs Plēpis vai Imants Strads un Juris Gornavs. Oriģinālā: „Protest”. Uzrakstīta 1978. gadā, pirmizrāde Prāģā 2008. gadā.
- 33 Čehu tulkojumā: „[...] *v němž jsou formální prostředky spojené s absurdismem využity k provokování publika tím, že uvnitř hry vytvářejí volné místo pro sebereflexi.*” Danaher David S. *Čist Vāclava Havla*. No angļu valodas tulkojis Stefan Segi. Argo, Praha, 2016, str. 40.
- 34 Izrādes „Rģkojums” programma.
- 35 Havels Vāclavs. „Kārdināšana”. Luga desmit ainās. No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis V. Kraučis. *Avots*, Nr. 9, 1990, 1. lpp.
- 36 Kraus Karel. „Beckettova Katastrofa a Havlova Chyba”. *Divadlo ve službách dramatu*, Divadelní ústav, Praha, 2001, str. 443–471.
- 37 Krone Biruta. „Viss ir viena liela mēsliba”?... Vāclava Havela lugas „Audience” jaunie studģjums radioteātrī. *Latvijas Jaunatne*, 1990, 12. oktobris, 3. lpp.
- 38 Turpat.
- 39 Kraučis Vinifreds. „... cik sareģģiti ir dzģvot īstenībā!” *Kentauris XXI*, Nr. 14, 1998, 114.–115. lpp.
- 40 Turpat, 115. lpp.
- 41 Turpat, 114. lpp.
- 42 J. Peters tikās ar V. Havelu Čehoslovāģijas vēstniecībā Maskavā 1990. gada 26. februārī un V. Havels izteica savu gatavģbu apmeklēt Latvģju, neskatoties uz tās dubultstatusu. Sk.: „Es labprāt ieradiģos...” Saruna ar Čehoslovāģijas Republikas prezidentu. Jānis Peters jautā Vāclavam Havelam. *Literatūra un Māksla*, Nr. 10, 1990, 2. lpp.
- 43 Hermanis Voldemārs. „Havela Protests top Vernisāžā”. *Neatkarģģā Rģta Avģze*, 2002, 17. oktobris, 10. lpp.
- 44 Āboliņa Anita. „Havela „Protests” Rģģā”. *Lauku Avģze*, 2002, 19. oktobris, 21. lpp.
- 45 Izrādes „Protests” programma.
- 46 Āboliņa Anita. „Havela „Protests” Rģģā”. *Lauku Avģze*, 2002, 19. oktobris, 21. lpp.
- 47 Izrādes „Protests” programma.

- 48 Hermanis Voldemārs. „Havela *Protests* top *Vernisāžā*”. *Neatkarīgā Rīta Avīze*, 2002, 17. oktobris, 10. lpp.
- 49 LETA. „Vernisāžā top Vāclava Havela lugas iestudējums”. *Diena*, 2002, 17. oktobris, 15. lpp.
- 50 Turpat.
- 51 Izrādes „Protests” programma.
- 52 Havels Vāclavs. „Vēstules Olgai”. No čehu valodas tulkojusi Rita Ruduša. Rīga, 2009. Oriģinālā: „Dopisy Olze”. Toronto, 1985; Brno, 1990.
- 53 Havels Vāclavs. „Neklātienies pratināšana”. No čehu valodas tulkojis un ievadu sarakstījis Vinifreds Kraučis. *Literatūra un Māksla*, Nr. 32, 1991, 6.–8. lpp.  
Kraučis Vinifreds. „Kam izdevīgi apmelot prezidentu Havelu un Hartu 77 jeb Par ēzeļa ausīm, kas lien laukā no Miroslava Dolejši un Laimas Žihares, no *Avota* un *Atmodas*”. *Literatūra un Māksla*, Nr. 37, 1991, 12.–13. lpp. Rakstā ir „Neklātienies pratināšanas” fragments.  
Havels Vāclavs. „Prelūdiņa prezidentam”. [Fragmenti no grāmatas „Neklātienies pratināšana”.] No čehu valodas tulkojis Vinifreds Kraučis. *Rīgas Laiks*, Nr. 5, 1994, 48.–53. lpp., Nr. 6, [60.]–64. lpp., Nr. 7, 30.–33. lpp., 60.–61. lpp.  
Fragmenti pārtulkoti arī krieviski: Вацлав Гавел. „Автопортрет”. Отрывки из книги: Вацлав Гавел. „Допрос издалека”. [Разговор с Карлом Гвиждало.] Бонн–Прага, 1985–1986. [Tulkotājs nav norādīts.] *Атмода*. 1990, Nr. 4, с. 4–5. Oriģinālā: „Dálkový výslech”. Londona, 1986; Prāga, 1989.
- 54 Havels Vāclavs. „Politikānis var kļūt par ministru prezidentu, bet pasaule labāka nekļūs.” [Fragmenti no grāmatas „Vasaras apceres”]. No čehu valodas tulkojis Jānis Krastiņš. *Labrīt*, 1994, 7. decembris, 2. lpp. Arī krievu versijā: Вацлав Гавел. „Политикан может стать премьером, но мир от этого лучше не делается”. *Лабрит*, 1994, 9 декабря, с. 2. Oriģinālā: „Letní přemítání”, 1991.
- 55 Havels Vāclavs. „Tālu no teātra”. Saīsināts tulkojums no Vāclava Havela manuskripta. *Atmoda*, Nr. 13, 1989, [8. lpp.]. Oriģinālā: „Daleko od divadla”, 1990.  
Havels Vāclavs. „Vārds par vārdu”. No angļu valodas tulkojusi Laima Žihare. *Avots*, 1990, Nr. 6, 51.–54. lpp. Oriģinālā: „Slovo o slovu”, 1989.  
Havels Vāclavs. „Par istu, nevis šķietamu dzīvi”. [Vēstules Gustāvam Husākam fragments]. No čehu laikraksta *Kmen* (1989, Nr. 51) tulkojis Vinifreds Kraučis. *Teātra Vēstnesis*, Nr. 9/10, 1990, [12.]–14. lpp. Oriģinālā: „Dopis Gustávu Husákoví”, 1975.
- 56 Piemēram: Гавел Вацлав. „Слово Гавела”. Речь на вручении Премии мира, присуждаемой книготорговыми организациями ФРГ. Перевод с чешского Ирины Герчиковой. Вступление написал Владимир Линдерман. *Атмода*, № 14, 1990, с. 4–5. (Oriģinālā: 1989.)  
Havels Vāclavs. „Starptautiskās Teātra dienas vēstījums”. No angļu valodas tulkojis Mārtiņš Parņickis. *Labrīt, speciālizlaidums*. 1994, 26. marts, [1. lpp.]. Oriģinālā: „Poselství k Mezinárodnímu dni divadla”, 1994.  
Havels Vāclavs. „Starptautisks Aicinājums”. [Sakarā ar Starptautisko teātra dienu.] Tulkojusi Guna Zvirbule. *Diena*, pielikums *Sestdiena*, 1994, 26. marts, [9.] lpp.

- Havels Václavs. „Cilvēkam jāapzinās savas brīvības avots”. Čehijas Prezidenta Václava Havela runa Filadelfijas Brīvības Medaļas pasniegšanas ceremonijā 1994. gada 4. jūlijā Vašingtonā. *Literatūra un Māksla*, Nr. 31, 1994, [1.] lpp.
- Havels Václavs. „Par naidu”. Tulkojusi un ievadu sarakstījusi Ingrida Sok[o]lova. *Literatūra, Māksla, Mēs*, Nr. 46, 1996, 11. lpp. Tas pats krieviski: Гавел Вацлав. „О ненависти”. Перевод с чешского С. Шерлаимовой, вступление написал Залман Кац. *Диена, Субботний День*, 1991, 14. сентября, с. 11. Oriģināls nolasīts konferencē par naidu, Oslo, 1990.
- Havels Václavs. „Politika un teātris”. [Sakarā ar Čehijas Mākslas akadēmijas piešķirto goda zinātnisko grādu.] *Diena*, 1997, 11. aprīlis, 2. lpp. Čehiski: 1996.
- 57 Piemēram: „Cerība ir vajadzīga”. [Britu laikraksta *The Observer* žurnālista Marka Frenkenda intervija ar Vāclavu Havelu.] Tulkojis un ievadu sarakstījis Āris Jansons. *Padomju Jaunatne*, 1989, 2. decembris, 3. lpp.
- Riekstiņš E. „Disidents Václavs Havels”. [Vācu laikraksta *Süddeutsche Zeitung* intervijas ar Vāclavu Havelu komentētais atstāstījums.] *Karogs*, Nr. 1, 1990, 196.–198. lpp.
- „Es nebūšu otrs Benešs...” [Čehu žurnāla *Respekt* (Nr. 9) saīsināta intervija ar V. Havelu.] No čehu valodas tulkojis V. Kraučis. *Atmoda*, Nr. 17, 1991, 16. lpp.
- 58 Гавел Вацлав. „Власть безвластных”. Отрывки из книги. Перевод с немецкого издания 1980 г. *Даугава*, № 7, 1990, с. 105–111. Oriģinālā: „Moc bezmocných”, 1978.
- 59 Šuvajevs Igors. „Manās dzīslās netek ūdens”. [Recenzija par V. Havela darba „Vēstules Olgai” latviešu tulkojumu.] *Kultūras Forums*, Nr. 21, 2009, 8. lpp.
- 60 Turpat.
- 61 Turpat.
- 62 Havels Václavs. „Vēstules Olgai”. No čehu valodas tulkojusi Rita Ruduša. Rīga, 2009, 291. lpp. Oriģinālā: „*pokusem o odpovědnost a úsilím o důstojnost*.” Havel Václav. „Dopisy Olze”. Spisy 5. Torst, Praha, 1999, str. 493.
- 63 Turpat, 119. lpp. Oriģinālā: „*struktura našeho existenciálního domova*”, str. 189.
- 64 Turpat. Oriģinālā: „*jakožto metafyzický úběžník života, vymezující jeho smysl*”, str. 190.
- 65 Šuvajevs Igors. „Manās dzīslās netek ūdens”. [Recenzija par V. Havela darba „Vēstules Olgai” latviešu tulkojumu.] *Kultūras Forums*, Nr. 21, 2009, 8. lpp.
- 66 Havels Václavs. „Vēstules Olgai”. No čehu valodas tulkojusi Rita Ruduša. Rīga, 2009, 342. lpp. Oriģinālā: „*jak být a jak pobývat*”. Havel Václav. „Dopisy Olze”. Spisy 5. Torst, Praha, 1999, str. 576.
- 67 Šuvajevs Igors. „Manās dzīslās netek ūdens”. [Recenzija par V. Havela darba „Vēstules Olgai” latviešu tulkojumu.] *Kultūras Forums*, Nr. 21, 2009, 8. lpp.

Mārtiņš Mintaurs

## Vāclava Havela politiskās publicistikas recepcija Latvijā 1989.–1991. gadā. Pārmaiņu laika konteksts un iespējas

Jautājums par Vāclava Havela (1936–2011) politisko publicistiku Latvijā iespējamos preses izdevumos un tās satura recepciju 20. gadsimta 80. un 90. gadu mijā vispirms ir saistīts ar šāda pētījuma konteksta izvēli. Īsumā to var izteikt šādi: vai pāreja no padomju sociālisma politiskās, ekonomiskās un sociālās dzīves kārtības uz nacionālās valsts modeli<sup>1</sup> aplūkojama saistībā ar reģionāla mēroga procesiem? Vai arī t.s. Trešās atmodas norises būtu analizēamas kā izolēts fenomens, izceļot galvenokārt tā specifiskās īpatnības? Šāds jautājums var šķist retorisks vai tēloti naivs tikai pirmajā brīdī. Vēstures rakstīšana kopš tās zināmajiem pirmsākumiem ir svārstījusies starp provinciālismu un kontekstuālismu. Atšķirība starp vienu un otru pieeju ir izpētes objekta novietojumā un uztverē. Šo atšķirību nosaka vēstures pētnieka izvēle par labu noteiktai skatījuma perspektīvai. Kontekstuālisms no provinciālisma atšķiras tāpat kā skatījums uz ainavu, respektīvi, uz pagātni kopumā vai detaļās. Abos gadījumos apskates objekti tiek „pietuvināti” un aplūkoti palielinājumā, taču kontekstuālā pieeja dod iespēju uztvert sakarības, kas nav saskatāmas mikrolīmenī. Konteksta uztverei nepieciešama distance, ko sniedz viena notikuma pastarpinājums ar citu, tādējādi izejot ārpus šauri deskriptīva skatījuma. Tādēļ metodoloģiski kontekstuālā pieeja ir tādas vēstures izpētes priekšnosacījums, kas spēs dot ne tikai faktoloģisku pagātnes notikuma aprakstu, bet izejvielu analītiskiem secinājumiem un tādējādi – savas vēsturiskās pieredzes kritisku izvērtējumu.

Par tā dēvēto komunistisko jeb sociālistisko režīmu eksistenci un to pārsteidzoši ātro sabrukumu Austrumeiropā jau vairākas desmitgades ir rakstījuši žurnālisti, politologi, sociologi, literāti un vēsturnieki. Dažkārt ir pieņemts uzskatīt, ka Austrumeiropa ir specifisks reģions, kam raksturīga īpaša, no „pārējās” Eiropas atšķirīga vēsturiskā pieredze, kuru iespējams apzināt, saprast un izvērtēt. Cits jautājums, vai un kādā mērā šāds izvērtējums ir nepieciešams pašiem Austrumeiropas iedzīvotājiem – protams, ja viņi sevi par tādiem uzskata, turklāt tas var izrādīties visai neglaimojošs pašiem notikumu dalībniekiem.<sup>2</sup> Jāatzīst, ka Latvijā ir pārsteidzoši maz analītisku publikāciju par t.s. Trešās atmodas laiku (ja pieņemam šādu beleztrizētu apzīmējumu), to lielāko daļu veido notikumu laikabiedru atmiņas vai šo atmiņu ietekmē radušies vispārīga rakstura pārskati. Tie gan ietver faktoloģisko informāciju, taču notikumu interpretācija ir palikusi visai shematiskā līmenī.<sup>3</sup> Tomēr joprojām pastāvošā interese par Austrumeiropu kā savdabīgu vēsturisku reģionu,<sup>4</sup> kurā ierasti tiek ieskaitītas arī Baltijas valstis,<sup>5</sup> ļauj palūkoties arī uz Latvijas vēsturi valsts atjaunošanas posmā, par atskaites punktu pieņemot 1980. gadu beigās un 1990. gadu sākumā Latvijā publicētos Vāclava Havela tekstus, kas ietekmējuši sava laika sabiedrību.

Latvijas presē šajā rakstā apskatāmajā laika posmā no 1989. gada marta līdz 1991. gada augustam ir atrodamas apmēram 20 publikācijas, kas ietver gan paša Havela tekstus, gan ir saistītas ar viņa politiskās darbības izvērtējumu. Ar terminu „politiskā publicistika” šajā rakstā apzīmētas divas tekstu grupas: pirmkārt, tās ir presē publicētās Vāclava Havela esejas vai to fragmenti; otrkārt, tās ir intervijas ar Havelu un autobiogrāfiska rakstura teksti. To lielākā daļa publicēta 1990. gadā, kad Vāclavs Havels no starptautiski pazīstama, taču Čehoslovākijas Sociālistiskās Federatīvās Republikas (ČSFR) režīma neieredzēta disidenta bija kļuvis par valsts prezidentu. Taču pirmo reizi Vāclava Havela vārds Padomju Latvijas presē parādījās 1989. gada pavasarī sakarā ar Havela trešo arestu un tam sekojošajiem Latvijas literātu mēģinājumiem iestāties par viņa atbrīvošanu. Unikālu dokumentāro liecību par šiem mēģinājumiem ir saglabājis Pavels Štolls, kuram pateicos par atbalstu un arī par laipno iespēju izmantot to savā rakstā. Tā ir slāvu valodu literatūras tulkotāja Vinifreda Krauča (1939–2005) telegramma no Liepājas uz Prāgu 1989. gada 24. februārī, adresēta ČSFR valdības vadītājam Ladislavam Adamecam (*Ladislav Adamec*, 1926–2007), tās teksts tulkojumā no

čehu valodas: „Protestēju pret dramaturga Vāclava Havela ieslodzīšanu”. Telegramma tika nosūtīta tikai trīs dienas pēc tam, kad tiesa bija piespriedusi Havelam deviņu mēnešu cietumsodu par musināšanu uz masu nekārtībām sakarā ar 1969. gada 15. janvārī notikušās Jana Palaha (*Jan Palach*) publiskās pašnāvības piemiņas demonstrāciju Prāgas centrā. Parakstīdamies kā Latvijas Rakstnieku savienības biedrs, Vinifreds Kraučis līdz ar to aizsāka plašāku akciju: marta sākumā sekoja Rakstnieku savienības valdes atklātā vēstule. Tās sastādītāji protestēja pret „mūsu kolēģa, čehu dramaturga Vāclava Havela prettiesisko vajāšanu”<sup>6</sup> un pieprasīja viņa tūlītēju atbrīvošanu no apcietinājuma, apelējot pie aktuālajiem „sociālistiskās sabiedrības pārbūves un demokratizācijas laika” ideāliem.

1989. gada martā Latvijas laikrakstos faktiski tika izvērstas preses kampaņa Havela aizstāvēšanai. Informāciju par viņa arestu vispirms publicēja Latvijas Tautas Frontes (LTF) izdevums „Atmoda”,<sup>7</sup> bet nedēļu vēlāk „Literatūra un Māksla” iespieda plašu rakstu par Havelu,<sup>8</sup> ironiski komentējot oficiālā ČSFR laikraksta „*Rudé právo*” nostāju šajā jautājumā. Abās publikācijās tika uzsvērti Vāclava Havela disidenta darbība, salīdzinot pret viņu vērstās represijas ar padomju režīma centieniem ierobežot LTF aktivistus. Turklāt pirmo reizi oficiālajos Latvijas PSR preses izdevumos parādījās informācija par Hartu 77 un tās lomu pilsoniskās nepakļaušanās kustībā Čehoslovākijā. Lielākais krieviski iznākošais Latvijas PSR laikraksts „*Sovetskaja Molodjož*” reaģēja atturīgāk, 1989. gada marta beigās ievietojot nelielu komentāru par Havela aizturēšanu un tiesāšanu,<sup>9</sup> kas bija sagatavots, izmantojot ČSFR oficiālo izdevumu publikācijas par šo tēmu.

1989. gada aprīlī latviski tika publicēts pirmais Vāclava Havela teksts, kuru laikraksta „Atmoda” redakcija bija nosaukusi par politisko eseju – tas bija saīsināts viņa manuskripta „Tālu no teātra” tulkojums.<sup>10</sup> Neraugoties uz šādu žanra apzīmējumu, var jautāt, kādēļ tolaik LTF laikraksts izvēlējās šo samērā neitrālo tekstu un nevis, piemēram, fragmentus no esejas „Bezvarīgo vara”,<sup>11</sup> kas būtu aktuāli arī no politiskās taktikas viedokļa? Vēl jo vairāk tādēļ, ka, pateicoties Vinifreda Krauča aktivitātei, 1989. gada sākumā jaunatnei domātājā žurnālā „Liesma” parādījās Havela līdzgaitnieka, rakstnieka un disidenta Ludviga Vaculīka (*Ludvík Vaculík*, 1926–2015) runa, ko viņš teica Čehoslovākijas Rakstnieku savienības IV kongresā 1967. gada jūnijā.<sup>12</sup> Publikācijas anotācijā bija minēts arī Vaculīka manifests „2000 vārdi”, ko

pēc tā izplatīšanas 1968. gada jūnijā nosodīja Čehoslovākijas Komunistiskās partijas Centrālā Komiteja un kas tika izmantots kā viens no formālajiem padomju karaspēka intervences iemesliem. Kraučis nekavējās Vaculika tekstam rakstītajos ievadvārdos atgādināt, ka arī čehoslovāku intelligences „Prāgas pavasārī” cerēja izveidot humānu politisku sistēmu, tādēļ Vaculika runas publikācija bija kā brīdinājums pārāk nepaļauties uz reformkomunistu solījumiem.

Laika posmā starp LTF pirmo un otro kongresu un pirms LTF Domes valdes 1989. gada 31. maija aicinājuma, kas izvirzīja politisku mērķi pilnībā atjaunot Latvijas valsts neatkarību, notikumu attīstība noritēja samērā strauji un pretrunīgi. Komunikācijā ar Latvijas Komunistiskās partijas „stingrās līnijas” piekritējiem (un pa laikam bažīgi atskatoties Maskavas, resp., PSKP vadības virzienā) LTF pārstāvji joprojām paļāvās uz retoriku, kas uzsvēra nacionālās kustības lojalitāti Padomju Savienībai, vienlaikus meklējot un izmantojot iespēju iegūt starptautisku publicitāti un atbalstu. Turklāt 1968. gada „Prāgas pavasara” scenāriju kā iespējamo Padomju Savienībā īstenotās „nomenklatūras revolūcijas” rezultātu, ja mainītos spēku samērs Maskavā, joprojām paturēja prātā t.s. reformkomunistu vairākums arī Latvijā. Kaut gan daudzi aizliegumi publiskajā sfērā formāli vairs nepastāvēja, politisko komunikāciju gan mediju vidē, gan ārpus tās joprojām spēcīgi ietekmēja pašcenzūra un piesardzības diktēts aprēķins.

Kā zināms, līdzās centralizētai valsts pārvaldes sistēmai un tās kontrolētajai ekonomikai viena no galvenajām pēc PSRS parauga veidoto valstu īpatnībām bija neatkarīgu pilsonisko organizāciju trūkums. Tas savukārt deva iespēju komunistiskajam režīmam kontrolēt sabiedrību tā, lai organizēta, institucionāli veidota pretestības kustība vai opozīcija valdībai būtu praktiski neiespējama. Tādēļ sociālistisko valstu sabiedrībām bija raksturīga permanenta, ikdienišķa neapmierinātība ar režīmu un tikpat stabila sociālā apātija. Ikdienas vai sadzīves līmeņa pretestība bija visuresoša, taču tā nevarēja mainīt „spēles noteikumus” un mainīt spēku līdzsvaru politiskajā sistēmā, kurā dominēja vienpartijas režīma veidotā elite. Ar režīmu neapmierinātajiem cilvēkiem parasti trūka organizētai pretestībai labvēlīgu nosacījumu, tās vietā bija iespējams norobežoties no publiskās dzīves sfēras un praktizēt dažādas individuālās pretestības formas.<sup>13</sup> Tā bija simboliska pretestība, ko var uzskatīt arī par bezvarīgo varas izpausmi un, iespējams, ka



tieši tās ikdienišķums kavēja sava stāvokļa apzināšanos: nav nozīmes reflektēt par lietām, kas tiek uztvertas kā pašsaprotami eksistences nosacījumi. Savā ziņā bezvarīgo varas klātbūtne bija „ierēķināta” padomju tipa sociālisma sistēmas struktūrā, tā paradoksālā veidā nodrošināja šīs sistēmas stabilitāti līdz pat laikam, kad režīma politiskā elite mainīja ideoloģiju, vai nu noslēdzot vienošanos ar organizētu opozīciju (Polijā), vai transformējoties autoritāri ievirzītos nacionālistos.

Tādējādi arī Latvijā padomju režīma pastāvēšanas pēdējos 30 gados aktīvas pretestības vietā acīmredzot pārsvaru ieguva pielāgošanās taktika,<sup>14</sup> kas nozīmēja ne tikai pielāgošanos „ārējās vides”, resp., padomju režīma prasībām, bet arī savas pasaules uztveres pielāgošanu režīma izveidotajai un to uzturošajai dzīves kārtībai. Šādas taktikas konsekvences, ievadot kādu pārpublicētu Rietumu žurnālista interviju ar Vāclavu Havelu 1989. gada nogalē, neilgi pirms viņš kļuva par ČSFR prezidentu, precīzi formulēja starptautisko notikumu komentētājs Āris Jansons: „Vāclava Havela dzīves skrējieni pēdējos gados atgādina daudzu padomju intelektuālo opozicionāru ikdienu pirmspārķārtošanās laikmetā. Varbūt tamdēļ ziņas par Havelu un viņa domas līdz šim intriģējušas šejienes lasītājus.”<sup>15</sup> Formulējuma stils labi parāda gan joprojām piesardzīgo izteiksmes veidu, iepriekš attaisnojoties pret iespējamiem pārmetumiem (kāpēc atkal jāraksta par Havelu?), gan ne mazāk zīmīgos centienus pielīdzināt latviešu padomju inteligences pārstāvju situāciju *disidenta* Vāclava Havela nostājai. Tāda veida paštēla konstruēšana, iespējams, bija visnotaļ komfortabla pašiem inteligences pārstāvjiem, taču vienlaikus šādā pieejā bija arī skaidri saskatāma divdomība, jo neviens latviešu rakstnieks, atšķirībā no Vāclava Havela, 1970.–1980. gados nebija sodīts par politisku pretestību komunistiskajam režīmam.

Vāclavam Havelam kļūstot par valsts galvu, strauji pieauga Latvijas drukāto mediju interese par Havelu, kas izpaudās galvenokārt viņa biogrāfijas apcerējumos,<sup>16</sup> nereti izmantojot ārzemju presē publicēto interviju atstāstījumus. Piemēram, vienu no populārākajiem tekstiem, kas dažādās versijās kopš 1990. gada vairākkārt tika publicēti Latvijā presē, veidoja izvilkumi no žurnālista Karella Hviždžalas (*Karel Hviždžala*, 1941) grāmatas „Nekļātienes pratināšana”, kurā apkopotas viņa sarunas ar Vāclavu Havelu 1985. un 1986. gadā.<sup>17</sup> Vispirms šīs grāmatas fragmentus ar nosaukumu „Pašportrets” krievu valodā 1990. gada janvārī publicēja Latvijas Tautas Frontes laikraksts

„Atmoda”,<sup>18</sup> bet latviski to intervijas daļu, kas attiecās uz 1968. gada notikumiem Čehoslovākijā, laikraksts „Literatūra un Māksla” Vinifreda Krauča tulkojumā iespieda tūlīt pēc t.s. Augusta puča 1991. gadā.<sup>19</sup> Savukārt atgriešanās pie šī teksta 1994. gadā,<sup>20</sup> šķiet, atspoguļoja vilšanos Latvijas Republikas postpadomju politiskajā vidē, kurā, atšķirībā no Čehijas, nebija vietas nācijas intelektuālajam liderim valsts vadītāja amatā, priekšroku dodot agrāk nepazīstamai personai ar „vēsturisku uzvārdu” un tipiska padomju cilvēka biogrāfiju. Bet varbūt nebija arī paša nācijas līdera, kuru izvirzīt šim amatam?

Vāclava Havela biogrāfijas atainojums Latvijas presē šajā laikā neiztika arī bez kurioziem, kas liecina par to, cik pretrunīga un svārstīga bija mediju politika. Var minēt divus saturiski pretējus piemērus. 1990. gada sākumā Havela popularitāte bija sasniegusi pat skolēnu avīzi „Pionieris”. Kāds autors, kas parakstijās kā Jānis Īslīcis, lietišķi izklāstīja Havela politisko biogrāfiju no 1968. gada līdz Hartas 77 izveidošanai, sekojošajam viņa arestam un it īpaši uzsvēra to, ka „pirmo reizi kopš 1948. gada, kad valstī varu pārņēma komunisti, šis sociālistiskās valsts prezidents nav kompartijas biedrs. [...] Savā runā pēc prezidenta zvēresta nodošanas V. Havels paziņoja, ka viņš vadīs valsti uz brīvām vēlēšanām”.<sup>21</sup> Šķiet, ka pat padomju laika komunikācijas zemtekstu kultūrā teorētiski neiesvaidītajiem „jaunajiem lasītājiem” šī teksta jēga bija skaidri saprotama.

Glūzi pretēju vēstījumu vēl 1990. gada maijā piedāvāja populārais žurnāls „Zvaigzne”, ko LKP CK izdevniecības darbinieki veidoja kā t.s. vispārīgo interešu žurnālu maksimāli plašai lasītāju auditorijai. Anonīma redakcijas darbinieka sagatavotā materiāla kompilācija balstījās uz kāda V. Rževska raksta tulkojumu no Padomju Savienības mērogā otršķirīgā preses izdevuma „*Rabočaja tribuna*”. Šo rakstu var aplūkot kā interesantu padomju propagandas piemēru, kur faktoloģiska informācija ir iestrādāta ideoloģiskos vēstījumos, kuru mērķis ir sniegt lasītājiem noteiktu ievirzi personiskā viedokļa un attieksmes veidošanai. Tas ir pilns ar mājieniem par Haveliem kā „senas vācu dzimtas” pārstāvjiem un par to, ka viņa „tēvs bijis starptautiskas masonu ložas loceklis”.<sup>22</sup> Tik pretēja rakstura publikācijas par vienu un to pašu tēmu, kas parādījās vienā un tajā pašā mediju telpā ar dažu mēnešu intervālu, raksturo situāciju, kurā Padomju Latvijas mediji daļēji pēc inerces turpināja pildīt Komunistiskās partijas instrumenta lomu,<sup>23</sup> kamēr cita mediju daļa mēģina veidot jaunu politisko dienaskārtību.

Vāclava Havela kā bijušā disidenta pārsteidzošā nonākšana valsts vadībā t.s. samta revolūcijas gaitā, par spīti tam, ka politiskā situācija Latvijā bija būtiski atšķirīga, varēja dot papildu impulsu nervozajā un jucekļīgajā gaisotnē, kāda valdīja 1989. gada beigās un 1990. gada sākumā. Nacionālajai kustībai pakāpeniski kļūstot ietekmīgākai, tomēr nepavisam nebija skaidrs, kāds rezultāts sagaidāms Latvijas PSR Augstākās Padomes vēlēšanās un kā pēc tam attīstīsies notikumi, tai skaitā – kas notiks ar Latvijas valstisko neatkarību. Šādos apstākļos LTF „diplomātiskais dienests” meklēja veidu, kā pievērst starptautiska līmeņa uzmanību Latvijas neatkarības atjaunošanai.

Nemot vērā visai rezervēto Rietumu valstu attieksmi,<sup>24</sup> politisko kontaktu nodibināšana ar tagad jau Vāclava Havela vadīto Čehoslovākiju varēja kalpot par manevru starp Maskavu un Rietumiem, mēģinot uzsākt patstāvīgas ārpolitikas veidošanu. Kontaktu nodibināšanai izmantoja pieņemšanu Čehoslovākijas vēstniecībā Maskavā, kas notika 1990. gada 26. februārī. Jāņa Petera saruna ar Vāclavu Havelu šajā pieņemšanā rada iespaidu, ka abi tās dalībnieki lieliski apzinās, ka runa ir par to, kā panākt Čehoslovākijas prezidenta valsts vizīti Latvijā pēc gaidāmās Neatkarības deklarācijas pieņemšanas, tādējādi apliecinot tās atjaunotā valstiskuma statusa atzīšanu, taču vienlaikus neizprovocējot Maskavas reakciju. Havelš šajā sarunā visai plaši stāsta par PSRS vadītāja Mihaila Gorbačova iecerēm pārveidot Padomju Savienību par federālu valsti, vienlaikus atbildot uz Jāņa Petera uzdotajiem jautājumiem, kas deva iespēju vēlreiz publiski apliecināt: „Mēs juridiski nevaram izvīzīt jautājumu par izstāšanos no PSRS, jo mēs neesam tiesiskā veidā tajā iestājušies. Mēs prasām valstiskās suverenitātes (neatkarības) atjaunošanu.”<sup>25</sup> Kad šīs sarunas atreferējums parādījās laikrakstā „Literatūra un Māksla”, bija apritējis tieši gads kopš pirmajām publikācijām Latvijas presē Havela atbalstam. To, ka LTF uzmanība attiecībā uz Havela īstenoto ārpolitiku 1990. gadā nebija nejauša, apstiprina Vinifreda Krauča sagatavotais pārskats, ko pēc dažiem mēnešiem publicēja laikraksts „Atmoda”.<sup>26</sup> Pārskatā bija aplūkotas tolaik svarīgākās starptautisko attiecību norises, piemēram, brīvās vēlēšanas Čehoslovākijā, tās attiecības ar PSRS un ar citām Eiropas valstīm, Višegradas reģionālā bloka kā brūkošās Varšavas līguma sistēmas alternatīvas veidošanās, kā arī iespējamā Čehoslovākijas sadalīšanās.

Šeit nepieciešama neliela atkāpe, lai atgrieztos pie prezidenta Vāclava Havela tikšanās ar Mihailu Gorbačovu Maskavā 1990. gada 26. februārī.

Paradoksāli, taču tā iniciēja vēl vienas Havela esejas publikāciju Latvijas presē, un šoreiz tam bija arī skaidri izteikts lokāli politisks konteksts.

Neliela apjoma tekstu ar nosaukumu „Tikšanās ar Gorbačovu” Vāclavs Havels uzrakstīja kā ironisku reportāžu par M. Gorbačova ierašanos Prāgā 1987. gadā („cara reformatora apciemojums guberņā, kur, pateicoties viņa priekšteča pūlēm, valdija antireformatori”), un tas bija domāts kādam Vācijas Federatīvajā Republikā sagatavotam rakstu krājumam par PSRS vadītāju. Latvijā šī teksta tulkojumu negaidot publicēja divi preses izdevumi: laikraksts „Latvijas Jaunatne” – „Padomju Jaunatnes” pēctecis – to izdarīja 1990. gada 14. martā, bet reģionālā avīze „Liepājas Vārds” – tā paša gada 22. martā. Nedēļas atstarpe starp abām publikācijām kļūst saprotama, ja ņem vērā to, ka pa vidu šiem datumiem – 1990. gada 18. martā – notika Latvijas PSR Augstākās Padomes vēlēšanas. Latvijas neatkarības atbalstītāju uzvara šajās vēlēšanās tika uzskatīta par izšķiroši svarīgu faktoru, tādēļ īpaša nozīme bija Havela vārdiem par čehu iedzīvotāju apsveikumiem Gorbačovam, kurš bija nolēmis pāriet tuvāk Prāgas ielās stāvošajiem cilvēkiem, kas vēroja viņa vizīti Čehijas galvaspilsētā. Havela secinājums par čehu politisko lētticību bija skarbs: „...šī tauta ir nelabojama! Cik reīžu tā likusi cerības uz kādu ārēju spēku, gaidot, ka tas atrisinās visas problēmas...”

Jāatzīmē, ka arī Havela literāro darbu, proti, lugu „Kārdināšana”<sup>27</sup> un „Audience”<sup>28</sup> publikācijām latviešu valodā 1990. gadā tika piešķirta politiska nozīme. Par to liecina fakts, ka „Audiences” teksta tulkojumu latviski ievadīja fragments no 1975. gadā Havela sarakstītās esejas „Vēstule Gustavam Husākam”, un tās tulkotājs Vinifreds Kraučis pieteikumā atkal īpaši uzsvēra, ka šajā esejā „analizēta komunistiskā totalitārisma daba.”<sup>29</sup> Līdzīgā veidā dažus mēnešus pirms lugas „Kārdināšana” žurnālā „Avots” tika publicēta Laimas Žihares-Loidlas (1953–2003) no angļu valodas tulkotā Havela esēja „Vārds par vārdu”.<sup>30</sup> Šī teksta popularitāti apliecina tas, ka to jau 1990. gada aprīlī nodrukāja arī LTF laikraksta „Atmoda” krieviski izdotajā versijā,<sup>31</sup> taču pēc abu Havela lugu parādīšanās presē 1990. gada otrajā pusē iestājās apmēram gadu ilga pauze, kuras laikā neviens Vāclava Havela teksts Latvijā izdoto mediju lappusēs nebija sastopams.

Toties 1991. gadā pēkšņi aizsākās diskusija par Havela iespējamo saistību ar Čehoslovākijas Sociālistiskās Federatīvās Republikas (ČSFR) drošības dienestu.<sup>32</sup> Šī epizode uz brīdi iezīmēja pavērsieni publiski paustajā

attieksmē pret Havelu kā morālo autoritāti. Diskusija varēja kļūt par sākumu postpadomju Latvijā tā arī nenotikušajai sarunai par sabiedrības attiecībām ar padomju režīmu. Jau 1990. gada nogalē aizsāktās<sup>33</sup> tēmas straujā izčākstēšana vispārīgā parunāšanās par „varas un inteligēnces pretstāvi” ir visai simptomātiska, tāpat kā tās periodiskā atgriešanās un atkārtots izsīkums publiskajā diskursā. Šādas situācijas priekšnoteikumi, kā savulaik pierādīja Intas Brikšes (1956–2014) pētījums, veidojās tieši 1989.–1990. gadā, mediju sfērai Latvijā strauji provincializējoties un zaudējot konteksta izjūtu: pat „Berlīnes mūra krišana Latvijas medijiem nebija sevišķi nozīmīgs notikums, daudzi to pat nepieminēja.”<sup>34</sup> Tiesa, 1990. gados sekoja otrs Havela popularitātes vilnis un vairāku viņa politisko eseju publikācijas. To tematika bija pielāgota tolaik Latvijā aktuālajām norisēm: jautājumam par izlīguma iespēju starp dažādām sabiedrības grupām<sup>35</sup> un vēlāk – par iestāšanos Eiropas Savienībā.<sup>36</sup> Tādējādi vairākas Havela politiskās esejas sasniedza latviešu intelektuālo lasītāju tikai pēc Latvijas Republikas atjaunošanas, taču tā jau ir cita tēma.

Neraugoties uz to, ka Havela vārds pēc viņa stāšanās ČSFR un vēlāk Čehijas Republikas prezidenta amatā Latvijas presē tika piesaukts visai bieži, viņa literārie darbi un esejas, atšķirībā no citu Austrumeiropas 20. gadsimta otrās puses intelektuāļu, piemēram, Milana Kunderas (*Milan Kundera*, 1929) un Česlava Miloša (*Czesław Miłosz*, 1911–2004) tekstiem, latviski joprojām nav apkopoti un ir meklējami tikai periodikā. Izņēmums ir vienīgi Havela aresta laikā (1979. gada jūnijs – 1982. gada septembris) tapušās sarakstes ar sievu Olgu izdevums latviešu valodā.<sup>37</sup> Iespējams, šī iemesla dēļ var runāt par Vāclava Havela politisko tekstu *šķietamo* klātbūtni latviski artikulētajā intelektuālajā telpā, kas savukārt liecina par šo tekstu recepcijas iespējām.

1 Šādu interpretāciju ir piedāvājuši daži Rietumu autori, piemēram: Simons G. No padomju sistēmas uz nacionālas valsts iekārtu. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 4, 1994, 133.–142. lpp. Iespējami arī citi, komplicētāki vēsturiskās situācijas skaidrojumi (sk.: Skudra O. Sistēmtransformācija Latvijā un tās periodizācija. *Latvijas Vēsture*, Nr. 1, 2002, 37.–43. lpp.), taču to izvērtējums nav šī raksta uzdevums.

2 Michnik A. *Confessions of a Converted Dissident. Essay for the Erasmus Prize 2001*. Lasīts 2018. gada 21. februārī elektroniskā formātā: <https://www.eurozine.com/confessions-of-a-converted-dissident/>

- 3 Piemēram: Blūzma V. u.c. (sast.). *Nevardarbīgā pretošanās: Latvijas neatkarības atgūšanas ceļš, 1945–1991*. Rīga, 2008. Grāmatas autoru koncepcija par „nepārtraukto pretestību” padomju okupācijas režīmam, kas dažādās formās turpinājies no 1945. līdz pat 1991. gadam, vienkāršo vēsturisko situāciju un padara to shematisku. Kontrastējošam salīdzinājumam var minēt darbu ar 1989. gadā Austrumeiropas sociālistiskajās valstīs notikušo pārmaiņu analīzi: Okey R. *The Demise of Communist East Europe. 1989 in Context*. London, 2004. Latvijas historiogrāfijā šādi fokusētu pētījumu pagaidām nav.
- 4 Mikanovskis J. Ardievu, Austrumeiropa! Eiropas nomales psihogēogrāfija. *Rīgas Laiks*, 2017, aprīlis, 12.–21. lpp.
- 5 Sk., piemēram: Crampton J. R. *Eastern Europe in the Twentieth Century – and After*. London & New York, 1997.
- 6 Jūsu ekselence, ļoti cienījamais Čehoslovākijas Sociālistiskās Republikas prezidents! *Literatūra un Māksla*, 1989, 4. marts.
- 7 Bērziņš V. Brīvību V. Havelam! *Atmoda*, 1989, 6. marts.
- 8 Knospe V. Ar bēdīgi slavenām metodēm. *Literatūra un Māksla*, 1989, 11. marts.
- 9 Shulakov V. Za chto osuznden V. Gavel? *Sovetskaia Molodiezh*, 1989, 29 marts.
- 10 Havels V. Tālu no teātra. *Atmoda*, 1989, 3. aprīlis.
- 11 Havel V. The Power of Powerless. *International Journal of Politics* 1985–1986, Vol. 15, No. ¾, pp. 23–96. Havela eseja uzrakstīta 1979. gadā un pirms publicēšanas šajā žurnālā tā ČSFR tika izplatīta nelegāli. Sk.: Machovec M. The Types and Functions of Samizdat Publications in Czechoslovakia, 1948–1989. *Poetics Today*, 2009, Vol. 30, No. 1, pp. 17–19.
- 12 Vaculīks L. Kas ir totalitāra vara? *Liesma*, Nr. 6, 1989, 20.–21. lpp.
- 13 Sharman J. C. *Repression and Resistance in Communist Europe*. London & New York, 2003, pp. 138–139.
- 14 Vairāk sk.: Bleiere D. Par kolaborāciju: definīcijas, klasifikācija, pielietojamība vācu un padomju okupācijas pētniecībā Latvijā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 2, 2014, 155.–159. lpp.
- 15 Jansons Ā. Cerība ir vajadzīga. *Padomju Jaunatne*, 1989, 2. decembris.
- 16 Riekstiņš E. Disidents Vaclavs Havels. *Karogs*, Nr. 1, 1990, 196.–198. lpp.; Ziemelis B. Vaclavs Havels: dramaturgs, disidents, prezidents. *Atmoda*, 1990, 9. janvāris.
- 17 Grāmata čehu valodā ar nosaukumu *Václav Havel: Dálkový výslech* izdota Londonā 1986. gadā, vācu valodā (*Václav Havel: Fernverhör*) ar papildinājumiem – izdevniecībā Rowohlt 1987., 1990. un 1991. gadā.
- 18 Vaclav Gavel. Avtoportret. *Atmoda*, 1990, 22. ianvaria.
- 19 Havels V. Neklātienas pratināšana. *Literatūra un Māksla*, 1991, 23. augusts.
- 20 Havels V. Prelūdija prezidentam. *Rīgas Laiks*, Nr. 5, 1994, 48.–52. lpp.; Nr. 6, 60.–64. lpp.; Nr. 7, 30.–33., 60.–61. lpp.
- 21 Īslīcis J. Prezidents ne tikai nav komunisti... *Pionieris*, 1990, 9. janvāris.
- 22 Vāclavs Havels. Kopš 1989. gada 29. decembra – Čehoslovākijas prezidents. *Zvaigzne*, Nr. 9, 1990, 9.–21. lpp.

- 23 Brikše I. Publiskās sfēras demokratizācijas iespējas: *Perestroika* un *glasnostj* aspekts Latvijā (1985–1990). *Latvijas Universitātes Raksti*. 683. sējums: *Komunikācija. Vēstures un kultūras diskurss*. Rīga, 2005, 193.–195. lpp.
- 24 Detalizētāk par to sk.: Ritenis J. *Diplomātiskā cīņa par Latvijas neatkarības atjaunošanu*. Rīga, 1999.
- 25 Es labprāt ieradīšos... Saruna ar Čehoslovākijas Republikas prezidentu. Jānis Peters jautā Vaclavam Havelam. *Literatūra un Māksla*, 1990, 10. marts.
- 26 Janiška P., Lampers I., Veiss M. Es nebūšu otrs Benešs... *Atmoda*, 1990, 2. maijs.
- 27 Havels V. Kārdināšana. *Avots*, Nr. 9, 1990, 1.–9., 72.–79. lpp.
- 28 Havels V. Audience. *Teātra Vēstnesis*, Nr. 9/10, 1990, 15.–21. lpp.
- 29 Havels V. Par īstu, nevis šķietamu dzīvi. *Turpat*, 13.–14. lpp.
- 30 Havels V. Vārds par vārdu. *Avots*, Nr. 6, 1990, 66.–69. lpp.
- 31 Linderman V. Slovo Gavela. Rech na vruchenii Premii mira, prisuzhdaemoi knigotorgovymi organizacijami FRG. *Atmoda*, 1990, 9. aprīlis.
- 32 Sk.: Žihare L. Vēlreiz par Samta revolūciju. Vai Hartu-77 organizēja un vadīja Čehoslovākijas Valsts drošības komiteja un KGB? *Avots*, Nr. 1, 1991, 10.–11. lpp. un pretraktstu: Kraučis V. Kam izdevīgi apmelot prezidentu Havelu un Hartu-77 jeb Par ēzeļa ausīm, kas lien laukā no Miroslava Dolejši un Laimas Žihares, no *Avota* un *Atmodas*. *Literatūra un Māksla*, 1991, 27. septembris.
- 33 Šuvajevs I. Atmodas mitoloģija. *Diena*, 1990, 29. decembris.
- 34 Brikše I. Publiskās sfēras demokratizācijas iespējas, 207. lpp.
- 35 Havels V. Par naidu. *Literatūra. Māksla. Mēs*, 1996, 14.–21. novembris.
- 36 Havels V. Mēs, apvienotās Eiropas cilvēki. *Diena*, 1999, 7. aprīlis; Havels V. Mūsu parāds Rietumiem. *Karogs*, Nr. 10, 2000, 241.–245. lpp.
- 37 Havels V. *Vēstules Olgai*. Rīga: Dienas Grāmata, 2009.





Mihals Škrabals

„*Ra ko hutu d dekotu ely trebomu emusohē*”:  
dažas valodnieka pārdomas par  
valodas varu un varas valodu

Iesākumā citēšu nelielu fragmentu no nekrologa, kuru kādreizējais čehu disidents Františeks Stāreks (*František Stárek*) veltījis citam disidentam – Ivanam Martinam Jirousam (*Ivan Martin Jirous*), dēvētam par Magoru jeb latviski – Trako: „Viņš izdarīja to tikai pēc daudziem gadiem, pasniegdams man vienu no saviem jaunajiem dzejas krājumiem, kurā bija ierakstījis šādu veltījumu: Manam biedram Čuņasam. Magors. Un iekavās ierakstījis: Mēs nedrīkstam atļaut, lai mums šo vārdu nozog. Un mūsu attiecības patiešām raksturo ar biedriskuma zīmēm, turklāt tādā nozīmē, kā šo jēdzienu izmantoja jau sen pirms tam, kad to sāka piesavināties un mauciskot boļševiki.”<sup>1</sup>

Stāreks savā veltījumā te lieliski atklājis totalitārajiem režīmiem raksturīgu iezīmi attieksmē pret valodu: režīmi piesavinās atslēgvārdus, zog tos un „maucisko”, t. i., piepilda paši ar savu saturu, lai tie atbilstu viņu ideoloģiskajām nostādnēm.

Tas ir arī pieminētā čehu vārda *soudruh* jeb latviski – *biedrs* – gadījums. Kādreiz, līdztekus „komunistu apzīmējumam un savstarpējai uzrunai”<sup>2</sup> tam bija vēl cita, pirmatnēja nozīme, ko apliecina vēl vecāka vārdnīca:<sup>3</sup> „2. ... (arī spoludruh [līdzbiedrs]) *nedaudz novec., liter.*, biedrs darbā vai izklaidē; kamarád, přítel 1, druh 1, společník 1”<sup>4</sup> Proti, sākotnēji tas bija sinonīms pamatvārdam *druh*. Tāpēc komunisti uz to tik stipri uzstāja, tāpēc tas bija viens no visbiežāk lietotajiem sava laika lietvārdiem, mākslīgi balstītajiem vārdiem (sal. tā otro nozīmi: „no 1949. līdz [19]89. gadam oficiāli noteiktā uzruna dienesta attiecībās”<sup>5</sup>). Arī tāpēc līdz šai dienai tam ir pagājušo laiku un tikumu stigma – čehu populācijas vairākumā tā ir zīmīga un sakompromitēta leksēma.

Ikviens totalitārais režīms labi apzinās valodas varas potenciālu: valodas kā domāšanas līdzekļa pārņemšanā tas redz principiālu instrumentu cilvēka domas paverdzināšanai, ilgotu atslēgu varas iegūšanai pār pašu cilvēku. Tā kā totalitārais pasaules redzējums ir vienkāršojošs, shematisks un bipolārs un tā kā tas pieprasa, lai pasaule būtu skaidri sadalīta labajā un ļaunajā, tad valodai jāpielāgojas šim domāšanas veidam. Vienlaikus tai tiek piedēvēta „maģiskā” funkcija, kad izteiktais kļūst par īstenību. Ar tās starpniecību tiek radīta jaunās pasaules vīzija, to lietojot, sistemātiski tiek radīta ilūzija, ka mēs no dienas dienā tuvojamies šai pasaulei; tiek būvēta piederības sajūta visai sabiedrībai, kuru saliedējusi un apvienojusi nākotnes kārtības ideja, kuru jaunā vara grib ieviest, un ticība tai. Jo diskurss „[...] nav tikai tas, ar ko izpaužas virsvaldības cīņas vai sistēmas, bet arī tas, kā dēļ un ar ko cīnās, tā ir vara, kuru cenšamies pārņemt”.<sup>6</sup>

„Iekarojot” valodu, totalitārajam režīmam likumsakarīgi jānoliedz viena no tās konstitutīvajām funkcijām: totalitāra režīma mērķis nav ideju pārnese un izplatīšana, bet gan to apspiešana, „pašas spējas domāt paralizēšana”.<sup>7</sup> Inteliģence, brīvā cilvēka doma ir totalitārisma niknākais ienaidnieks – nebūt ne nejauši gan nacistiskajā, gan komunistiskajā valodā vārdam *inteliģence* ir negatīva nozīme un šim slānim piederīgie ir starp visvairāk vajātajām personām. „Jaunajam cilvēkam”, kam jāpiedzimst, jau vajadzētu būt brīvam no jebkādas individualitātes, oriģinalitātes vai spontānuma – tam jābūt reducētam līdz „kaut kādam identiskam absolūti nemainošos reakciju kopumam, tā ka ikviens no šiem reakciju saišķiem var tikt gluži nejauši aizstāts ar jebkuru citu”<sup>8</sup> pārveidots „par nieka lietu, par ko tādu, ko pat kustoņi neēd”, ar vienu vienīgu „brīvību” – „sugas saglabāšanas brīvību”.<sup>9</sup> Sabiedrības unifikācija, cilvēciskā indivīda reducēšana līdz amorfas masas aizstājamai sastāvdaļai ir jāaizsedz ar vilinoši skanošu deklarāciju par cilvēku vispārīgu līdztiesību, proti, ar vienu no dogmām, ar kuru komunistiskais režīms tik labprāt dižojas un plātās – taču īstenībā tā ir humānisma pamatprincipu apvēršana kājām gaisā, „atņem dzīvei tās dabisko izaugsmi un attīstību un visu grib iespiest vienas teorijas sausajā gultnē, kas ir vienpusīgāka un pelēcīgāka par dzīvi”, kā teicis ievērojamais čehu rakstnieks un žurnālists Ferdinands Peroutka.<sup>10</sup>

Ceļš pie „jauna cilvēka” ved caur vecā cilvēka apziņas paverdzināšanu, šo apziņu nepieciešams paralizēt – un pēcāk pārbūvēt. „Vara ir spēja saraustīt

cilvēku dvēseles gabalos un salikt tās no jauna pēc sava prāta,” saka Smita mocītājs un galvenais angsoca ideologs Obraiens.<sup>11</sup> Cilvēka prāts, kas ir būtiski atkarīgs no valodas, jāatbrīvo no „uzticības vārdiem”,<sup>12</sup> nepieciešams „iesaldēt dabisko [...] jēdzienu un vārdu apriti un to mainīgajās attiecībās ieviest mehānisku kārtību. Dzīvie jēdzieni sastings, tie kļūš par normalizētām būvdetaļām visnotaļ autonomā semantiskā būvkonstrukcijā, kurā vārdi darbosies vienkārši kā automātiskas norādes. Tādējādi radīsies „jaunā valoda”, kur vārdi būs neatdalāmi saistīti ar noteiktiem, iepriekš norobežotiem, stingri kodificētiem semantiskiem saturiem, kurus būs iespējams vairs tikai mehāniski savienot noteiktās, iepriekš ieprogrammētās ķēdēs un pēc tam no tiem sastādīt daudzveidīgas figūras vai modeļus”.<sup>13</sup> Tādējādi „jaunais cilvēks” saņem minimālu, gandrīz nulles vērtu domu telpu: viņš pārņem reducētu, turklāt saturiski deformētu oficiālo izpaušmes līdzekli, mācās spriest atbilstīgi iepriekš apstiprinātām, režīmam nekaitīgām shēmām. Tas ir katra totalitāra režīma īstais mērķis – „revolūcija būs pabeigta, kad valoda būs pilnīga”,<sup>14</sup> apgalvo viens no Orvela personāžiem.

To, kādām pazīmēm vajadzētu būt šai perfektajai valodai, aprakstījis pats Orvels sava romāna *1984* Pielikumā, šo valodu nosaucot par jaunrunu (*newspeak*) (pretstatā vecrunai jeb *oldsspeak*):

- mērķtiecīgi ierobežots vārdu krājums, leksikas vienību kolokabilitāte un semantika (īpaši – sinonīmija un polisēmija),
- vārdu veidošanas ierobežošana ar vārdu sakņu un vārdveides līdzekļu minimālu skaitu,
- regulāra gramatikas struktūra un visu izņēmumu izskaušana,
- ideoloģiski iezīmīgi kompozīti neoloģismi, kuri kalpo domāšanas politiskai kontrolei,
- saīsinājumu un saīsinājumvārdu ieviešana,
- leksikas kategorizācija:
  - ierobežots oriģinālais vārdu krājums (*oldsspeak/archilekt*),
  - kompozīti neoloģismi, kas saistīti ar politiskās varas valodu,
  - terminoloģija, kas vienmēr ierobežota ar noteiktu jomu un vispārīgi nesaprotama.<sup>15</sup>

Orveliskās *newspeak* čehu līdziniece ir Havela *ptydepe*: „[...] sintētiska valoda, kas uzbūvēta uz strikti zinātniska pamata, ar maksimāli racionālu gramatiku un neparasti plašu vārdu krājumu. Tā ir absolūti eksakta valoda,

kas daudz precīzāk par jebkuru ikdienišķu dzīvo valodu spējīga izteikt visas svarīgo oficiālo tekstu formulējumu smalkās fīneses.”<sup>16</sup> Tā parādījās Havela lugā *Rīkojums* (orig. – *Vyrozumění*), tā pirmoreiz iestudēta 1965. gadā un ir iztulkota arī latviski.<sup>17</sup> Paraudzīsimies, ko teicis pats autors: „Esmu nelabprāt spiests atzīt, ka par *ptydepe* nosauktās valodas ideja nav mana: to man ieteica mans brālis Ivans, matemātiķis. Lugu, pats par sevi saprotams, es izdomāju pats un uzrakstīju pa savam, pēcāk ar brāli konsultējos profesionālajās rindkopās par redundanci.”<sup>18</sup>

Šo citātu es, citstarp, pieminu tāpēc, ka Ivans Milošs Havelš ir arī viens no šīs monogrāfijas līdzautoriem. Pašam vārdam *ptydepe* tātad ir līdzīgs liktenis kā citam – droši vien globāli vispazīstamākajam – čehu vārdam *robots*; savā drāmā *R.U.R.* to lietojis Karels Čapeks, taču pašu vārdu izgudroja viņa brālis Jozefs.

Īsi aprakstīšu lugas *Rīkojums* saturu: luga norisinās kādā vārdā nenosauktā iestādē, kuras direktors Gross kādā rītā atrod uz sava galda pavēsti svešā valodā. Grosa sekretāre viņam paskaidro, ka bez viņa ziņas ir ieviesta jauna oficiālā valoda – *ptydepe*. Tās nolūks ir atbrīvot valodu no visām emocijām un tādējādi precizēt un vienkāršot saziņu oficiālās lietās. Grosu no amata izēd viņa ambiciozais vietnieks Balāšs, taču ar tulkošanas nodaļas sekretāres Marijas palīdzību Grosam izdodas noskaidrot, ka rīkojumā īstenībā izteikta uzslava viņam par to, ka atteicies lietot jauno valodu kā jucekliģu un nehumānu. Grosu atjauno amatā, turpretim Marija – kaut gan direktoram ir palīdzējusi – darbu zaudē. Tāpat no darba izmet citu darbinieku, Kubšu, par vienu vienīgu viņa repliku visā lugā: „Lai aiziet bojā māksliģās valodas! Lai dzīvo cilvēka dabiskā valoda! Lai dzīvo cilvēks!”<sup>19</sup> – Par spīti šādai nostājai viņu nodēvē par cilvēku, kam ienākusi prātā ideja par *ptydepe* ieviešanu oficiālajā saskarsmē. Minētajā darbavietā *ptydepe* gan nav sevi apliecinājusī, taču paredzēts, ka tiks ieviesta cita māksliģā valoda – *chorukor*.

„No visām šīm *ptydepe* kļūdām bija radoši mācījusies jaunā sintētiskā valoda *chorukor*, kas vairs nemēģina ierobežot teksta neuzticamību, darbietilpīgi meklējot vārdus, kuri būtu savstarpēji vismazāk līdzīgi, bet kuri to visefektīvāk panāk, gluži otrādi, mērķtieciģi uztverot un noorganizējot to līdzību: jo

līdzīgāki vārdi, jo radniecīgāka ir to nozīme, tā ka varbūtēja kļūda tekstā reprezentē tikai niecīgu novirzi tā nozīmē.”<sup>20</sup>

Vārds *prydepe* čehu valodā darbojas līdz šai dienai, tas apzīmē nesaprotamu, absurdu un sevī vērstu birokrātisku valodu, kas nebūt nav izzudusi līdz ar komunistiskā režīma krišanu. Gluži otrādi, līdztekus ierēdnieciskai jaunvārdībai kļāt nākusi arī korporatīvā valoda, kas ir ne mazāk neskaidra un divaina. Vienīgi tā atskan brīvos apstākļos un tālab tai nav tik fatālas sekas, tādējādi to var arī brīvi siet pie kauna staba: vai nu kritiski analizējot, vai parodējot. Taču izrādās, ka arī brīvie laiki nespēj iegrozīt „totalitāro” domāšanu, kas gribētu ar valodu izrikties pēc savas iegribas, – valodu ļoti drīz piesavinājās jaunā politiskā reprezentācija un ar to saistītā žurnālistika, turklāt to saviem nolūkiem izmanto arī jaunizveidojusies reklāmas un biznesa pasaule. Arī tāpēc es domāju, ka joprojām ir aktuāli vārdi, kurus teicis jau mūžībā aizgājušais valodnieks Igors Nemečs kādā savā 1990. gada pētījumā, tāpat tieši pēc komunistiskā režīma krišanas Čehoslovākijā. To es citēju noslēgumā, turklāt vēl ar jo lielāku patiku, jo tajā figurē gan Masariks, gan Patočka, gan Havels.

„Lai pretojamies tam ar padziļinātām Tomāša Garika Masarika valodas un darbu studijām. Lai atgādinām viņa „slaveno vārdu” un viņa „slaveno frāžu” saturu. [...] Arī mūsdienās dzimst mūsu jaunā demokrātiskā valsts un nepieciešams veltīt pienācīgu uzmanību jēdzieniem, idejām un ideāliem, kuriem šinī atdzimšanā ir galvenā daļa. [...] Tas nozīmē distancēties no čehu funkcionāru un žurnālistu „orveliskās jaunrunas” [...] un pētīt tos mūsdienīgās čehu valodas izteiksmes līdzekļus, kuru jaunajā kvalitātē, jēdzieniskajā precizējumā vai palielinātajā [lietošanas] biežumā atspoguļojas specifiskā domāšana ar jauniem jēdzieniem un akcentētajām humānajām vērtībām, kuras piemīt tām brīvdomīgajām pilsoniskajām iniciatīvām, kuru priekšgalā bija Harta 77, filosofs Jans Patočka un dramaturgs Vāclavs Havels.”<sup>21</sup>

1 Stárek F. Č. Magore, můj soudruhu. (Trakais, mans biedri.) *Paměť a dějiny (Atmiņa un vēsture)*, Nr. 4, 2011, str. 125.

- 2 SSČ (1994) = *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost (Čehu literārās valodas vārdnīca skolai un sabiedrībai)*. Praha, 1994.
- 3 SSJČ (1966) = *Slovník spisovného jazyka českého (Čehu literārās valodas vārdnīca)*. 5. sējums (R–S). Praha, 1966.
- 4 Vārda *soudrub* čehiskos sinonīmus atstājam netulkotus, jo jebkuru no tiem var latviski tulkot ar ekvivalentu *biedrs* vai *draugs*.
- 5 SSČ, 1994, str. 402.
- 6 Foucault M. *Diskurs, autor, genealogie (Diskurss, autors, ģenealoģija)*. Praha, 1994, str. 9.
- 7 Fidelius P. *Řeč komunistické moci (Komunistiskās varas valoda)*. Praha, 2002, str. 165.
- 8 Arendtová H. *Původ totalitarismu (Totalitārisma izcelsme)*. Praha, 1996, str. 592.
- 9 Ibid.
- 10 Hořec J. (ed.) *Proč nejsem komunistou (Kāpēc es neesmu komunist)*. Praha, 1990, str. 95.
- 11 Orvels Dž. 1984. Rīga, 1990, 284. lpp. [No angļu valodas tulkojis V. Kārklīņš.]
- 12 Fidelius P. *Řeč komunistické moci (Komunistiskās varas valoda)*. Praha, 2002, str. 182.
- 13 Ibid., str. 182.–183.
- 14 Orvels Dž. 1984. Rīga, 1990, 118. lpp.
- 15 David J. NEWSPEAK. In: Petr Karlík, Marek Nekula, Jana Pleskalová (eds.): *CzechEncy – Nový encyklopedický slovník češtiny (Jaunā čehu valodas enciklopēdiskā vārdnīca)*. URL: <https://www.czechency.org/slovník/NEWSPEAK> (Skatīts 25.01.2018.). Sal.: Orvels Dž. 1984. Rīga, 1990, 309.–318. lpp.
- 16 Havel V. *Výrozumění (Rīkojums)*. In: V. Havel: *Hry. Spisy /2 (Lugas. Raksti/2)*. Praha, 1999, str. 118.
- 17 To tulkojis Jānis Gulbītis, tā uzvesta Stokholmas Latviešu teātrī 1988. gadā.
- 18 Havel V. *Dálkový výslech: Rozhovor s Karlem Hvižďalou (Neklātienies nopratināšana: Saruna ar Karelū Hvižďjalu)*. V. Havel: *O divadle (Par teātri)*. Praha, 2012, str. 41–42.
- 19 Havel V. *Výrozumění (Rīkojums)*. In: V. Havel: *Hry. Spisy /2 (Lugas. Raksti/2)*. Praha, 1999, str. 186.
- 20 Havel V. *Výrozumění (Rīkojums)*. In: V. Havel: *Hry. Spisy /2 (Lugas. Raksti/2)*. Praha, 1999, str. 189.
- 21 Němec I. *Historie mateřského jazyka a národní sebevědomí. (Dzimtās valodas vēsture un nacionālā pašapziņa)*. *Slovo a slovesnost* 51, 1990, str. 182–183.

No čehu valodas tulkojis Jānis Krastiņš

III

MASARIKS, PATOČKA, HAVELS





Tomāšs Gariks Masariks

## Pasaules revolūcija. Demokrātija

Demokrātija ir radusies caur revolūciju un revolūcijām; mūsu republika un demokrātija arī radušās caur revolūciju: revolūcija ir tiesīga kā nepieciešamā aizsardzība; un tās nepieciešamība iestājas tad, kad visi citi līdzekļi ir izsmelti. Attiecībā uz revolūciju ir spēkā tas pats, kas ir spēkā par karu: aizsardzība ir morāliski atļauta. Revolūcija ir atļauta tad, ja, tieši kā pasaules kara laikā, draud administratīvais un politiskais haoss: revolūcija ir tiesīga, ja tā ir reforma un pilnveidojums. Taču demokrātija nenozīmē permanentu revolūciju. Pasaules karš un no tā izaugušās revolūcijas ir sakairinājušas revolucionāro fantāziju; tomēr kara un revolūcijas uzbudinājums nepieciešami izplēn, cilvēkiem jāpāriet uz mierīgu un stabilu darbu, un tas daudziem neizdodas viegli.

Protams, revolūcija nav pučisms. Politiskais un sociālais utopisms nenormāli kāpinājis prasības, kuras tiek izvirzītas valstij, it kā tā būtu visvaroša un viszinoša; no turienes daudziem vilšanās līdztekus nogurumam un uzbudinājuma notrulumam. Un gluži kā pa vecam cilvēki savās neveiksmēs vainu meklē visur citur, tikai ne sevī. Mums jāpārvar arī revolūcija un revolucionārisms, tāpat kā militarisms – visa ļaužu asiņu izliesana ir vecā laikmeta liktenis; mēs vēlamies valsti, Eiropu un cilvēci bez kariem un arī bez revolūcijām. Gan karš, tā arī revolūcija tieši demokrātijā būs mietpilsonība, jo abi ir vecs, mūšsēns līdzeklis. Demokrātija ir dzīves režīms un režīms dzīvei, tā pieprasa darbu un ir darba režīms, un darbs ir miers un parasti sīkais darbs. Darbs pārvar aristokrātismu un revolucionārismu, darbs ir materiāls un garīgs. Jau Markss un Engelss koriģēja savu revolūcijas jēdzienu, kas bija izveidots 1848. gadā, un mašīnā, proti, izdomā, tehnikā, zinātnē un darbā, saskatīja visdrošāko un visiedarbīgāko sociālo revolūciju un izlēma par labu parlamentārisma.

Par t.s. rīcības anarhismu, par terorismu tikai īsu piezīmi. Par to pēdējās desmitgadēs pietiekami daudz diskutēts politiskajā literatūrā, jo īpaši Krievijā. Sociālisti nolieguši atsevišķu, neatkarīgu terorisma aktu; pieļauts tikai ar partijas lēmumu sarīkots akts; tas izriet no pareizas atziņas, ka indivīds, kas piesavinājies tiesības lemt par indivīdu un pilsoņu dzīvību un nāvi un kas rīkojas spontāni, izolēti, ir absolūtists, titānists vai vienkārši noziedznieks. To visu esmu aprakstījis detalizētā darbā par Krieviju, šo radikālā anarhisma un nihilisma un nihilistiskā terorisma zemi.

Ir interesanti vērot, kā ir ieviesušies vārdi: cīņa un revolūcija – jebkurš mietpilsonis runā par literāro revolūciju un tamlīdzīgi, par saimniecisko cīņu un tamlīdzīgi. Īpašu prieku sociālistiskie marksisti var izjust par to, kā buržuāziskie ekonomisti un politiķi pieņēmuši visu marksistisko terminoloģiju. Patiesība ir tāda, ka jaunais laikmets ir iesācies ar reliģiskām, filosofiskām, politiskām un sociālām revolūcijām un cīņām; taču tieši par to ir runa – par šī revolucionārisma pārvarēšanu.

Attiecībā uz radikālismu ir spēkā tas pats, kas teikts par revolūciju. Vārda izcelsme nozīmē „centienus saknē” un tam ir spāniska izcelsme, kur tas izmantots pret teokrātiju un katolicismu. Es jau izklāstīju, kāpēc tieši katoliskās zemes mēdz būt radikālākas par protestantiskajām, taču tas vienmēr nepieciešami nenozīmē, ka tās ir progresīvākas, modernākas.

Es esmu bieži izteicies pret parasto radikālismu un izklāstījis jau arī šeit savu nostāju: šim parastajam radikālismam es pārmetu to, ka tas ļoti bieži ļaunprātīgi izmanto tiesības uz politisko aklumu; radikālis vienpusīgi piesauc jūtas un instinktu, glēvo uzbudinājumu aizstāj ar enerģiju un drosmi, slēpjas aiz tautas, masām, baznīcas – šīs un citas pazīstamās radikāļu īpašības mani vienmēr spiedušas tos kritizēt.

Demokrātija, ar nicinājumu saka tās pretinieki, ir viens vienīgs kompromiss; tās aizstāvji to pieļauj, taču šajā faktā saskata pozitīvo. Arī šajā lietā es jau sen esmu paudis savu viedokli; politiskajā praksē, tāpat kā visās darbībās un visur dzīvē ir nepieciešami kompromisi, nevis principi, bet praksē; praksē tajos ielaižas vislielākie radikāļi (lielais piemērs: Ļeņins pie varas).

Taču izglītotu un apzinīgu valstsvīru politika – un tas ir spēkā arī attiecībā uz izglītotām un apzinīgām partijām – nebūs kompromiss starp pretekļiem un galējībām, bet gan galvenokārt tādas programmas īstenošana, kas radīta, iepazīstot un izprotot valsts, tautas, Eiropas, pasaules vēsturi un

kopējo situāciju. To nozīmē šīs pasaules politikas pastāvīgā prasība. Nevis zelta vidusceļš, bet skaidrs mērķis un tā mērķtiecīga, nepārtraukta sasniegšana. Un ir kompromiss un kompromiss! Godīgs cilvēks izvairīsies no kompromisa principos, taču pieļaus kompromisus līdzekļos, jo sevišķi maznozīmīgākās un mazsvarīgākās lietās. Pastāvēt uz savu un tikai uz savu mazās, otršķirīgās, vienaldzīgās lietās – tas gan šķiet konsekventi un stingri, taču ir maziski un sīkumaini. Šādā nozīmē pamatoti nosoda doktrinārismu. Demokrātiju uztur un attīsta visu domāšana un sadarbība; un tā kā neviens no mums nav nekļūdīgs, tad demokrātija kā sadarbība nozīmē toleranci un labā pieņemšanu no ikviena. Toties pretīga ir tādu cilvēku ielaišanās kompromisos, kuriem nav noteikta mērķa un pārliecības, politiski netālredzīgu, neizglītotu, mazisku cilvēku kompromisi – viņu darbība nav nekas cits kā streipuļošana no viedokļa uz viedokli, nepārliecinošā zelta vidusceļa meklēšana, kas īstenībā bieži nozīmē ceļu no vienas galējības otrā – politikānismu, vājumu, nesaprātību, diletantismu, bezprincipialitāti un bailes.

Var teikt, līdzšinējā izglītības līmenī valstis ir attīstījušās caur revolūciju un radikālismu no augšas un apakšas; šai revolūcijai atpakaļ un revolūcijai uz priekšu, šīm svārstībām starp reakciju un radikālismu punktu pieliks demokrātija – taču patiesā demokrātija.

No čehu valodas tulkojis **Jānis Krastiņš**

Tomáš Garrigue Masaryk. Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918. Spisy TGM – svazek 15. Masarykův ústav AV ČR - Ústav T.G. Masaryka o.p.s., Praha, 2005, str. 382–384.

Pirmizdevums:

Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918. Praha, Čin a Orbis, 1925.

**Tulkojumu izlase:**

Die Weltrevolution, Erinnerungen und Betrachtungen 1914–1918. Tulk. Camill Hoffmann, Erich Reiss Verlag, Berlin, 1925.

Mirovaja Revoljucija, Vospominanija. Tulk. N. F. Melnikova-Papouškova. I. un II. sējums, Plamja-Orbis, Praha, 1926, 1927.

The Making of a State. Memories and Observations 1914–1918. An English Version.  
Arranged and prepared with an Introduction by H. W. Steed; George Allen and  
Unwin, London, 1927.

The Making of a State. Memories and Observations 1914–1918. An English Version.  
Arranged and prepared with an Introduction by H. W. Steed; Frederic A. Stokes  
Company, New York 1927. *Tas pats arī* H. Ferting, New York, 1969.

*La Résurrection d'un État. Souvenirs et réflexions 1914–1918.* Tulk. Fuscien Dominois,  
Librairie Plon, Paris, 1930.

Jans Patočka

## Eiropa un pēc-Eiropa

### Pēc-Eiropas laikmets un tā garīgās problēmas

#### I

Vēsturniekiem šis mēģinājums laikam šķitīs nevēsturisks, bet filosofiem – nejašu vēsturisku notikumu savažots; gan vieni, gan otri iebildīs pret konstruktīvo. Tomēr tas labprātīgi uzņemas risku, jo tā nolūks ir atklāt problēmas, kuras tuvākā noteiktās tuvredzības dēļ nav ieraugāmas, vajadzīga konstrukcija, lai destruētu tuvāko un padarītu redzamu tālāko.

Esejas saturs ir hipotēze, kuras uzdrošināšanos it labi apzinos. Likt visam Eiropas vēstures gājumam riņķot ap vienu vienīgu principu vai vienīgām, kaut arī svarīgām un izšķirīgām, šī principa sekām, – jau no paša sākuma šķiet neticams un bezcerīgs pasākums. Uzdrošināšanos atvieglina tas, ka liels domātājs norādījis ceļu, kurā rodams kaut kas tāds kā Eiropas garīguma princips, kas atšķirtos no visiem citiem; mēs runājam par Edmundu Huserlu un viņa grāmatu „Eiropas zinātņu krīze”, kas veltīta racionalitātes atjaunotnei. Protams, izsenis zināms, ka Eiropa ir *logos* un *ratio*, kā arī tas, ka še uzrodas vispārība un universalitāte, kas tikai arī spēja pasauli padarīt par *vienu* pasauli. Taču *logos* un *ratio* nozīme kļuva skaidra tikai tad, kad tika atsegta domājuma un ieskata pamatstruktūra to brīnumainajā, nekad agrāk neizpētītajā un necaurlūkotajā, noslēpumainajā trivialitātē, kā to veica šis domātājs. Atgriezoties pie Platona nošķirumiem, pārlūkojot vissenākās novirzes, kas veiktas prāta tūkstošgadīgajos ceļos, Edmunds Huserls piešķīra prāta problēmām to konkrēto veidolu, kurā tās var kļūt par vēsturisku jautājuma nostādni.

Tikai tad, kad Huserls darbā „Loģiskie pētījumi” bija vērsies pie Platona nošķiruma starp izteiksmi un nozīmi, domājuma un domātā (tas iezīmēts platoniskajos *onoma*, *logos*, *doksa*, *nūs* un *epistēmē* terminos un pastāv vēl Platona iedibinātās tradīcijas beigās) un saskatījis kā platonisma motivācijas dzīles, domājot ideālās vienības, tā briesmas, hipostazējot ideālo par metafizisku būšanu, savā vēlīnajā darbā pirmo reizi domāšanas vēsturē viņš varēja atsegt principiālo *epistēmē* un *doksa* saistību: *epistēmē*, aktīvi reflektējošās domāšanas produkti gan iekļaujas dzīvespasaulē, veido to un transformē gan detaļās, gan pamatstruktūrās, tomēr nekad nevar to pārvarēt un iztikt bez tās, šie produkti ir principiāli ar to saistīti un vienīgi iz tās arī saprotami. Totālās refleksijas ideāls, kura definitīvā skaidrībā prot nošķirt to, ko tā *redz*, no tā, kā pieņem, domā un pieļauj, laikam nav sasniedzams, tomēr tas ir spēkā kā virziens uz skaidrības maksimumu un iezīmē iespējas dzīves ceļā uz patiesību un patiesībā – ceļā, ko iet filosofija un zinātne.

Tāpēc nedz Dēmokrits, nedz Platons nevar mūs pārliecināt, ka viņu saskatītais ir patiesi esošais, nevis esošais, ko pastarpinājis viņu skatījums, viņu domājums, viņu *doksa*. Tomēr arī ideālistiskā paļaušanās, ka refleksijā par domājošo domājumu aptveram tveramo tīri un definitīvi, nepalīdz pārvarēt mūsu skatījuma aklo punktu, jo nav pierādāms nedz tas, ka mūsu interpretāciju pretenzija tvert pašu būšanu ārpus interpretācijas ir bezjēdzīga un ka interpretācija ir tikai pašinterpretācija, nedz tas, ka interpretācijas ir izsmeļamas un veido sevī aptveramu progresiju. Ar subjektīvo būšanu nav labāk kā ar dabas, ideju vai dieva būšanu, gluži tāpat kā ar „ka” un „kas” tveršanas nepastarpinātību, gluži tāpat kā ar iespēju izveidot izsmeļošu savu pašuzlūkojumu totalitāti un šādā veidā vismaz iezīmēt, ka še ir runa par radošu, absolūtu refleksiju.

Taču, ja refleksijas ceļš, cilvēka tieksme pēc lielākas apzinātības, kas sākotnēji iemājo praktiskajā sfērā, pastāv vajadzībā gūt stingrus pamatus viedokļu un cilvēku pasaulu pretrunā un ja tā, kas ir būšana un vienkārši viedoklis par būšanu, atšķiršanā esam saistīti ar savstarpēju filosofisko ieskatu kritisko analīzi, proti, filosofisko dialogu, tad fiksējamās šādas tēzes. Filosofiski zinātniskā domāšana kā sākotnēji praktiska domāšana ir nevis tikai un tīrs *skatījums*, bet gan *ceļš*, no kura aizvien no jauna nomaldās, ja tajā vissvarīgākais ir metafiziski definitīvais. Tomēr tieši šajā praksē, proti,

tās ieskata komponentā, pastāv zināms attaisnojums refleksijas iziešanā ārpus uzdotā uzlūkošanas, pat ja šāda apsteidzoša iziešana nav pilnīgi noskaidrota; gana, ja ieskatīgi izpildītas saistošās, pirmsrefleksīvajā ietvertās funkcijas; tad refleksija nekad nevar kļūt sev par vienīgo izziņas un patiesības avotu, katrā ziņā tai vajadzēs *veidot* naivi uzdoto virzienā uz vienotību un universalitāti. Patiesais gan tad, protams, ir ieskata, turklāt labā ieskata, dāvājums, patiesais nav vienkārši klātesošs, tas mums ir spēkā, mums par to jāiestājas un tikai šādi pašiem sevi jāizveido par vienotību, kurā ieskatītais ir universāls.

Šādi zināšana kā ieskats ir pārņēmusi divus lielus uzdevumus: padarīt saprotamu uzdoto un veidot patību. Abi uzdevumi ir nešķirami, tomēr pastāv spriedzē, kas aizvien draud ar sašķelšanos. Bet sašķelšanās, no vienas puses, ir dotā noskaidrošana bez pašvaras, bet, no otras puses, – tiekšanās pēc vienā, universālā un mūžīgā, nievājot vai atstājot novārtā doto.

Šādi Huserla doma, ka zinātne tagadējā veidolā atmetusi ieskatu par labu (teorētiskiem un praktiskiem) panākumiem, principā norāda uz praktisko, uz zināšanu kā saistošo, atbildīgo pašizveidi. Savukārt tas nozīmē: ja nu Eiropa, kā to apgalvo Huserls, ir ieskats, jāiedziļinās šīs zināšanas praktiskajā dimensijā, lai aptvertu Eiropu. Mēs uzdrošinājāmies šim mēģinājumam parādīt lielās aprises tam, ko praktiski Eiropas pasaulei nozīmē abi metafizikas veidi: to, kā viena palīdzējusi tai veidot tās morālos ideālus un lielās universālās institūcijas, bet otra sniegusi [izmantošanai] dabasspēkus un līdz ar to līdzekli īslaicīgai kundzībai pār pasauli.

Pieņemot Huserla ideju par atbildīgu nostāju kā filosofiskās dzīves un tiekšanās pēc patiesības kodolu, viņa kritika par zinātņi, kura kā metožu hipostazēšana viennozīmīgi iekļaujas otrajā metafizikas līnijā, pavisam dabiski paver skatījumu uz Eiropas tikumiskās pasaules tapumu, to pasauli, pret kuras garīgo kodolu, gribu pēc ieskatīga vienotības un vispārīguma pamatojuma, neko neiespēj visspēcīgākās ārējās katastrofas, spējot sagraut vien ierobežoto un nejaušo; taču tā ir arī pasaule, kur izviršana ārējā aptumšoja tiekšanos pēc fundamentālā ieskata, izgaisināja universalitāti, ļāva uzvarēt partikularitātei un tad mobilizēja pakļautos dabasspēkus, lai uzspriecinātu un iznīcinātu Eiropu, tās institūcijas un dzīvīgos spēkus.

Konts, nepieminot, ka cenšas atjaunot Platona mantojumu, pasludināja metafiziskā prāta beigas kā šīs atjaunotnes nosacījumu. To, ka viņš nespēja

piedāvāt skaidru priekšstatu par metafizikas beigām, var pierādīt, analizējot viņa viduslaiku teoloģiskās kārtības nomaiņas atainojumu. Likums par teoloģiskās stadijas nomaiņu ar metafizisko, bet tās – ar pozitīvo, ir sadomāta konstrukcija, kas principiāli novēršas no prāta tapšanas tā iekšējā strukturētībā. Kontam nav skaidrs nedz tas, kas ir metafizika, nedz tas, kas ir teoloģija, viņš tās neanalizē ar vēsturisku izpratni. Tāpēc arī nav gana, ja vārdu „teoloģisks” aizstāj ar vārdu „mītisks” viņa lieliski ieskicētajā, bet vēsturisko [norisi] sagrozošajā konstrukcijā, kā tas bieži noticis vēlākos laikos. Nepastāv nekāds dabas likums par prāta pieaugumi, pastāv prāta izlaušanās un ielaušanās vēsturiskajā procesā, kur tas bija saistīts un ir tikai viens no kalpojošajiem cilvēkspēkiem, lai izvērstu tā prioritāti attiecībā uz cilvēka iespējām un universalitāti. Tieši tas arī bija metafizikas darbs un tieši tāpēc metafizika nekad nevar nomainīt teoloģiju, ja nu vienīgi sagatavot vienīgo teoloģiju, kas pelnījusi šo vārdu, proti, kristīgo teoloģiju.

Šādi Huserla darbs, kas rakstīts, lai *novērstu* Eiropas pasaules pēdējo katastrofu, varbūt var vēl palīdzēt, lai apgaismotu cilvēces situāciju *pēc* katastrofas un pat izgaismotu kādu daļu no ceļa uz pēc-Eiropas pasauli. Lai to veiktu, mums gan jānošķir Eiropas princips (prātatbilstīga refleksija, ieska-tīgi pamatojot jebkuru darbību un domāšanu), Eiropa kā vienota politiska, sociāla un garīga īstenība (tās sagatavošanā, vēsturiski faktiskajās vienotības institūcijās un vienotību sekmējošos spēkos pēc tās sabrukuma suverēnos partikulāros organismos) un Eiropas mantojums (*mantojums*, protams, pastāv tajā, ko visu no Eiropas pārņēmuši *mantinieki* un ko viņi reklamē kā pašsaprotamu kopīgo labumu: zinātni, tehniku, racionālo saimniecības un sabiedrības organizāciju). Tikai šī mantojuma pārņemšana ļāva mantiniekiem būt tiem, kas viņi ir. Eiropas kā vēsturiska varas veidojuma, kas pārspēja pārējo pasauli un velti tiecās pēc kundzības pār visu Zemi, beigas ir saistītas ar Eiropas mantojuma vispārināšanu. *Mantinieki*, protams, ir visnotaļ dažādi. Vieni ir Eiropas leģitīmie pēcteči, tās miesas atvases, kas kļuvušas patstāvīgas un izaugušas līdz planetāriem izmēriem; viņos lielā mērā Eiropa turpina darboties, gluži tāpat kā viņi iedarbojas uz Eiropu ne tikai politiski, bet arī garīgajā [jomā]. Bet citi principā ir pirmseiropieši, turklāt dažādās pirmseiropiskuma pakāpēs: vai nu Eiropas laikmetā atstatus stāvoši, vai arī tikai objekti, bet ne subjekti pēc Eiropas iniciatīvas veidotajā vēsturē. Eiropa ir norādījusi uz diviem Zemes atklāšanas ceļiem: uz ārēju pasaules



iekarošanas un pasaules sagrābšanas ceļu, kurā tā gājusi bojā kā vēsturisks vienotības veidojums; uz iekšēju ceļu, atklājot Zemi kā pasauli, kurā dzīvespasaule top par pasauli, to varbūt pēc ārējām katastrofām un iekšējiem jucekļiem un nolaidības vajadzētu atgūt un iet līdz galam.

Mūsu Eiropas vēstures aplūkojums var it viegli modināt aizdomas par tīri ideoloģisku vēstures konstrukciju. Lai novērstu šīs aizdomas, Huserla tēzi par Eiropas vēstures savdabību gribam formulēt šādi. To raksturo nevis ideālo faktoru mistērisks pārkums pār sociālsaimnieciskajiem faktoriem, bet tas, ka šeit no paša sākuma tika veikts mēģinājums ar ieskatu dabas, dvēseles, sabiedrības struktūrā, proti, ar refleksiju veidot doto, t. i., sevi paudošo īstenību. Kašķēšanos par reālo vai ideālo faktoru pārkumu vēsturē mēs uzskatām par neauglīgu, bet būšanas pārkumu pār apziņu – par slikti formulētu. Apziņa kartēziskā nozīmē kā sevi noslēgta un refleksīvi sev pašzināma substance acīmredzot nepastāv. Jebkura interese (un saimniecības, tehnikas, sociālās organizācijas reālie faktori vērptas ap interesēm) norāda uz cilvēka pasaulatvērtību, kura tāpēc pati ir piederīga norises reālajiem faktoriem. Izteiktu, aktīvi radītu domu ideālie faktori no sākta gala riešas sabiedriski principiāli līdznoteiktā interešu laukā; bet šo interešu lauku raksturo pretstats starp „ideālo” pacēlumu un ērtuma sabrukumu. Vadoties pēc *šī* pretstata, kā to patlaban mēģinām norādīt, tikai arī atklājams attīstības „ideālais” kodols iepretim centieniem to interpretēt kā *tīru* „objektīvās norises” epifenomenu; tie ievieš *savu* dinamiku, kas nav izvedināma no sabiedrības dinamikas, ne tikai attiecībā ar dabu, bet arī ar mums pašiem. Bez šādas noskaidrošanas visi pašmeklēšanas un pašatrašas atskaites punkti netiktu atklāti, proti, vispārība un individualitāte, būšana, nebūšana un būšanas mazināšanās, laiks un mūžība, atbildība un saistība, brīvība kā pašnoteikšanās un bezgalīgā cīkstēšanās par to, izsakoties īsāk – nenoskaidrojot visu cilvēkdvēseles problēmu un cildenumu tās tieksmē uz pašizpratni un īstenošanos iekšējā un sabiedriskā veidolā. Kaut arī visi šie jēdziensaturī pastāv tikai izteikti reflektīvā darbībā un caur to, praktiskajai ideju vēsturei, sekojot tās izstrādes gaitai, aizvien no jauna mūs jāpārliecina, ka ideoloģiskais gūst nozīmi un svaru nevis kā abstraktas idejas, bet tikai tikumiskā ieskata veidolā cilvēka ceļā uz sevi pašu. Materiālo var it labi izmantot ideālajā cīņā, bet ideoloģiskais var maskēt dziļu panīkšanu.

## II

Savas refleksijas, apsvērumus gribam saistīt ar nesenām un pavisam nesenām publikācijām. Par izejpunktu izraudzīsimies angļu vēsturnieka Džefrija Bareklafa iztīrījuma viņa grāmatā par vēstures tendencēm 20. gadsimtā (vāciski tā pārtulkota 1967. gadā). Viņa tēze ir šāda: laikā pēc Otrā pasaules kara, sešdesmitajos gados, mēs ieejam pasaulē, kas būtiski atšķiras no iepriekšējām. To gan ir sagatavojis iepriekšējais, taču būtiski atšķiras no tā tādā mērā, kādā tā saukto jauno laiku, ko ievada humānisms, reformācija un modernās zinātnes, īpaši matemātiskās dabaszinātnes, pamatojums atšķiras no sava priekšteča. Uztakti ir devusi industriālā revolūcija, kopš 19. gadsimta otrās trešdaļas sniedzot Eiropai izteiktu modernās tehnikas īpašumu un līdz ar to varu, ilgstoši to nodrošinot un darot iespējamu tās savdabīgo ekspansiju. Roku rokā ar to iet demogrāfiskais kāpums, moderno industriālo lielpilsētu un industriālo masu sabiedrības rašanās. Tas maina līdzšinējās politiskās struktūras, rodas masu demokrātija, partija kļūst par politiskās dzīves nesēju, valsts – par vispārējo vēlēšanu tiesību mediju, partijvalsti. Imperiālisms ir Eiropas līdzsvara problēmas pārnese uz āru, uz pārējo pasauli un ved uz tās sadali starp Eiropas varām. Tomēr imperiālisms izrādās neīstenojams: varas faktiski nav spējīgas pārvaldīt pasauli, savstarpēja sāncensība un bailes par savas varas nākotni izraisa pasaules konfliktu. Tas liek pamatus turpmākajam lielvaru duālismam, ļaujot savām senākām atvasēm spēcīgi izvirzīties. Vienlaikus impēriisko valstu spiediena mazināšanās ļauj kļūt redzamām trešās pasaules pirmām aprisēm. Otrais pasaules karš tuvina šīs topošās problemātikas atrisinājumu. Šī kara laikā un pēc tam lielvaru spiediena rezultātā, pārnesot masu demokrātiju un tās organizācijas principus emancipācijas jomās, pateicoties lielu politisko personību veiktajai ģeniālajai aģitācijai līdz tam atpalikušajās tautās, rodas postimperiāla pasaule, kura formāli ir eiropeizēta, taču saturiski ir jauna, proti, neeiroleiska. Šajā pasaulē Eiropai vairs nav izšķirīgā loma kā politiskam un garīgam spēkam, līdztekus divām lielvarām aizvien lielāku nozīmi iegūst arī citi ārpusēiroleiskie, demogrāfiskie un politiskie kolosi. „Eiropas koncerta” vietā tās ir viņu konstelācijas, tās ir viņu prasības un problēmas, kas nosaka šodienas un rītdienas pasauli. Vienlaikus paātrinās industriālās revolūcijas temps, tā kļūst par zinātniski tehnisko revolūciju, mainās industriālās sabiedrības struktūra, priekšplānā

izvirzās vadības tehnikas, kibernetika un automatizācija, atklājas atoma uz-būve, atbrīvojas spēki, nodrošinot kosmonautisko telpu iekarošanu. Tiek konstruēti smalki mehānismi, nodrošinot nepieciešamu, precīzu funkcionēšanu. Atomārais līdzsvars petrificē lielvaru pozīcijas un ideoloģijas. Jaunajai pasaulei, reģenerēto vai pavisam jauno tautu pasaulei, ir izredzes nomainīt to garīgo bezizeju, to dekadento subjektīvisma kultūru, kurā no gadsimta sākuma smok Eiropa un eiropeiskā pasaule. Varbūt jaunajai pasaulei izdosies paust to enerģisko dzīvotgribu, ar ko tā pārpildīta, un vienlaikus izteikt arī tos kolosālos zinātnes un tehnikas iekarojumus, kuriem Eiropa mūsu gad-simtā velti centās atrast pozitīvas izteiksmes attiecības.

Vecajai Eiropai tā ir pesimistiska, bet topošajai pēceiropiskajai pasaulei – optimistiska aina, šis Vakarzemes noriets bez jebkādiem metafiziskiem komponentiem, kuru fiksējis vēsturnieks empīriķis, norāda uz šādām tagadējā laikmeta pamatiezīmēm: jauna tehnikas pakāpe (kibernetikas, pašregulācijas un elektronikas, datoru, milzīgu spēku izbrīvēšanas, līdz šim nenojaustu smalkumu un precizitātes mehānismu pakāpe), jaunu bioloģisko zinātņu iespēju attīstīšana un to piemērošana medicīnā. Šie jaunie materiālie pamati nosaka nekad nebijušu sabiedriskās un politiskās dzīves masveidīgumu, jaunu, masīvu sabiedrisko kapacitāšu ienākšanu vēsturē, vienlaikus atstatot līdzšinējās Eiropas kapacitātes.

Līdztekus Bareklafa minētajiem simptomiem var minēt vēl citus Eiropas laikmeta garīgā sabrukuma simptomus. Eiropēiskās apziņas zudums izpaužas Eiropas valodu – izņemot angļu un krievu – norietā, definitīvajā, kā tas šķiet, klasisko valodu katastrofā, kuras bija garīgais saistījums visam eiropeiskumam. Tas izpaužas arī tādu specifiski eiropeisko zināšanu jomu kā vēsture un filosofija regresā. Še iekļaujas arī mazo valstu un tautu nozīmes regress, tās jūtas aizvien neērtāk lielo valstu un tautu pasaulē, taču apvienošanās vajadzībai nespēj rast vienotības formulu. Pasaules nozīmes idejas, kas valda pār tagadni vai būtiski to veidojušas, vai nu radušās no 19. gadsimta Eiropas saimnieciskā, sociālā un garīgā iekārtojuma kritikas (galvenokārt no marksisma un tā modernajām variācijām), vai arī izmisīgi cīnās par tā ticamību, kā tas notiek demokrātiski liberālajā tradīcijā.

Mums šķiet, ka Bareklafs pārspilē, sakot, ka tagadējais laiks nespēj izteikt tehnisko pasauli. Pastāv vismaz viena mākslas joma, kas jau patlaban ir ļoti progresējusi, proti, tēlotājmāksla. Katrā ziņā arī tā liecina par pēceiropisko

periodu. Aplūkot tagadējo dienu amerikāņu glezniecības izstādi, mums jau no paša sākuma pretī vējo pavisam cits gars nekā tas, ko līdz šim uzskatīja par „modernās”, pēckubistiskās tēlotājmākslas garu. Gandrīz vai nepastāv deformācija, formu variācijas, patstāvīga formu un sapņu pasaule, konstrukciju likumību meklējumi un tamlīdzīgas lietas. Nekādu centienu garīgā nozīmē padarīt redzamu neredzamo, gluži pretēji: nepastarpināti tiek pausti neotehniskā laikmeta industriālās producēšanas spēki, kas citkārt rada fabrikātus. ACS no paša sākuma tver galvenās intences pazīmes, kuru var izteikt ar tādiem vārdiem kā automatizācija, vadība, kolosalitāte, slikta bezgalība, neierobežota daudzveidība, precizitāte, spēks, lauks, medijs. Dažkārt tas notiek haotiski, dažkārt ar uzvaru, aizvien skaļāku un enerģiski pārņemošāku spēku. Līdz absolūtam kāpināta reklāma, zaigojošām krāsām dzirkstoša enerģija, lielisks starojums, kustības ģeometrija, daudzās dimensijās transformējama, individuālās formas zaudējušā cilvēcīguma bezgalīgā virkne, cilvēks sabiedrība, cilvēks masa, ko caurauz telpa, spēka līnijas, mehānismi, – ko vēl var vēlēties, lai izteiktu tagadējo „kosmiskuma”, astronautikas, sevi līdz bezgalībai kāpinošās un tikai sevi par motoru un mērķi atzīstošās producēšanas pasaule? Katrā ziņā tā vairs nav Eiropas pasaule, Eiropa vienmēr ir bijusi kaut kādā ziņā subjektīva, bet šeit mūsu priekšā ir gluži vai pilnīgi objektīveta pasaule. Ja arī tēlotājmāksla nav zaudējusi savdabību, kas to vienmēr raksturoja salīdzinājumā ar citām mākslām, proti, redzamības valodā izteikt vēstures laikmeta stilu, ārējos simbolos izteikt visu garīgo saturu, tad šie mūsu priekšā pilnīgi nenoliedzami ir jauna vēsturiskā stila elementi. Tas vairs nav Eiropas stils.

Bareklafs atgādina, ka Eiropas intelektuāļi trīsdesmitajos gados, pēdējā gadu desmitā pirms vētras, kurā Eiropa gāja bojā, jau tolaik noraidīja jaunās tehnikas pasauli, kura iezīmējās un no kuras, pilni nojautas, šausmās atkāpās. Viņš, protams, min galvenokārt Anglijas piemērus, viņš raksta par Toinbiju, T. S. Eliotu; ar tādām pašām tiesībām var minēt Klāgesu, O. Haksliju, bet no pēckara laika – Heidegeru un Markūzi. Patlaban šī pasaule mūs tā pārņēmusi, ka mēs tajā dzīvojam, elpojam un esam.

Šo Eiropas intelektuāļu pozīciju var un, protams, vajag pakļaut analīzei; lielākoties tā izriet no dažādām Eiropas subjektīvisma modifikācijām un liecina, atšķirībā no sākotnēji tīri negatīvās, dusmas izraisošās izjūtas par dzīves substances iztukšošanu, par pieaugošu nojautu par jēgu un sakarību, kas

iemīt šajā senā iztukšošanās [norisē]. Šī pakāpeniskā iedziļināšanās Bareklafam ir gājusi secen; katrā ziņā šī vēlākā pozīcija ir vienlīdz tālu gan no beznosacījuma, naivās apstiprināšanas, kas dažviet manāma pašam Bareklafam, gan no nekritiskās noraidīšanas, tomēr tā nekādā gadījumā neliecina pret viņa tēzi par pēceiropisko laikmetu, jo arī jaunajās refleksijās par cilvēku tagadējā tehnikā ir nojautām pilna vīzija par planetāro pēceiropisko pasauli. Katrā ziņā vajadzētu piekrist šīm balsīm, ka šajā jaunajā pasaulē rodas gigantiska, neorganiska cilvēces miesa – vai nu kā rezultāts, pozitīvi tiecoties kāpināt līdzšinējo, vai arī kā risinājums spiedienam, ko izraisa neparedzētas grūtības un vēl nenojausta nepieciešamība; runa ir par miesu, kas sniedzas līdz Mēnesim un atomārām attiecībām. Šī organiskā virsmiesa, gluži tāpat kā jebkura cita miesa, ir paredzēta jēgpilnu un bezjēdzīgu kustību īstenošanai. Jēgpilnās kustības arī šajā gadījumā, kā jebkuras citas miesas gadījumā, noteiks tās gars. Pats par sevi saprotams, ka šo garu artikulēs jaunie spēki, kontinenti un tautas, taču nav pietiekama pamata Bareklafa norādītajam mantinieku optimismam, ka viņiem tiešām izdosies tikt galā ar šo kolosu tur, kur garīgi vecā Eiropa netika galā.

Katrā ziņā šī optimisma pamatošanai varētu minēt ko vairāk par vienkāršu no jauna uzņākošo vai pirmo reizi sevi organizējošo tautu jaunības svaigumu. Neizmantotības jaunības svaigums gan ir izdevies mērenā noskaņojuma darinājums, tomēr pats par sevi tas ir ļoti formāls. Jaunie elementi, kas ceturtajā gadsimtā pārplūdināja Rietumromas impēriju, izšķīdināja to un vienlaikus sagatavoja viseiropisku veidojumu, nošķīrās no Vidusjūras un šādi iedibināja jaunu un lielu vēsturiskās kontinuitātes apgabalu, protams, arī bija jaunekliģi svaigi, tomēr viņiem nācās lēnām iesavināt savu mantojumu, lai atrisinātu jaunos uzdevumus. Lai šis jaunais apgabals iegūtu dziļi iesakņotu, sabiedriski un valstiski noteiktā veidā organizētu cilvēci, kļuva nepieciešama – jo tālaika tehnikas un satiksmes apstākļos vienotā impērija izrādījās dzīvotnespējīga – jauna, ne tik spriega un šķietami ne tik racionāla, taču funkcionējoša sociālā organizācija un vienlaikus – pārlicinošs, labi artikulēts, institucionalizēti vienvaldīgs garīgums. Tā kā eiroatlantiskās pasaules rašanās no pasaules, kas centrēta ap Vidusjūru, mūsu planetārisma laikmetam ir vistuvākā vēsturiskā analogija, nevilšus tiek meklētas atbilstības, un zināmas analogijas arī parādās, tikai nedrīkst ļaut tām izdzimt par ārēju paralēlismu, jāsaglabā ikviena stāvokļa savdabība. Katrā ziņā tagadējā

pasaulē nepārprotami iezīmējas ceļš uz jauno sociālo organizāciju. Tas bija jau nomanāms valdošā Rietumu kapitālisma sociālistiskajā kritikā un tiecās īstenoties Padomju Savienības un Austrumu pasaules jaunās sistēmas tapšanā pēc Otrā pasaules kara. Šajā īstenības pārbaudē abi klasiskie sociālās kārtības koncepti, kādi tie radās 19. gadsimtā, – gan liberāli kapitalistiskais, gan marksistiski sociālistiskais – parādīja kā savu dzīvotspēju, tā arī neapmierinošās iezīmes un trūkumus. Ar modernām metodēm reģenerētais kapitalisms pierādīja savu milzīgo veikspēju saimnieciskajā pieaugsmē, tomēr tas skaidri demonstrēja savu nespēju uz sociālo integrāciju uz iekšu un pasaulpolitiskiem risinājumiem uz āru. Otra sistēma varbūt, pastāvot noteiktiem nosacījumiem, būtu vairāk piemērota politiskiem risinājumiem, taču saimnieciski ir mazāk veikspējīga, smagnēja un individuālo iniciatīvu slāpējoša. Mēģinājums sniegt vienotu interpretāciju menedžerrevolūcijas aspektā patlaban uzrāda tā nosacītību ar starpkaru laika apstākļiem. Mūsu dienās priekšplānā drīzāk jau parādās cilvēku darba strukturālās pārmaiņas saistībā ar tā saukto 20. gadsimta „saimnieciski tehnisko revolūciju”, kurā menedžeru ēra ir tikai viena uztakts. Cilvēku darba strukturālajām pārmaiņām jāizraisa ne mazāk dziļas sabiedriskās sekas, kuru priekšvēstneši jau patlaban kļūst manāmi. Automatizācija, vadības un pašregulējošā tehnika lielā mērā dara lieku cilvēka starpniecību atsevišķos mehanizētajos darba procesos. Klasiskajā darba izpratnē cilvēka miesa ar tās piemērotību un spēkiem ražošanā bija neapejamais relejs starp izmantotajiem dabasspēkiem un pārējiem ražošanas līdzekļiem, patlaban tā šajā funkcijā kļūst aizvien mazāk nepieciešama.<sup>1</sup> Producējošā darba būtība pārdislocējas uz darbā iesaistīto elementu kombināciju un prognostisko regulējumu. Šādi darba pamatslogs tiek uzlikts cilvēka intelektam un viņa nesējam, noteikta tipa intelektuāļiem. Tas uzspiež tehniskās inteligences kvantitatīvu palielināšanos, kā arī kvantitatīvu visu tipu intelektuāļu līdzdalību sabiedrības strukturā, jo kāpinātajai produktivitātei vajag brīvu telpu un aizvien vairāk pakalpojumu, ko spēj sniegt tikai intelektuāļi. Atbilstīgi pieaug viņu kvota kopējā strādājošo skaitā un dažās zemēs pārsniedz pat klasisko strādniecību; līdzīga perspektīva ir visām industriālajām sabiedrībām. Pieaugošajam teritārijam vajag aizvien lielāku skoloto daudzumu, no augstskolām nāk pieaugoši absolventu bari, universitātes to nespēj turēt, rodas studentu revolūcijas, kas iezīmē sabiedrības strukturālo pārmaiņu. Pirmais posms gan ir haotisks, to raksturo

tradicionālo struktūru sabrukums skolu sistēmas, politikas, sociālo attiecību jomā, tomēr nedrīkst nepamanīt tajā esošo iespēju, ka pirmo reizi vēsturē sakrīt darba un intelekta intereses.<sup>2</sup>

Kapitālistiskajās zemēs relatīvi viegli izdevies novirzīt klasisko strādniecību ar tās dzīves pieticību no sākotnējām prasībām, tomēr šeit iezīmējas iespēja rasties strādājošo kopībai, kuras galvenās intereses ir atbrīvoties no nekompetentās aizbildniecības, iepazīt solidaritāti visās gara jomās, izsakties īsāk, rasties kopībai, kurai nepastāv šķērsums starp prātu, darbu, interesēm un īstenību. Tiesa, tā pagaidām ir tikai iespēja, kuru saskatām tagadējo akciju, kustību un vētru jūklī;<sup>3</sup> to raksturo milzīgas neskaidrības, varbūt pat pretrunas.<sup>4</sup> Vai inteliģence kā izšķirīgā masa var saglabāt savu inteliģences raksturu masu laikmetā? Kurā citā masā pastāv cerība pārvarēt masifikāciju ar prātu, vienīgo dziedināšanas līdzekli pret anonimitāti un pasivitāti, jo prāts tomēr ir *aktīva* aptveršana, jautāšana un atbildēšana?

Te nu esam [nok]juvuši pie mūsu problēmas. Pēceiropesko laikmetu iezīmē iespēja, lieliska iespējamība, kas visu cilvēci varētu ievest ne tikai tehniskās sapratnes, bet arī saprotošā prāta nākotnē. Cilvēka prāts, pret ko vērsta objektīvā daba, tiek dēvēts par sapratni; modernās tehnikas sabiedrībā sapratne ļauj saskatīt iespēju, kas ļauj tai atveidoties par prātu, par sapratni, kas ne tikai rada līdzekļus, bet arī nosaka mērķus, proti, tās pašstenošanos. Taču šī iespēja nerodas automātiski, tā nav tāda, uz ko varētu gaidīt, jo to nespēj izraisīt kaut kādi objektīvi, anonīmi spēki. Ja šī gadsimta vēsture ir ko skaidri parādījusi, tad vien to, ka pat programmas, kas cer uz objektīvu spēku darbību un rēķinās ar tiem kā izšķirīgo faktoru, ir programmas, kas īstenojamas. Tomēr tā ir pretruna: tvert un veidot vēsturi kā *cilvēku veikumu*, saglabājot *objektīvās norises* cilvēktēlu, tehnika cilvēktēlu. Bez mērķapzinātas situācijas komponentu veidošanas, bez adekvātas pamatnostājas iespējas, kas iezīmējas, sašķīdīs, tām jāsabruk partikulārās interesēs. Tagadējais stāvoklis ārēji un iekšēji ir radies no Eiropas kā pasaules valdnieces norieta. Pēceiropiskā cilvēce spēs atrisināt savas šausmīgās problēmas tikai tad, ja prātis neatkārtot Eiropas kļūdas.

Lai parādītu šādu problēmu risināšanu, pastāv iespēja norādīt uz publikāciju, kurā tiek skatīts visas cilvēces tagadējais stāvoklis. Man padomā ir grāmata „*Liberté et ordre social*”, kurā apkopoti *Enretiens internationaux de Genève* (1969) priekšlasījumi un diskusijas, īpaši jau Remona Ārona un

Herberta Markūzes izskaidrošanās jautājumā par jaunās paaudzes protestu, [izskaidrošanās], kura izvērtās pretstatā starp liberāli demokrātisko un radikāli kritisko, revolucionāro skatījumu uz pasaules stāvokli. Kā Ārons, tā Markūze pievēršas vienam pēceiropeskā laika gigantam, proti, Savienotajām Valstīm, tās ir vienīgā istā pasaules vara, kurā ir spēkā demokrātiski liberālās garīgās un politiskās tradīcijas mantojums un kura līdz šim, kā šķiet, vēlas turpināt iezīmētās prakses ceļu. Ārona arguments balstās uz jau sen saglabātās – principā: seneiropeskās – liberālās sistēmas atvērtību, tās spēju pieņemt pretinieka kritiku, spēju atbildēt, iebūvējot tās prasības sistēmā; šī procesa gaitā liberālā sabiedrība un liberālā valsts ir pārgājusi no aizliegumu aizliegšanas, kuros sākotnēji pastāvēja liberālo cilvēktiesību būtība, uz cilvēku prasību pozitīvo iespējošanu. Kad netiek ņemts vērā, ar kādu milzīgu pacietību un darbu šī sistēma izveidota, kad tai tiek uzbrukts un kad tā tiek noliegta, uz spēles ir dzīves drošība un sasniegtais brīvības līmenis.

Kas, raugoties no liberālās īstenības viedokļa, šķiet progresīva tās sasniegumu un labumu paplašināšana, tas, ņemot vērā visu cilvēci, ir nemitīgs darījums, atsevišķu brīvību ietirgošana pret brīvību, kas neierobežoti var pastāvēt tikai kā veselums veselajā. Brīvība kā visu pašnoteikšanās nav sasniedzama kā jau apmierināto [individu] priekšrocību attiecināšana uz mazāk apmierinātajiem, tā sasniedzama tikai radikālā pārdomāšanā un pārorganizēšanā, kuras saimnieciski tehniskās iespējas patlaban, ņemot vērā nedzirdēto darba produktivitāti, nepārprotami pastāv, savukārt privilēģiju izplatīšana ir ilgstoša, aizvien dārgāka korupcija, kura moderno industrijas sabiedrību iesloga infernālā kā neierobežotas ražošanas kāpināšanas un tās kairinājumu un aizvien mākslīgāku motivāciju nepieciešamībā. Raugoties no pēceiropeskās pasaules skatpunkta, nav nekādu šaubu, kāda pozīcija vairāk atbilst planetārajam stāvoklim. Liberālisms vienkārši mēģina metodiski turpināt imperiālās Eiropas laika stratēģiju, kas tam izdodas aizvien mazāk un aizvien mazāk pārliecina pat tā baidītājus. Iekšējā pretruna starp brīvību un brīvībām iekšēji paralizē naivo ticību uz savām tiesībām un optimismu attiecībā uz pārējo pasauli. Mēģinājums pasaules pirmo industriālās varas supremātiju nostiprināt ar spēku vai vismaz to aizstāvēt ir apvērsies, padarot savu sabiedrību par cīņas lauku. Vai var būt spēcīgāks pierādījums tam, ka turpinājums vecās Eiropas stilā pēceiropeskajā pasaulē ir lemts bojāejai vai ka vismaz neiztikt bez fundamentālām modifikācijām?



Tomēr jāatzīmē, ka nav gana ar liberālisma apslēptās domas atpazīšanu, tās atvērtības un meliorisma kā brīvības ietirgošanu pret „brīvībām” atsegšanu. Problemātisks ir arī neomarksistiskais mēģinājums pārinterpretēt brīvību, kas ietirgojama pret liberālajām brīvībām ekspluatēto pašnoteikšanās nozīmē, proti, marksistiskās idejas par kapitālistisko imperiālismu ietvaros. Šis mēģinājums acīmredzot iekļaujas to interpretāciju grupā, kuras pasaules saspīlējumus pēc Otrā pasaules kara aizvien vēl cenšas skaidrot ar Eiropas konflikta shēmām. Varbūt šādā nozīmē tiešām ir saprotamas Rietumu revolucionāro grupu, kreisi orientētās tehniskās un zinātniskās inteliģences tendences centienos pēc revolucionāra pavērsiena, pret ko vienaldzīgas ir Rietumu klasiskās strādnieku masas. Bet vai tiešām viss tagadējais pasaules pretstats ir ietverams *šajā* kopsaucējā? Vai šis pasaules veiksminieku un bagātnieku oponentu iezīmētā „brīvība” ir tik viennozīmīgs termins, proti, atvedināms uz pretošanos kapitālistiski imperiālistiskajai ekspluatācijai? Mēs uzskatām, ka šāds risinājums ir maldinošs: tas ir tipisks Eiropas pašapmāns, kuru balsta marksistisko ideju pasaulplašās izmantošanas (daļēji laikam arī ļaunprātīgas izmantošanas) fakts *visās* revolucionārās un opozicionārās aprindās. Īstenībā tagadējo pasaules opozīciju (ja neņem vērā Padomju Savienību, kas vairs nav nopietns drauds amerikāņu attīstītajam kapitālismam un, raugoties no radikāli revolucionārās domas viedokļa, pieskaitāms tām spēku grupām, kas pagaidām izslēgtas no cīņas) veido ļoti sarežģīti elementi, kas nepavisam netiecas pēc vieniem un tiem pašiem mērķiem, neiedvesmo tās pašas noteicošās idejas, neiemieso to pašu morālo veidolu. Protams, ir visos jūtama pēceiropeskā situācija, taču ne visos tā ir vienādi reflektēta. Markūzes iedomātās tehniskās un zinātniskās inteliģences cīņas grupas, studenti, *outcasts*, panākumu sabiedrības nomalē dzīvojošās rasu un tautu grupas acīmredzot ir elementi, kuru radikālās apgaismības idejas tie apzīmogo par Eiropas racionālisma negatīvajiem sabrukuma produktiem. Taču Austrumu, īpaši Tālo Austrumu, šķirām, kuras pilda uzvarētāja apziņa pār tehniski visattīstītāko un saimnieciski visvarenāko pasaules civilizāciju, apzinās savu morālo pārkumu, saturiski nav gandrīz nekā kopīga ar minēto grupu opozīcijas iemesliem. Viņu apvienošanās tikai netieši atrodas opozīcijas jomā pret kapitālistisko ekspluatāciju, tā pastāv sekulārajā tradīcijā iesavinātajā kolektīvajā uzvedībā, kura ikvienam indivīdam sniedz balstu un drošību milzīgajā kopumā, kas savulaik no pārējās cilvēces norobežojās fiziski, bet

patlaban morāli, savā pārākuma apziņā tas pašsaprotami pretendē uz galveno lomu pasaules norisēs un it visā ir pilnīgi pozitīvs un nesalauzts. Kapitalisma misēkļi ir tikai nesenais principiālā aizskārums slānis, kas šai kopībai ir citu eksistence un pārsvars. Morālais pārākums, apziņa par nepārvaramu spēku, kas izpaudās Ķīnas imperatora pavēlēs pat visdziļākā pazemojuma laikā, patlaban tagadējo pasaules valdītāju bezspēcības laikā kļūst par jaunu saistījumu milzīgā konsensā. Šeit nostiprinās līdz šim nezināmā virzienā aktualizēta enerģija, ko saglabājusi izolācija, nav izniekojusi barbaru kundzība, nostiprinājusi pazemojumu, norūdījusi gadu desmitiem ilgā revolūcija, iekļaujoties pasaules norisē, šeit pēkšņi no laiku dzilēm runā cilvēce, kas bija pirmseuropeiska, neiekarota Ēģipte, kam izdevās izolācija un gaidīja savu acumirkli, lai pilnspēkā izietu priekšplānā. Šeit tā tad runā pēceiropeskā cilvēce no pirmseiropeskajām dzilēm, un runā tā daļēji visu tagadējo revolucionāru valodā, proti, marksistiskā terminoloģijā, sniedz Eiropai ļoti tuvo maldinājumu ņemt to par pilnu: maldinājumu, kas izpaudās tajā, ka ilgu laiku tika runāts par pasaules polarizāciju un tika domāts pasaules sistēmas duālisma terminos; eiropeskie jēdzieni, ekonomiskais shematisms palīdzēja skatīties garām reālajai spēku īstenībai. Šo eiropisko maldinājumu ļoti veicina Markūzes tagadējā pasaules konflikta versija, turklāt gluži vai groteskā veidā: viņš mēģina skaidrot situāciju, vadoties pēc eiropeskās vai eiropēidās pasaules sabrukuma produktiem, kaut gan to raksturo pavisam citi, daudz „pozitīvāki” faktori, un neapzinās to, ka šiem sabrukuma produktiem ir galvenā nozīme, lai kādreizējie pasaules valdītāji paniski atstātos no [kādreizējās] slavas.

Tomēr dīvaini, ka līdzīgu pārmetumu nevar aiztaupīt arī vēsturniekiem, kurš uzaustījis jaunā laikmeta sākumu, kuru mēs dēvējam par pēceiropesku. Arī Džefrijs Bareklafs, neraugoties uz visu smalko maņu pret atsevišķām [norisēm], kas izraisīja jauno laikmetu, un jaunā simptomiem, situāciju vēl skata ar eiropeskām brillēm, jo, nepārbaudot tēzi, vienkārši pieņem, ka pastāv *vienas* cilvēces *viena* vēsture, kas norisinās taisnvirziena kustībā. Ņemot vērā iegriezuma dziļumu, viņš jauno laikmetu salīdzina ar jauno laiku ielaušanos caur renesansi un reformāciju iepretim viduslaikiem. Taču senatne, viduslaiki, jaunie laiki ir tipiski eiropiskas vēstures cežūras; ļoti iespējams, ka šie koncepti ir naivā eiropesma izveidoti un vienkārši pārnesti uz vispārīgo cilvēces norises gaitu laikmetā, kad Eiropa vēl bija viss. Ne tikai seno

orientālo augsto kultūru priekšvēsture, bet arī vēsture, izmantojot stingru, vienotu raksturojamu norises gaitu, laikam neattiecas uz Eiropu, uz senatni tās arhaiskajā fāzē, kur to novietoja 19. gadsimta eiropocentrisms, pirms tika atkalatklātas bez eiropeskās senatnes pastarpinātā veidola. Neviena no nepārsniedza mērķracionalitātes pakāpi, nenasniedza filosofisko un zinātnisko refleksiju, to pašizpratne bija reliģiozi mītiska un nepastarpināti saistīta ar dzīvi. Ēģipte pastāvēja tikai dažus gadsimtus mazāk nekā Eiropa, un, ja tai būtu izdevusies izolēšanās vai ārējā atvairīšana, tā savā sākotnējā veidolā spētu vēl ilgi pastāvēt līdzīgi Ķīnas impērijai. Tāpēc visnotaļ ticams, ka Bareklafa konstatētais iegriezums ir daudz dziļāks nekā viņš pieļāvis. Eiropietis tic vienai cilvēcei, jo viņam cilvēce ir Eiropa, un viegli aizmirst, ka līdz šim nav pastāvējusi vienota cilvēce, bijušas tikai cilvēces, kas vēl tikai gaida vienotu izveidi. Pati Eiropa šo svešo cilvēču fenomenu ilgi pārdzīvojis kā svarīgu sava likteņa sastāvdaļu visā tā bezdibēnīgumā, apšaubot sevi un citus un izveidojot un izmantojot apzīmējumu „barbarisks”. (Apzīmējums un fenomens nemaz nav tik nevainīgs, kā to savā skaistajā un zinīgajā, taču apgaismības ideju noteiktajā referātā parāda senvēsturnieks A. Borsts.) Šajā apzīmējumā un jēdzienā atveidojas pieredze ar svešām cilvēcēm un viņu dzīvespasaulēm, kā arī šī svešatā pārstrāde un asimilācija, varbūt arī tā atkārtoto ielaušanos. Ķīniešiem ir līdzīgi pieredzējumi un apzīmējumi it visam, kas nav Ķīna.

Kādas mums ir tiesības, piemēram, skaidrot neseno Austrumāzijas vēsturi no Eiropas viedokļa un uzlūkot kā pašsaprotamību tādu fenomenu kā Ķīnas revolūciju 1912. un 1949. gadā kā Ķīnas eiropēizācijas sekas, nevis pārdomāt – atceroties paša Eiropas attīstību caur katastrofām pie aizvien aptverošāka tā paša principa izveides –, ka varbūt runa ir par zināmu Eiropas kultūras elementu sinaizāciju? Jau viena eiropēida veidojuma, proti, krievu pasaulimpērijas, vēsture sniedz piemēru, kā eiropēiskais kultūras un civilizācijas īpašums tiek izmantots nevis kā iekšējs motors, bet kā ārējs materiāls, kas kalpo tam pilnīgi svešajam dzīves principam, kas aizvien no jauna pārrauj un uzvar ļoti nopietni un godīgi domātos eiropēizēšanas centienus. Viena cilvēce ir nevis fakts, bet problēma, kas tieši patlaban ir aktuāla, un būtu svarīgi to skatīt visā sarežģītībā, nevis aizplūvurot ar eiropēiskajām inerces tendencēm. Vai Ķīnas marksisms ir Marksa domas turpinājums, piemērojot to ķīniešu materiālam, vai ķīniešu universisma turpinājums, izmantojot Marksa jēdzienu

elementus kā vēlamu līdzekli savai sūtības apziņai? Pavisam nesen daudzi Eiropas intelektuāļi ļoti sāpīgi atskārta, ka aiz šķietami auksti objektīvistiski analizējošā marksista Mao slēpjas gluži vai titānisks „voluntārista veidols”.

Bareklafa tālredzības tuvredzīgums sakņojas viņa metodē. „Tagadnes vēsture”, par ko viņš iestājas, ir vēstures iztirzāšanas veids, kas lieliski piemērots dotās situācijas politiskajai analīzei, tā pieņem pozīciju tieši norisē un, vadoties no šī nulles punkta, mēģina koncentriski izvērsties. Un tieši tāpēc tā nespēj skatīt un definēt tagadni tās būtiskajās attiecībās ar bijušo. Tā kā tagadējais stāvoklis ir pēceiropieisks, un šis „pēc” negatīvais to dziļi raksturo, viņš tāpēc nespēj pareizi novērtēt; turklāt „pēc-Eiropa” paredz priekšstatu par to, kas Eiropa bija, atšķirības dziļumu var izmērīt tikai tad, ja mēģina iezīmēt Eiropas aprises, bet šāda metode to laikam nespēj veikt.

Līdz ar to pret Bareklafa mēģinājumu [aprakstīt] tagadnes vēsturi, konstatējot pasaules varas centra pārvirzi no Eiropas virzienā uz ārpuseiropieisko un šādi konstatējot jauno pasaules stāvokli, iebilstamas trīs [lietas]. 1. Viņš pieļauj vienu cilvēci, kas faktiski jau ir eiropeizēta. 2. Viņš nekritiski pieņem eiropeisko vēstures periodizāciju kā vispārvēsturisku, neapsverot iespēju un pat nepieciešamību, ka var pastāvēt pirmseiropieisks, eiropeisks (senatne, viduslaiki, jaunie laiki) un pēceiropieisks vēstures posms. 3. Viņš nespēj īsti iezīmēt tagadējo stāvokli, jo neņem vērā to, ar ko tas iekšēji kontrastē.

Tas par Bareklafa metodes vispārīgi metodisko raksturojumu.

Speciāli par viņa optimismu attiecībā uz ārpuseiropieisko attīstību salīdzinājumā ar Eiropas subjektīvistisko sabrukumu bilstama iepriekš vēl nepieminētā pēceiropieiskās dzīves iezīme, kuru pašu raksturo Eiropas sabrukums.

### III

Eiropas iznīcināšana kļuva iespējama, tikai savienojoties visiem planētas saimnieciskajiem spēkiem, kurus spēja pārvarēt dažas tehniski, saimnieciski un militāri varenākas valstis. Tātad noteicošais bija kvantitatīvais, saimnieciskās augsmes terminos mērāmais progress; tā jau sen pirms abiem kariem bija Eiropas lielais ticības apliecinājums, sekojot savai meitas atvasei Ziemeļamerikai, kurai tāpēc abos karos bija izšķirīga loma. Taču kari un tiem sekojošais aukstais karš, kas patlaban turpinās citiem līdzekļiem, noveda

planētu uz saimniecisko avotu izsmeltības un cilvēku dzīves iespēju iztukšošanas ceļu, kas līdz pašiem pamatiem apdraud ne tikai Eiropas, bet arī „jaunās” tautas. Tās līdzīgi citām ne tikai mantos tehniskā laikmeta svētību, bet drīz arī pārlicināsies, ka cerības uz zinātņi un tehniku ir neprāts un ka to atsvabinātie spēki savaldāmi tikai pašu vēl nesasniedzta (vai viņu pēctecū) tikumiskā ieskata ceļā. Jaunajām tautām ir nevis neierobežotas, bet tieši ārkārtīgi problemātiskas dzīves izredzes.

Tāpēc abi iespaidīgi un ietekmīgi mēģinājumi – radikāli revolūcionārais un empīriski tagadnīgi vēsturiskais – skaidrot acumirkliġo planetāro stāvokli ir nepietiekami radniecīgu iemeslu dēļ: tie nespēj īsti tvert pēc-Eiropas realitāti, jo nepiedāvā pareizu, saturisku priekšstatu par Eiropas realitāti, un tas tāpēc, ka vēl tik dziļi stieg Eiropas priekšstatos un jēdzienu shēmās, ka nespēj distancēties no Eiropas fenomena.

Lai ieskatītos stāvoklī, kurā atrodamies un kura atsegtās pamatiezīmes tiešām arī ļautu pareizi interpretēt tā atsevišķos komponentus un īpašos fenomenus, šeit veikta uzdrošināšanās atainot Eiropas vēsturi kā vienotu, Huserla ieskata principa noteiktu norisi. Šis grandiozās būves, tās panākumu, kā arī vājumu, vilinājumu un katastrofu pamatus vajadzētu meklēt saistībā ar šī principa izvērsumu un piemērošanu no jauna radītajās garīgajās iespējās un to realizācijās (piemēram, filosofijā, zinātnē, teoloģijā, jurisprudencē), tādās institūcijās kā valsts, baznīca, saimnieciskā organizācija. Izsmelšs, visos problēmas atzaros iedziļināts šo jautājumu iztirzājums, protams, pārsniedz indivīda kompetenci un darbaspējas, kā arī viņam atvēlēto dzīves laiku. Ja vēlamies redzēt problēmu, atsevišķo pētījumu rezultāti nedrīkst būt izšķirīgais mērogs. Taču, kā jau minēts, [ši] mēģinājuma pamatmērķis ir pievērst uzmanību [šiem] jautājumiem.

Šis mēģinājums netiecas kļūt par katastrofu pārdomāšanu un spekulatīvu vēstures periodizāciju (tas apzināti metodiski norobežojas no šādas vēstures metafizikas), netiek piekopta arī kaut kāds profētisms un futuroloģija. „Vakarzemes noriets”, par ko tajā ir runa, ir nevis vairs drūms paredzējums, kas balstās pieļāvumos par kultūras attīstības periodiskumu, bet gan empīriskis fakts, ko mūsu darbā cenšamies noskaidrot ar gara vēstures analīzes līdzekļiem.

Īpaši skaidrojams še piemērotā vēstures skatījuma veids. Nekādā gadījumā nav runa par „ideālistisku” vēstures izpratni; ciktāl „materiālistiskā”

izpratne vēsturisko norisi tiecas skaidrot ar spēkiem, kas nodrošina sabiedrisko konsensu un šādi – konkrētos varas veidojumus un varas izmantošanu un izvēršanu uz to pamatiem, mums nekas nav pret to iebilstams. Šķiru veidošanās, balstoties saimnieciskajās interesēs, protams, ir principiāli svarīgs varu konstituējošs faktors. Tomēr pati vara ir ne tikai saimnieciski objektīvs, bet arī subjektīvs, proti, kolektīvi subjektīvs fenomēns. Tā ir atkarīga ne tikai no saimnieciskiem faktoriem, bet principiāli arī no kopējā stāvokļa apziņas, no „morāliem” koeficientiem. Tieši šo apstākļu dēļ vara ir vēstures skatījuma vidus, īstais centrs un tādai tai jābūt; tas arī nosaka politiskā faktora prioritāti vēsturē.

Ekonomiskās attiecības un ražošanas spēki sniedz tikai vispārīgus ietvarus, kuros izvēršas varas cīņa. Tomēr jau hierarhiskais rangs nav kaut kas nējaušs, to, kā jau parādījis Hēgelis, nosaka tikumiskā rīcība, nāves nicinājums vai nāves bailes, proti, sabrukuma tendenču pārvarēšana vai nepārvarēšana. Tieši verdzības un vispār hierarhijas ierīkošanā kungiem iemīt jaunas sabrukuma briesmas, nomierināšanās, pašpaļaušanās un ērtība. Varas cīņas jēga pastāv šajā pacēluma un sabrukuma tendenču spēlē, kuras pastāv kopībā un kuras izmanto tie, kas spēlē aktīvās, politiskās dzīves spēli.

Ekonomiskās attiecības un spēki mainās neatkarīgi no darbīgo [personu] nolūkiem. Tas, kas nemainās, par spīti visām pārmaiņām, ir pretstats starp pacēlumu un sabrukumu, kas tiek atkārtoti uz jauniem pamatiem. Svarīgi tikai saprast, ka vēsturiskais ieskaits nav „ideju” izziņa, ka vēsturē nepavisam nav runa par „izziņu” un tās izmantošanu, runa ir par ieskatu šajās tikumīgajās pacēluma un sabrukuma, brīvības iespējas un tās sagraušanas pamatattiecībās. Tikumīgais ieskaits nav nekas cits kā šādi gūtās pieredzes sedimentācija un kodificēšana: tas griežas ap cilvēka dvēseles pacelšanos un krišanu, ap „labo” dzīvi tās divnozīmīgumā; „labi” var būt pieaugoša un viegla nepastarpināto „vajadzību” apmierināšana, taču labi var arī nozīmēt drosmīgu iestāšanos pret vispārējo postu, sevis likšanu uz spēles, mēģinājumu pavērst šajā glābšanas ceļā visu sabiedriskā veseluma varu pret tā smagumspēku.

#### IV

Šim mēģinājumam, protams, vajadzīgas zināšanas par sabiedriskajiem spēkiem, kas iedibina un veido cilvēku kopbūšanu, – instinktīvas vai

reflektētas zināšanas, pārzināšana vai ar objektīvām metodēm gūtas zināšanas. Taču pašas šīs zināšanas, iegūtas nepastarpināti vai „zinātniskā izglītībā”, nav nekas cits kā tikumīgā ieskata moments, ieskatoties cilvēku citam ar citu būšanas pamatiespējās. Taču šādi atklājas viss cilvēka tikumīgās rīcības divnozīmīgums. „Labbūtības” pamatpriekšnosacījums ir drošība, iespēja un griba nostāties pret briesmām, kas principā ir dzīvības briesmas. Taču šos pamatpriekšnosacījumus šķietami izpilda arī neieskatīgie [cilvēki], un šādi var rasties pseidovaronība un tās traģiskie sarežģījumi. Ieskata trūkums, ieskata un īstas ieskatā gūtas pašaieliedzības trūkums ārēji enerģiskas izturēšanās gadījumā var izrādīt īstuma mīmikriju, kas, karogiem plīvojot, visu cilvēci var novest pie bojāejas. Šāds „ieskats” cilvēku sabrukuma mašīnērijas pārvadā var novest pie tā, ka jau priekšlaikus tiek nodzēsta jebkura mobilizējamās sabiedriskās iniciatīvas dzirkstele un šādi morāli pilnīgi vai gandrīz pilnīgi atslābināt sociētāti; bailes, dezorientācija, ērtības vilinājumi, izdevīgums, ņemot vērā vispārējo trūkumu, tad veido mākslīgi savītās motivācijas.

Drošība iestāties par sevi nekādā ziņā vēl nav tikumīgs kritērijs, tas ir pamatpriekšnosacījums, uz kura var veidot tikumīgo ieskatu, kurā tad tas arī var sākties.

Līdztekus šiem raksturojumiem ieskatam ir arī cits raksturojums, kas ir daudz mazāk pozitīvs. Pirmkārt, ieskatu ir grūti sasniegt un noturēt; tas it viegli sajaucas ar nomaldu, tas tikai ar grūtībām ir nošķirams no pseidoieskata. Ieskats piederas apdāvinātiem, attapīgiem, izturīgiem, nenogurdināmiem [cilvēkiem]. Ieskats ir pakļauts nevis neieskatīgā ietekmei, bet visnepieciešamākajam mūsos: tendencei. Ieskats pats sevī nav pietiekami skaidrs: kopumā un jau iepriekš nevar izšķirt, ciktāl tas sniedzas un ciktāl tas sajaucies ar neieskatīgo viedokli. Nemitīgajai sarunai, kurā ieskats mīt un pastāv, nav iepriekš noteiktu mērķu un tā draud satricināt visu pašsaprotamo (ko dēvē par aizspriedumiem), proti, padarīt dzīvi par tukšas, visu sadalošas un demonstējošas asprātības arēnu. Visu šo iemeslu dēļ dzīve, kas balstīta uz ieskata, ir risks. Tiesa, uzņemoties šo risku, tūdaļ izpaužas ieskata pozivitāte – noteiktas zināšanas, kas brīvas no jebkuras skepses un kas vienmēr var gūt piekrišanu. Taču par paša šī fakta nozīmi nevalda vienprātība. Ieskats ir konsolidējies kā filosofiskā dzīvotgriba un zinātne; tomēr filosofija saglabā savu problemātisko raksturu un [joprojām] ir risks. Tāpēc pret ieskatu kā dzīves direktīvu var vērst pārmetumus elitārisma, formālisma, skeptiskuma draudos.

Taču šos pārmetumus atspēko paša ieskata implikācijas. Ieskata elitārismam, ņemot vērā tā atkārtojamību, nav nekādas nozīmes: ieskats nav īpašums. Formālisms principā nozīmē to, ka ieskats ir ceļš un nevis gatavs īpašums, proti, [spēkā] iepriekš [teiktais]. Un arī skeptisks ieskats ir ieskats, tātad paredz pastāvīguma minimumu un apelē pie vispārējās atziņas: tas gluži tāpat atzīst dinamiku, kas saistīta ar ieskatu kā dzīves principu, jebkura ieskata tikumīgo kodolu, jebkuras tikumības ieskatīgo kodolu.

Tātad var sagaidīt, ka, kamēr cilvēku tradīcijās un cilvēku pasaulēs ir tādi, kas savu dzīves gājumu balstījuši ieskatā, viņu ceļš nekādā ziņā nebūs vienkāršs un nepārtraukts, taču būs saprotams jēgpilnā loģikā. Sagaidāms arī tas, ka tām ir kodols, kas pasargāts no katastrofām un sabrukuma un spēj veidot aizvien jaunus vienotības veidojumus, kas varbūt ir aptverošāki un „formālāki”. Katastrofas tām varbūt nebūs galīgs krahs; gluži pretēji, tās varētu būt sklerozēto nejausību salaušana, ja pastāv ieskatīgi, aptveroši ietvari jaunai cilvēces izveidei.

## V

Turpmākajā [izklāstā] mēģināsim parādīt, ka šāda cilvēces tradīcija ir veidojusi Eiropu.

Kaut arī augstās arhaiskās kultūras un arhaisko grieķību raksturo nepārtraukta tebušana dzīvespasaulē, kas izvēršas esošā nepastarpinātībā, šajās dzīvespasaulēs rodas neiztaujāta un tāpēc epizodiska un neizteikta racionalitāte. Tā it visur vispirms saistās ar rakstības spēku. Rakstībā kļūst iespējama pagātnes aktualizēšana, kas nodrošina liela stila domas veikumus, aprēķinus un rēķinus, plaša apmēra saimnieciskos plānojumus. Atsevišķos domas veikumus, piemēram, aprēķinus, medicīniskās receptes, maģiskās formulas, var saglabāt un apkopot. Pat vairāk: rodas kolektīva atmiņa par īstiem un fantastiskiem notikumiem, arī par tādiem, kuriem kā dzīvotās pasaules un tās pirmās refleksijas izpaušmei piemīt jaukts raksturs. Mīts turpina saglabāt dotības raksturu, tas ir jebkuru jautājumu un neskaidrības skaidrojums. Taču tas izaug par pasaules dubultošanu valodā, dubultošanu, kas tikai sintēzē kļūst iespējama rakstu veidošanā. Vienīgi tagad valoda rāda, ko tā iespēj: tā nav vienkārši okazionāla, subjektīvajās pasaules situācijās iekļautu cilvēku izturēšanās komponente, tā var būt pasaules spogulis.



Valoda piedāvā novērotājam tēlus, kurus it kā veidojis pats cilvēka pasaules stāvoklis, tajos tik mēnessērdzīgi droši iemiesots cilvēka bezgalīgās gaismas dzižums un posts: būtnes, kas pasaules skaidrībā, t. i., zināšanās par labo un ļauno, no kosmosa izdibina veseluma kārtību un šādi visas savas būtības dēļ ir vainīgas un pakļautas vislielākajiem nomaldiem, pašos pamatos principiāli apdraudot savu cilvēciskumu. Te pret izseno darbojas akūtākā nāves apziņa; sapārota ar augstāku un kaislīgāku padevību dzīvībai, tā atkārtu un padziļina izpratni par cilvēkdzīvi kā vainu un atmaksu. Augstākais, ko nesašķeltās dzīvespasaules nepastarpinātā cilvēce varēja savākt, lai mītisko patiesību, kam piemita atklāsmes raksturs, atainotu grāmatā, dziedājumā, spēlē, balstījās burtos. Un kurš gan varētu paiet garām faktam, ko tik spēcīgi izgaismoja Huserls, ka rakstībā radies noturīgais pamats, lai aktualizētu visu garīgi iegūto un vienlaikus nošķirtu no nepastarpināti personīgās uzrunas, radies pamats šādai idealitāšu izveidei? Tātad rakstībā, pirmkārt, ir atdzīvināšanas, deokazionalizācijas, depersonalizācijas un idealizācijas spēks, kas noved pie pasaules distances sliekšņa; paplašinās arī atainojums, kas rodas tāpēc, ka paejošais tika padarīts par stāvošu un laiks pārvēršas sava veida telpā; un tajā visā palielinās atsvešināšanās no pasaules un attieksme pret to, kaut kas tāds, kas iepriekš nebija iespējams.

Pirmais solis, kas izveda no šī stāvokļa, bija turēt pie vārda mīta cilvēktēlu, veikums, kam nebija nekā līdzīga cilvēka gara vēsturē. Mīts ir vēstures stāsts: tas, kā jau teikts, sniedz atrisinājumu jebkuram jautājumam un šādi atspiež [pašu] jautājumu. Bibliskais radīšanas mīts, Gilgameša mīti un Oidipa teika pauž vienu un to pašu izpratni par cilvēku – būtne, kura pēc labā un ļaunā iepazīšanas *padzīta* no (nāves) *nepazīšanas paradīzes* un kuras būšanu raksturo šī fundamentālā un nekādi nedeldējamā *vaina*. Šis zināšanas ir viņa būtības kodols, viņa liktenis, viņa vaina un viņa nomalds. To stāsta kā vēsturi, kā pagājušo un tādējādi nepakļautu jebkuram iejaukšanās [mēģinājumam]; to „izskaidro” tādējādi, ka tagadne *ir* pagājusi, ka tagadne atkārtu pagātnei – jaunā līmenī. Mītiskais stāsts nav nekāda ierastā cilvēku vēsture: tā ir atklāsmē. Pats dievs pavēsta, kā Ādams kļūdījās un ar labā un ļaunā zināšanām vienlaikus ieguva zināšanas par laiku un nāvi, kuras viņu izstūma no vispārējās pārejošā neziņas paradīzes. Sāpni Enkidu un Gilgamešam kļūst pieejamas vairāk nekā cilvēciskas zināšanas, kad ielaužas cita varonīgās rīcības puse, palīdzot gaismas saules dievam, proti, nāves apziņā,

kuru pavada izmisīgi un velti centieni atrast nemirstības augu un atskārta, ka pazemē [viņš] izdzīvo kā vienkāršs tēls citam. Dievišķa iedvesma bija atbildes Sfinksai, tas ir reģis, kas Oidipam pasludina patiesību par viņu pašu un postu, kur iegrūda viņa šķietamās zināšanas, kad atrisināja miklu un šķietami atpestīja kopienu no mošķības, lai to pakļautu vien lielākam postam. Patiesība, atklāsme ir daļa, dievu *moira*, cilvēks šajā jomā ietiecas gluži vai nelikumīgi, tas ir viņa nomalda un viņa posta pamats. Zināšanas ir spēle abās šaha galdiņa pusēs, cilvēks pašāvētibā uz savu līdztiesību veic gājienu, nemānot, ka, lai ko viņš arī darītu, tas iekļauts jau daudz plašākā kopsakarībā, ko pārlūko un pārspēj pārāka stratēģija; cilvēks stāv pie robežas starp vienkāršu būšanu un gaismā stāvēšanu, proti, izpaušanos.

Kad cilvēkam tomēr kļūst skaidrs kas pārāks par viņu, iekļautība pārākajā, viņa galīgo zināšanu pasaulīgums, tad beigu beigās tas nozīmē, ka *viņam*, galīgajam un maldīgajam, savās galīgajās zināšanās jārealizē abas puses: šķietamās zināšanas jāuztver kā šķitums un šķitumā jāparedz patiesība, tāda patiesība, kura kā tumšā daļa jau apslēpta tādā veidā, kas liek atslēpt. Šādi cilvēks spēlē abās šaha galdiņa pusēs un viņa nomalda atklāsme nav nekas cits kā viņa maldīšanās divu fāžu nošķiršana. Bet, vai atklājuši [viņam] to, dievs vai dievi neliek cilvēkam būt līdzdalīgam tajā, ko viņam īstenībā gribējuši liegt? Vai *viņi* tad nenolemj sevi bezspēcīgajai *phthonos theōn*? Vai cilvēks, spiests atzīt savu sakāvi, vienlaikus nav īstais uzvarētājs, ja iemācījies, ka patiesība ir nevis vienkārša acu atvēršana, vienkāršs tīrs skatījums, bet gan izraušana no apslēptā, mūžīga atklāsme tumsībā? Kā citādi sasniedzama atpestīšana no vainas, kā vien līdz galam ejot nomaldu, aizvien no jauna atmetot ceļā maldinošo un nemitīgi turpinot iet?

Kas cits gan Anaksimandra teicienā *kata to chreōn* ir ja ne pārākais, kas pār to visu valda, kas uzkavējas savu strēķīti gaismā, tostarp arī cilvēka pašnorūpētība un ieskats? Sekojot savam nolūkam, ieskats ievieš nenolūkoto. Tas, kas valda, ir nekad nepārskatāmais, nekad nepārvarāmais, nekad skatā neietverāmais – *apeiron*. Sevi ierobežojošais, savam likumam sekojošais un sevi tajā nodrošinošais tieši šādi spriež pār sevi tiesu. Savējais, *adikiā*, kuras griezīgais piemērs ir *idiā phronēsis*, cilvēkbūtnes mazā gaisma, to nenojaušot, ievieš *dikē*. Un kas gan cits ir Hērakleita logoss ja ne šis pilnīgums, šis aizvien aptverošais un pārspējošais, kas mūsu apstulbinātajam, vienmēr vienpusīgajam „ieskatam” pievieno citu, svarīgāku fonu, ar kuru kopā ir vienota,

kaut arī iekšēji divnozīmīga jēga, kurai nekas neiet secen, kura ietver arī bezjēdzīgo? Turklāt domātājs vairs nav nekāds dievības pilnvarnieks, profēts un pareģis. Viņš runā nevis augstāko spēku uzdevumā, bet gan dubultotā cilvēka vārdā, kurš pats ar sevi spēlē atsegšanas spēli, lielo šaha partiju, dialogu. Viņš visu un jebko, ko vien sastop, „sadala” divās sastāvdaļās, tajā, kas norobežo un aptver, gribētu izolēties un tāpēc ņem vērā tikai sevi, – *idiā phronēsis*, un tajā, kas (pat jau tajā) ir spēks, kas atceļ šo ierobežojumu.

Šādi cilvēkam ir dota ne tikai jauna attieksme, bet arī jaunas atslēgas universam, kuras ne tikai ļauj paust kā iepriekš savas bailes un cerības, savu pateicību, savu triumfu pār īslaicīgo labvēlību, savas bažas par nākotni un dzīvi, valdzināt augstākas būtnes un pievērst sev uzmanību, bet arī vienkārši izteikt pārsteigumu par noslēpumu, par dziļdomīgo klusēšanu savas dzīves pamatos. Viņam vajadzēja sevi iemācīties kā jautājumu – kas es esmu? kas ir tas aptverošais, kurā vien iespēju būt? – un atbildi, kas iegūstama vien no sevis paša, tiesa, iemācīties no sevis paša citā formā un lomā: iemācīties distancēties no sevis, nostatīt ārpus sevis, neatrast vairs tajā, ko iesākumā sagaida; viņam vajadzēja iemācīties dzīvot izteiktā attieksmē pret veselo, turklāt nemitīgi un principiāli, pret to, kas visā pārejošajā ir nepārejošs, visā daudzveidībā – viens un nesadalītais, visā nejaušīgumā – nekad netrūkstošais un nepieciešamais, un, tā kā šis nekad nepārejošais un mūžīgais ir vienīgais, kas pelnījis dievu nosaukumu un pat vairāk (tas negrib un negrib tikt saukts par Zevu), viņam bija jāiemācās dzīvot būtīgā un izteiktā attieksmē pret nepārejošo. Taču vienlaikus tas nozīmēja, ka viņam bija jāatklāj sevī pašā kaut kas tāds, kas ir spējīgs uz šādu attieksmi un tād ir kaut kas mūžīgs (dievišķs). Bet ko, raugoties uz subjektīvo pasauli, uz pasaules horizontu, nozīmē jaunais stāvoklis, kurā labā un ļaunā zināšanas maldijums tiek piedzīvots un pieņemts ne tikai kā liktenis, bet arī kā uzliktais, uzdotais? Maldijums taču ir „sava ieskata” sajaukšana ar „īsteno ieskatu”, kas to, kas ir, sniedz tā, kā tas ir; gribas izšķiršanās īpašajā pasaulē, īpašās pasaules pamatsajaukšana ar pasauli vispār tiek atcelta, un šoreiz tā netiek vienkārši pakārtota cilvēka un dieva atšķirībai, tā tiek nodota pašam cilvēkam kā viņa vissavējākais. Šādi pasaule paplašinās, caur īpašu pasauli sāk runāt *tā viena pasaule*, caur *paša* labo un ļauno – *labais vispār*. Pirms no jauna izveidojas pasaules *aina*, kuru domātājs izstrādā konfrontācijā ar konkrēto īstenību pieredzi, mainījusies ir pati pasaule un uzrunā cilvēku citādi nekā naivitatē. Tā vairs nav nesaukta

pasaule, kas esošo sniedz nepastarpināti, pielāgotu maņu, iztēles un impulsu skaistajam tiešumam un atvērtībai, tā ir divnozīmīga pasaule, kurā vairs nav naivās pašārvības starp dievu un cilvēku un kura cilvēkam jāiztur tieši šajā divnozīmībā. Nevar bez ierunām apgalvot, ka cilvēks spēj pilnīgi atrisināt šē iezīmēto uzdevumu, taču viņš nevar no tā izvairīties.

Jauns, padziļināts pasaules horizonts, kas nu rāda mūžīgo, visaptverošo pasaules visumu, cilvēks, kas vairs nesarauti neuzrodas lietu kā esošā uzlūkošanā, kas vairs nav nepastarpināti [saistīts] ar būšanu, – tāds ir šī mīta atkārtošanas augstākā līmenī rezultāts. Taču vissvarīgākais vēl ir priekšā. Ar vienu kāju cilvēks stāv nepastarpināti īstajā, dotajā, kas savu īstenības saturu sniedz tikai tad, ja to nepieņem kā tādu, kādu tā sevi sniedz, bet ja spēj vienlaikus nostāties visā un rast pamatu. Šādi atsegtais universs ir īstais pamats, tikai šis pamats pamato vārda īstajā nozīmē. Taču tas nav cilvēka *īpašumā*, viņš ir tā apsēsts, viņš zina par to, nespējot to savaldīt. Ja mēs ar abām kājām stāvētu īstajā, uz pēdējiem visaptverošā Visuma pamatiem, tad mēs nekad nebūtu pakļauti maldam, veltai apkārtaustīšanās [norisei], tad mūsu ceļš būtu vienoti pārskatāms, nemitīgi jēgpilns un nekad neatgrieztos sevī. Taču mēs *to* nekad nenodrošināsim un nesasniesim. Tomēr mēs varam nepastarpināto apgādāt ar jautājuma zīmi un mēģināt mūsu ceļu, mūsu kustības no nepastarpinātības uz nepastarpinātību, no pieredzējuma uz pieredzējumu, no domas uz domu veidot tā, ka tās ir vienotas un cita citu nesagrauj. Tad tās arī veido savdabīgu pamatu, uz kura iespējama kustība. Pēdējais pamats, uz kura mēs piedzīvojam un domājam, t. i., *esam* cilvēcis-ki, šādi veido priekšnosacījumu mūsu konkrētajiem pamatojumiem, mūsu pamatošanas darbībai. Filosofija meklē *pamatojumu*.

## VI

Šis lielais notikums it drīz visur atstāja savas pēdas. Īsti grieķiskā izpratne par tagadējo stāvokli, kas gan sakņojās atsevišķo tautu tradīcijās, bet jo īpaši Eiropas un Āzijas pretstatā, un par ko liecina topošā hellēnistiskā historiogrāfija, uzrāda to pašu Oidipa motīva pārlīkšanu aktuālajā tagadnē: Hērodotam pirmais piemērs, parādot lielo Eiropas un Āzijas pretstatu (bet tajā – dzīvespasauļu konfliktu), ir Krēzs, kurš ar savu „savzinību”, savu *idiā phronēsis*, ir apmullķotais un maldinātais, bet savos kaitējumos, izpausmes

bezdzīvīguma pieredzējumā kļūst par viedo. Taču mītiskā shēma kļūst par izdibināšanu un nemītīgu pašpārliecināšanos, kura gan ved tikai atpakaļ pie polisas dieviem, taču šajā ceļā ļauj tapt [plašam] izpētītā, izdibinātā, pieredzētā un iztaujātā lokam, kas īstenībā arī ir galvenais. Polisa, pilsētvalsts vienu mirkli parādās uzvaras spozmē kā *pati* patiesība. Taču izdibināšana, izpēte ierauga cilvēču pilnību, to pasaules un dievības un šādi palīdz apgaismībai un tās Dienas likumam. Vēsturnieks netiecas pēc apgaismības, gluži pretēji, viņš ir pilsonis, kurš pilnīgi dievbijīgs attiecībā pret valsts dieviem; un tomēr viņš palīdz apgaismībai, jo apgaismība nav nekas cits kā savas Dievas spozmes apstulbinātais Oidips un īpaši jau Kreons. Tomēr apgaismība nesākas ar sofistiku un retoriku, tie jau ir ļoti progresējuši produkti; apgaismība paceļ savu galvu ar tādiem domātājiem un dzejniekiem kā Hērakleits un Ksenofans, ar personībām, kas veido konstitūcijas, un vēsturniekiem, kas redz citas cilvēces kā tādas un cenšas tās pieņemt bez aizspriedumiem. Nepaiet ilgs laiks, kad tā sasniedz dievus un labo un ļauno un atklāj tos nevis kā pašsaprotamus dotumus, bet kā kaut ko iztaujājāmu.

Iepriekš tika minēta akūtā mirstīguma apziņa augstajās kultūrās, kura izpaužas tādējādi, ka provocē jaunus pēcnāves dzīves problēmu iztirzājumus. Pēcnāves dzīve, kaut kas pašsaprotams mītiskajās cilvēces formās, nav nemirstība; nemirstība vispirms ir tikai tas negatīvais, kas raksturo dievus, kuri atšķirībā no cilvēka nemirst, mūžības jēdzienu sniedz tikai filosofija ar reflektēto attieksmi pret visu; kā arī tāpēc, ka pēcnāves dzīve neskaidri zvāro starp būšanu par sevi un būšanu citiem, uzsverot šo otro. Pārdzīvošana ir tverta kā izdzīvošanas tēls vai nesaraujami saistīts ar tēlu. Mistēriju reliģijās rodas kaut kas tāds kā ideja par neierobežotu ilgstamību, taču tā (ņemot vērā tieši formas, t. i., tēla, atgriešanos) tiek izprasta bez skaidras izšķirības starp individuālo un dzimtas nemirstību; „substancionālā” ilgšana bez personiskās identitātes pastāv jau idejā par dvēseļu pārceļošanu, proti, ilgšanā priekš citiem. Rakstības augstā kultūra izstrādā ideju par *slavu*, kura kopībā pārdzīvo individu; slava saistīta ar dziedājumu un dzejnieku, ar svētkiem, pieminēkli un uzrakstu. Slava varbūt ir visintensīvākā, visiedarbīgākā pārdzīvošanas forma kā būšana citiem, kura arhaiskajās augstajās kultūrās kļūst par nepieciešamību un spēcīgu polisas pilsoņu saistīšanas līdzekli. Kad polisa atrodas zenītā, arī slavai ir visaugstākā vērtība. Tā saglabā savu nozīmi pat apgaismības daudz dziļāk skartās historiogrāfijas pakāpi, Tūkūdidā

historiogrāfiju: auksti analītiskā nozīmē tiek sadalīts un līdz cēloņiem novests tas, ka aizvien vēl uzvarošā grieķu pasaule, kas pierādījusi savu pārākumu pār Āzijas kolosa valstību, pati sevi morāli un fiziski sagrauj, taču viss atainojums veidots, atskatoties uz slavas ideju, atskatoties uz izturības un vīrišķās izlēmības cenu, ar kādu uzņemas risku un spītē likteņa triecieniem, tā ka rodas vienreizīga dižuma tēls, par kuru vērts vēstīt un kuru vērts pārdomāt. Tiesa, arī šē centrālais motīvs ir apstulbums un sevi maldinošā gaisma. Šajā norietā izšķīst polisas morāle, indivīdi tiek atstāti savā ziņā, izplatās neierobežota patmīlība un godkārība, nevaldāma kundzības dziņa, un apgaismība labprātīgi tam visam sniedz palīglīdzekļus, dzejnieki vairs nav tādi, kādi reiz bija – nesašķeltu, pašsaprotamu tikumu vēstītāji, retori piedāvā savas pārliecināšanas mākslas, viņu pusē ir nekastrēti, alkātīgi visiņi. Un tomēr tas ir asprātīgi skaidrs skatījums, atainojot ar slavu nesaraunami saistītu konfliktu, tā norisi un noslēgumu. Tas bija tās pasaules mantojums, kuru tālejoši noteica skaidri analizējoša sapratne, ieskats norises pamatos.

Taču sabrukums sasniedz savu augstāko punktu tikai tajā brīdī, kad ikdienas viduvējība ieguva varu pār pazemotajām Atēnām – ar nespēju uzķepuroties kalnā, ar aizdomām un rekrimināciju. Bet filosofiskā pārdomāšana jau gatavoja daudz varenāku mantojumu un citu, daudz augstāku un par iepriekšējām katastrofām cildenāku uzdevumu apziņu.

Ar refleksijas iedziļināšanos, ar atgriešanos pie pamata filosofija gūst citu veidolu. Pilnīga atbrīvošanās no maldīšanās būtu iespējama tikai tad, ja balsts būtu ne tikai nepastarpinātājā, ja vienlaikus pārlūkotu arī citu, proti, universu. Tad zem kājām būtu īstais pamats. Tomēr, pat tādām trūkstot, var mēģināt tikt pāri nepastarpinātajam stāvoklim, kādā tieši man tas šķiet, norādot uz pamatiem. Pastāv cēloņi, kas nav *pamata* cēlonis. Ar to palīdzību var izklūt dažus soļus no nepastarpinātā. Veselums būtu īstais pamatojums. Tam trūkstot, pamatojumam zināmā mērā var būt veseluma nozīme. Parmenīds mēģināja viena esošā daudzās zīmes, *sēmata polla*, pamatot uz neesošā neeksistēšanu. Zēnons līdzīgi veidoja savus netiešos *logoi*, argumentus pret nevienoto un tā paveidiem (tostarp – kustību). Pat nesaņiedzot dziļos pamatus, tiek izveidotas stāvošas sastatnes. Spēle var atkārtoties; taču noietais ceļš saglabājas, tas ir skatāms un pa to var iet aizvien no jauna. Sastatnes pārstāv pamatu; sastatņu ierīkošana tiek skatīta kā pamatošana. Taču šī pamatošana norisinās valodā, uzticoties tās kopsakarībām, kuras reiz tika

ieskatītas kā nenoraidāmas. Neviens nevar aptvert būšanu; taču, lai domātu tās sākumu, vajag veidot nedomājamu neesošo vietu, tāpēc tas jāpieņem kā nedzimušais, netapušais, un saglabājas šis ceļa vārds (*mythos hodoio*). Tad var teikt arī šādi: pasaule nav tverama saturiski; taču skaidrs, ka negācija ir iekšpasaulīga operācija un nav piemērojama pasaulei un būšanai.

Līdztekus valodai pastāv vēl viens pamatošanas līdzeklis. Taču arī to iespēja atklāt un izveidot tikai filosofija, kaut arī radošā degsme un atklāšanas spēja tajā [jomā] nebija filosofu lieta. Tā bija matemātika. Matemātika ir attiecību redzēšana, vispirms kustīga, progresējoša, nevis sevī dusoša, redzēšana, izmantojot konstrukcijas, operācijas. Tā ir nevis vienkārši tieša, bet tieši netieša redzēšana, tātad arī pamatošana. Sen pirms filosofijas šādas konstrukcijas un atsevišķas formulas pastāvēja Ēģiptē un īpaši jau Babilonijā. Taču tas, ka pierādījumi veido vienotu ceļu un spēj pilnīgi atklāt noteiktu apkaimi, kļūva iespējama tikai tad, kad cilvēkiem uzausa doma par pēdējo pamatojumu īstajā pasaules horizontā.

Eleātu filosofijas ceļš vēl bija netiešs un nepavisam vēl neieveda iekšpasaulīgajā īstenībā; gluži pretēji, uzskatīja, ka nav iespējams pierādīt šādu ceļu. Matemātika rāda ceļu uz dažādo un daudzo, garām vienajam uz pasaules saturu. Taču, lai atklātu šo matemātikas nozīmi, bija vajadzīga filosofija. Un, kad filosofija sāk iet šo saturīgo ceļu, lai neveidotu tikai aforismus kā Empedokls un Anaksagors, tad dara to kopā ar matemātiku; turklāt matemātika iegūst savu sistemātisko formu, bet filosofija kļūst par atsevišķo zināšanu, par zinātni, kura gan nezaudē intenci uz veselumu, uz ko tiecas atsevišķā zināšana. Filosofija, izmantojot matemātisko pamatošanu, cenšas nokļūt *pie patiesās būšanas*, pie *pēdējiem* pamatiem, kas arī ir visa horizonta iezīmētais mērķis.

Šādi rodas filosofiskā *doktrīna* vai drīzāk – jau vairākas doktrīnas, kas veidotas ar tādu pašu vai līdzīgu paņēmienienu, izvietojoties ap centrālo doktrīnu, kas runā un māca par patieso būšanu, to, kā [sevi] paudošais un paustais uz to „atvedināms”, tajā „pamatojams” un šādi „glābjams”. Tas „glābjams”, ja saskata patiesības līdzdalību, kura piemīt iesākumā apslēptai, taču tad pamatojoši izgaismotai un atslēpjošai patiesībai; tas netiek vienkārši atmests, tā divējībā, no vienas puses, šķītumā, kas *ir*, bet, no otras puses, – būšanā, ko *noteic* un pamatoti izveido, māca *iet* esošajā, kustēties tajā. Šo centrālo [doktrīnu] vēlāk dēvēja par metafiziku jeb pirmo filosofiju, domājot, ka šo

zināšanu par patieso būšanu un tās struktūru, uzbūvi vajag šķirt no mācības par *physis*, kustīgo būšanu, no matemātikas kā mācības par nekustīgo. Taču patlaban sākumā šie nošķirumi ir nenozīmīgi, atkāpjas iepretim kopīgajam matemātikas, fizikas un logosa izmantošanas veikumam, lai izveidotu [tādu] mācību par patieso būšanu, kura ir vienlaikus saturīga, pamatojoša, glābjoša (skaidrojoša) un pārliecinoši atslēpjoša, veic ceļu cauri lietu, kas te ir, laukam, pārrauga un izmanto gan tā plašumu, gan arī augstumus, tā „sākumus” un „aizsākumus”.

Izstrādājot filosofiju kā kaut ko saturīgi mācāmu, pamatojošu un skaidrojošu, [tādu,] kas vienotajā uzbūvē balstās uz principiem (proti, filosofiju kā zinātni, t. i., kā pirmzinātni, vienotību, balstu, paraugu un kopsavilkumu visām pārējām mācību sistēmām, kuras vēlāk nodēvēja par zinātnēm), tūdaļ pat izpaudās divpusība, šīs izstrādes, kā varētu teikt, liktenīgā divvirzība. Arī to pašā sākumā iezīmē divi lieli vārdi, kuri raksturo mūsu domāšanas tradīcijas sākumu, uz kuriem atsaucas vēlākajā laikā, ja rodas kāda domāšanas problēma, acīmredzot atsaucas tāpēc, ka nākas atsaukties: Dēmokrits un Platons, atomistika un ideju mācība. Dēmokritam (šajā vārdā mēs ietveram arī Leukipu) un Platonam (šajā vārdā mums ir „atcelts” arī Sokrats) kopīgais bija tas, ka abi iezīmēja mācības par patieso būšanu sistemātiku, ka abiem ienāca prātā sistēmas izveides pamatošanai izmantot matemātiku un ka šādi centās aptvert un pārveidot visu cilvēka dzīvi. Tātad jāparāda katra domātāja pamatošanas centieni divpusība; pamatošanai ir divi atskaites punkti, kuri to skar un kuru statuss tai svarīgs: gan „izzinātās” lietas, kurām jāatsedz apslēptais, to struktūra, elementi un veidošanas iespējas, gan pats cilvēks, kurš ar savām pamatotajām domām pārveido pats sevi, saistās tajā, aptver un izmanto izteikto domas, kas tiecas pēc vienotības, spēku kā pašveidošanas spēku. Še jau pašā sākumā izpaužas iekšējā spriedze, kas valda starp abiem šiem uzdevumiem, pamatošanā pastāv abas puses, taču lielākoties izpaužas viena no pusēm. Eiropas metafizikai vienmēr nāksies meklēt savu ceļu starp šiem diviem liktenīgajiem veidojumiem un šiem terminiem, vienmēr šīs galējības iezīmēs cilvēka darbības robežas starp gandrīz pilnīgo pievēršanos lietām un gandrīz neierobežoto pievēršanos tikumīgi praktiskajiem centieniem pēc savas būtības kodola. Tikai daudz vēlāk tas atklāsies kā kaut kas kļūmi liktenīgs, tad, kad cilvēka zināšanas par lietām izauga līdz neizmērojamiem disciplīnzināšanu apkopojumiem, kas cilvēciski tikumīgo darbību zināšanās



nivelēja līdz dienesta godīgumam, un kad sāka dominēt ideja par iedarbīgām zināšanām (kas pakāpeniski nostiprinājās ar kristietisko praktiskā izvirzīšanu priekšplānā). Mums savukārt vispirms svarīgi pamatiezīmēs izstrādāt abu pamatrefleksiju līdzdalību pirmā mantojuma izstrādē, mantojuma, kas sniedzās no Grieķijas klasiskās polisas un tās bojāejas līdz nākamajai cilvēcei, kas dzīvoja ar pamatošanas domu.

## VII

Atomistika izriet no vispārējās garīgās situācijas, kura iepriekš tika raksturota. Arī tās izejpunkts ir cilvēka principiālā maldīšanās, viņa attālināšanās no lietu patiesības, kādas tās ir pašas sevī.<sup>5</sup> Arī atomistikai uzvarēt šaha spēli abās galda pusēs nozīmē, ka tiek meklēts un atklāts [tāds] ceļš universa plašumos, veselumā, kas apslēpts nefilosofiska, nedz jautājoša, nedz principiāli pamatojoša, cilvēka apstulbušajai acij.

Taču no saviem filosofiskajiem priekštečiem atomistika atšķiras ar to, ka še netiek uzsvērtā abu pozīciju principiālā distance, kā tas ir milētiešiem, Hērakleitam un eleātiem, kura pat kļūst (eleātiem) nepārvarama, atomistika meklē un sniedz saistošo. Saistošajam, pamatojumam vajag palīdzēt izveidot tiltus. Tiesa, tas nozīmē, ka otru pusi aptveram tikai pēc tam, „veselumu” redzam kā veselumu tikai iz sevis, šādi gan tiek pārvarēta cilvēka iepriekšējā pozīcija, taču netiek sniegta nekāda garantija, ka arī tagadējā pozīcija nav pārvarama. Tomēr stingri jāievēro *ceļa stingrība* un tā *atkārtojamība*, un tāpēc, neraugoties ne uz ko, to var traktēt kā veseluma ceļu – no mums veselumā un no veseluma uz mums. Tomēr varbūt atomistiku raksturo tas, ka šo ceļu, kura nesakrišanu ar mērķi tā sākumā uzsvēra, beigās tomēr identificē ar pašu mērķi un nespēj no tā atšķirties. (Platona filosofija šajā punktā ir atšķirīga, tāpēc tā arī nekad nav uzrakstīta.)

Patlaban jau pierasts, ka Platona filosofija un atomistiskā filosofija vairs netiek skatītas kā absolūts pretstats. Aizvien biežāk tiek runāts, ka Platons pārvarējis atomistiku, turklāt „atcelšana” notikusi abējādā nozīmē. Platona doma integrē atomistiku savos domu gājienos. Iespaids pastiprinās, skatot Platona „nerakstīto mācību”. Ja Platona „nerakstītā mācība” daļēji ir atomistikas atcelšana, tad arī pamatoti varam jautāt, cik lielā mērā šajā sintēzē pārstrādātajām jaunatklātajām Platona domām ir atomistiska izcelsme. To var

noskaidrot tikai ļoti piesardzīgi, hipotētiski, pārbaudot Platona „nerakstītās mācības” pamatmotīvu skaidrot varu, atbilstību atomistikas vispārējām iezīmēm un skaidrot varu attiecībā uz tradētajiem tekstiem. [Un] pamatidejas mums šķiet šādas: 1) matemātika kā ontoloģiski pamatojoša *paradeigma* un tilts uz esošo; 2) reduktīva metode un galīgais atvedinājums no divām sākotnēm (principiem); 3) attiecību secība no absolūti saprotamā un racionālā līdz relatīvi un daļēji saprotamajam, secība izkārtojas līdztekus lielajai ontoloģiskajai skalai „idejas – dvēsele – izpausmes” un epistemoloģiskajai secībai „*epistēmē – doksa – aisthēsis*” jeb precīzāk: *nūs – epistēmē – doksa – eikasiā*.

Tas, ka atomisti izmantoja reduktīvu metodi, ir vispārātzīts fakts. „Redukcijai” visraksturīgākais ir „esošā nabadziskošana”. Tā ir fenomenu reducēšana uz pašu esošo, izpaudošā – uz par-sevi, tā ir „redzamā” reducēšana uz neredzamo, neprecīzā – uz eksakto. Redukcija tād viennozīmīgi ir atomistikas ideja, tikai redukcijas turpināšana, izmantojot to ideju mācībā un platoniskajā doktrīnā par neredzamo kā neķermenisko, ir viennozīmīgi platoniska. Neplatoniska šē laikam ir opozīcija starp *epirrismē doksis* un *eteēi gnōsis*, analogiski Platona *doksa* un *epistēmē* opozīcijai. Tādējādi tas, kas izpaužas, ir sava veida apslēptība, kas kaut kādā veidā aptver un aizklāj patieso veidolu, tā gan dara neskaidru, tomēr pilnīgi nesagandē. Tas gan arī saskan ar Platonu, kuram epistemoloģiski un ontoloģiski atvedinātais ir sākotnējā attēls un saglabā zināmu šī sākotnējā struktūru.

Dēmokritiska ir divu principu teorija. Dēmokritam šī mācība ir tāda, ka pozitīvais princips ir ķermenisks, turpretim negatīvā sākotne, tukšā telpa, ir neķermeniska; Platonam abi principi ir neķermeniski, un tiem ir vispārības, proti, vienību, iedaba, savukārt Dēmokritam abi principi ir individuāli un (dažādīgi) daudzveidīgi. Skaidrs, ka ķermeniskajam vienlaikus jākustas un jābūt laikā.

Saistībā ar matemātisko un matemātikas izmantošanu, lai izveidotu pamatošanas tiltus un ceļus uz pašu esošo, gūstot par to skaidrību, jājautā, kā atomistika nokļūst pie saviem principiem, vispirms jau pie telpas. Telpa, kā zināms, pēc Kornforta analizēm, ir atomistikas pamataklājums: pirms tam nepastāvēja tukšā telpa, kas aprakstāma ar Eukleida ģeometrijas jēdzieniem. Kā uzsver Kornforts un citi, tas saistīts ar Dēmokrita mācību par vienlaidīgo pasaules bezgalību, šajā ziņā šī mācība ir oriģināla. Šis atklājums ir ne tikai filosofisks, bet arī matemātisks notikums, kas vienlīdz svarīgs abām

disciplinām. Tas parāda arī to, cik ļoti tolaik ģeometrijai bija vajadzīga filosofijas palīdzība un ka nepavisam vēl nepastāvēja tīri ģeometrisks telpas jēdziens. Katrā ziņā jēdziens par homogēni izotropu telpu, kurā ciets ķermenis lokālā kustībā nemodificē savu formu, ir izaudzis nevis ģeometrijas kokā, bet gan mācības par *physis*, t. i., filosofijas, augsnē. Tiesa, ne bez matemātikas palīdzības. Jo cietu ķermeņu kustība stingrā, t. i., idealizētā formā ir tas, ko elementārā ģeometrija nereflektēti un neizteikti izmanto kā savu pamatpaņēmienu, lai sasniegtu eksaktās tēzes par paralēlēm, leņķu vienādību un (pirmām kārtām) plaknisko veidojumu kongruenci un līdzību. Tieši kustība parāda, ka ķermenis ir ekvivalents sava veidola ģeometriskajai shēmai, bet shēma – ikvienai citai shēmai, ar kuru to var pārklāt, proti, ģeometriski principā ekvivalents ir arī „tukšais” un „pilnais”; cietu ķermeņu kustība un šādi ieskatāmais līdzīguma likums homogēni izotropā telpā ir tas, kas nodrošina ieskatu, ka jebkuru taisni var turpināt līdz bezgalībai, ka taisnei jebkurā punktā var novilkt paralēli, kas ar to nekrustosies; izsakoties īsāk, atomistiski tukšā telpa nav nekas cits kā šīs ģeometriskās pamatpiederzes (tiesa, idealizētas piederzes) vide – piederze par cietā ķermeņa kustības struktūru. Cietais ķermenis, idealizēts par mērnogriezni, ir fundamentāls metriskās ģeometrijas jēdziens, jo mērīšana ir kustība un ļauj kustīgajam mērogam sakrist ar mērāmo; bet cietais mērķermenis, kas idealizēts par mērogu, matemātikai ģeometrijas veidolā izvirza tai tās pamatproblēmu – vispirms samērojāmības problēmu. – Ģeometriski ķermenis vairs neatšķiras no telpas, ko tas ieņem, tāpēc var teikt arī tā, ka telpa ir cietā ķermeņa kustības shēma. Šis skatījums, no vienas puses, demonstrē, ka ar šo principu var nepastarpināti nokļūt bezgalīgajā un ka bezgalīgajam ir lielums. Var noticēt, ka universs ir sasniedzams lēcienā; [šis] princips ir pirmais princips, veseluma princips. Taču ģeometriskās telpas skatījums noved pie principiem arī *ad infra*. Jo līdzības tēze ļauj ieskatīt likumīgas struktūras, kas nav atkarīgas no absolūtā lieluma. Tiesa, še nevar bezgalīgi virzīties lejup, kā vajadzētu rīkoties tīri ģeometriski simetrijā pret bezgalīgi tukšu telpu. Jo pastāv ne tikai shēmas, zīmējumi, bet arī lietas; zīmējumus smiltīs vienmēr var nodzēst, to vietā var nolikt citus; starp zīmējumu un tā „telpu” vienīgā atšķirība ir atšķirība starp noslēgtu un nenoslēgtu formu. Turpretim lietas atšķiras pavisam citādi, pat ja tās ir ģeometriski ekvivalentas, lietas iedabas dēļ tās nevar tādas būt. Lietas telpā ir, tā teikt, pašas dabas, *physis*, būšanas iezīmētas. Katrā ziņā tās ir

*iezīmētas*, tām ir robežas; skatāmajā tās ir mainīgas; skatāmie ķermeņi nav arī absolūti cieti un ne vienmēr ir tieši ģeometriski izmērāmi. Bet, ja telpa ir cieto ķermeņu kustības shēma, tad var iedomāties, ka arī neredzami mazajā ir cieti ķermeņi, bet skatāmā deformācijas var būt atvedināmas no dalīšanās; neskatāmajā nokļūst pie dalīšanās, un jāpastāv arī pēdējam daļiņām, kurām jābūt cietām. Pēdējam daļiņām jāpastāv: bezgalīga dalīšana būtu process, kas liegtu pamatus salikšanai, kas ir dalīšanas apvērsums un zināmā mērā arī tās priekšnosacījums.

Šīs pēdējās daļiņas tādā gadījumā ir cieti, neredzami mazi ķermeņi, attiecībā pret kuriem, protams, ir spēkā ģeometriskās formas likumi, kuri, izsakoties moderni, pakļauti pārvirzes grupu un aritmētisko grupu struktūrām. Tās nav bezgali mazas, taču tajās neizkļūst ārpus jutekliski skatāmā robežām; un tomēr tajās nokļūst pie kaut kā pavisam precīza, eksakti ģeometriski aprakstāma, kam der ģeometrija, doktrīna, kura valda pār visskaidrāko un nepieciešamo sakarību attiecību uzbūvi. Kaut arī šķiet, ka Dēmokrita laikā šī doktrīna praktiski jau pastāvējusi kā instinktīvi eksakti piemērojama metode, taču tā vēl nav izteikti izveidota uz precīzi formulētiem pamatiem; varēja gan veidot ģeometriskas secinājumu virknes, visai tālu iet pierādīšanas ceļu, tomēr nebija skaidras izpratnes par ģeometrisko priekšmetu iedabu. Tieši tas arī atspoguļojas Dēmokrita apsvērumos; viņš skaidri nenošķir ģeometriju, fiziku un filosofiju. Dēmokrita apsvērumiem par neredzamo ir tāda iedaba, ka nevar īsti izšķirties, vai viņš domā matemātiski vai fiziski, un tā jau senatnē un līdz mūsdienām strīdējās, vai atomistika domāta fizikāli vai matemātiski. Taču pilnīgi skaidrs, ka viņam pazīstama mācība par nesamērojamo, ka dažādie atomu lielumi saistīti ar ģeometriskajiem apsvērumiem; savstarpēji nesamērojamos lielumus jāsaliek no dažāda lieluma nedalāmā, un, kā zināms, nozīmīgi zinātnieki ar Dēmokritu sāk tradēto mācību par bezgala daudziem atomu lielumiem. Katrā ziņā redzams, ka matemātiskie apsvērumi bija fundamentāli līdzdalīgi, lai noteiktu otro sākotni, nedalāmos (atomus), un ka tā bija ģeometrija, kas, ietiecoties ar savu skatījumu tumsā, palīdzēja domātājam ietiekties agrāk neredzamajā.

Tā kā tas viss šķiet noskaidrots, varam mēģināt nokļūt pie pēdējā un mums izšķirīgā punkta, proti, pie sapratības shēmu virknes. Mums šķiet, ka atomistika nav mācība par „jutekliskās daudzveidības” atvedināšanu uz matemātiskām vai matemātiski līdznoteiktām skaidrošanas attiecībām, tā ir

vesela sapratības shēmu virkne, kuras kopumā ir atkarīgas no pirmās shēmas un ir sava veida šī sākotnējā aizklājums un maskējums. Aizklājums vienlaikus ir mazāk noteikts atveidojums. Šādi atomistiskā valodas teorija, kas analīzi noved līdz „burtiem” un no tiem veido gramatiskos veselumus, acīmredzot ir atomistiskās shēmas atveids un vienlaikus aizklājums, kurā skaņas atbilst atomiem, bet pauzes – tukšumiem. Arī uztveres, īpaši jau krāsu uztveres, teorijas ir tās pašas shematiskās tēmas versija: tiek ieviesti pamatelementi, izceltas to kārtības attiecības un rādīta vēlākā sintēze. Tas jau sen tika pamānīts, un Hēgelis, piemēram, runāja par atomistisko sabiedrības un valsts uzbūves principu; taču salīdzinājumā ar Dēmokritu šādu piezīmju gadījumā atomistiskais princips tika izprasts kā īsti garīga idealizācija. Mēs uzskatām, ka īstenībā šis atomistiskā principa pakāpienveida iedalījums spēj palīdzēt dažos nedalāmā doktrīnas grūtību gadījumos. Kā Platonam, tā Dēmokritam šīm sekundārajām attiecībām nav raksturīgs nekas pozitīvs, to šķietamais „vairāk” īstenībā ir precizitātes un skaidrības „mazāk”, kuras raksturo esošo pašu par sevi. Šķiet, tas arī ir īstais pamats apzīmējumiem *gnēsiē* un *skotiē gnōmē*, pirmais apzīmē patiesi esošā skaidrošanas shēmu, turpretim otrais – empīrisko šķītumu, kas gan neko neizskaidro, bet ir nepieciešams kā pieredzes pamats. Tādā gadījumā uzdevums gan ir atvedināt un saistīt sekundārās shēmas ar primāro, un uz to, spriežot pēc Teofrasta teksta, bijusi vērsta galvenā uzmanība tādos iztirzājumos kā *Peri aisthēsion*, *Peri chroōn*, *Peri chymōn*. – Arī šajā gadījumā runa laikam ir par kaut ko līdzīgu Platonam, kad visaugstākajiem būšanas reģioniem atbilst visprecīzākās, pilnīgi caurskatāmās attiecības, kuras vēlāk, tiesa, saskaņā ar labu un aizvien vēl caurskatāmu kārtību, pakāpeniski aptumšojas un nosakāmas tikai apkārtceļā. Platona izpratne par augstāko sākotņu neķermenisko būtību, protams, ir tāla no atomistiskās izpratnes, itin viss, kas norāda uz ideju un ideju *diairesis*, Dēmokritam nevar būt jau klātesošs; atliek vien divas būšanas sākotnes – kustīgā esošā daudzējādība un „neesošā” vienotība –, kuras kopā nodrošina vienmēr atkārojamo saistīšanas un atsaistīšanas shēmu; saistīšana norisinās aizvien jaunā un augstākā līmenī, turklāt atkārojas elementārā un elementārā sajaukšanas struktūra, novedot pie augstākas kārtības veidojumiem. Pirmais līmenis ir „pasauļu” rašanās, sablīvējoties sākotnējai haotiskajai kustībai līdz pārejas formai, līdz pirmvirpulim, kas kustību kombinē ar miera [stāvokli] un nodrošina atomgūzmas nošķiršanu, līdzīgā grupēšanos un

makroskopisko formu rašanos. Cits līmenis ir kvalitāšu rašanās, balstoties uz šo makroskopiskā grupēšanos: aizvien no jauna atkārtojas tā pati shēma, bet tas, kas nav tieši atvedināms uz šiem diviem pirm-pirmsākumiem, atvedināms uz zināmām pamatkvalitātēm. Nākamais līmenis ir dzīvo būtņu un cilvēka rašanās, tad seko cilvēka pasaules, valodas, kopības, mākslu, izsakoties īsāk, vēsturisko veidojumu, rašanās. Vispārējā izpratne par esošo kā kaut ko precīzu, caurcaurēm noteiktu ir atomistiska: precīzais, eksaktais ir esošais, jo tas ir mūžīgs, nemainīgs, tam nav vajadzīgs skaidrojums, bet visas pārējās sastopamās struktūras ir kaut kādā veidā no tā atvasinātas, vienkārši tā atveidojumi un nepilnīgi atdarinājumi. Tas nozīmē: ja gribam to aptvert, jāatgriežas pie sākotnējā, kur tie nepavisam ne perfektā veidā gūzmējoties radušies, taču ļauj nojaust sākotnējo. Ja ir pareizs mūsu pieļāvums, ka ģeometriskā līdzība ir pamats, uz kā balstoties, ietiecamiem vismazākajā ārpus redzamā, tad līdzība ir arī tas pamats, lai varētu skaidrot skatāmo. Tad arī saprotams, ka skatāmajā, lielajā aizvien var atgriezties atveidi, atdarinājumi tai norisei, kas notiek elementārajā, ka pastāv kaut kas tāds kā pamatformas, kuru kombinācijas, komplikācijas, veidojumi sniedz relatīvi ilgstošas konstrukcijas, un ka izziņas metode vienmēr ir atgriešanās pie pamatakmeņiem un kombinācijas un atvienošanās procesa veida izpēte. Tad kļūst redzams arī atveidnāto shēmu neprecizitātes pamats: tas ir veids, kā vismazākais savā daudzskaitlībā un neredzamībā iedarbojas uz visu tapušo, nemitīga neredzama un nemanāma atvienošanās, kas iedarbojas uz itin visu, visu notrulina, padara neskaidru un neprecīzu; ja nepastāvētu šis nemitīgais vismazākā plūdums, varētu ieraudzīt skudru uz debesjuma.

Šādi nokļūst pie lielā pretstata starp isto, leģitīmo izziņas veidu, kas ietiecas līdz pat patiesajiem sākumiem, *gnēsīn gnōmē*, ko varētu dēvēt par patieso esošā valstības dēlu, un neleģitīmo, bastardisko izziņu, kura gan arī pieder pie valstības un ir sava veida izziņa, taču tā ir otrā ranga izziņa un seko pirmajai. Tikai *gnēsīē* spēj ietiekties līdz *eteē on*, tā atpazīstama arī pēc tā, ka ietiecas vismazākajā. Ietiekties vismazākajā, atomā, kā jau redzējām, nozīmē ietiekties arī vislielākajā, visaptverošajā: to iespēj tikai *gnēsīē*. *Skotiē* ir ierobežots ar lielo neprecīzo. Tā principā ir tas, ko sniedz jutekliskās satikšanās nepastarpinātība. Tomēr atšķirība starp *gnēsīē* un *skotiē* nav vienkārši atšķirība starp juteklisko izziņu un tūri garīgo izziņu ar *phrēn*. Galēna citāts, kur maņas strīdas un pārmet *phrēn*: „Nabaga sapratne, no mums tu gūsti

savus pārliecināšanas līdzekļus un gribi ar tiem mūs pievarēt? Tava uzvara ir tava sakāve!” *Phrēn* nepiemīt *gnēsiē gnōmē* vienmēr un no paša sākuma, tā ir spēks, kas maņu sniegto caurlūko līdz sākotnēm, tā ir mērīšanas, mēroga spēks, kuru precīzi ievēro un tad ietiecas vismazākajā. – Tagad aptverams arī tas, kāpēc neprecīzais un ar „makroskopiskā” sfēru ierobežotā izziņa nav īsti pozitīva un velti dižojas ar savām krāsām, garšas un citām kvalitātēm: principā visas šīs lietas ir tikai sagrozīti sākotnēji elementārā atveidi, tās pašas ir atvedināmas no saviem elementiem, nav nekas cits kā pašu elementu palielināta projekcija. Bet, tā kā tās kā tādas nemaz nav atprojicējamās elementārā un to jēga un apgabals pastāv tikai cilvēciskajā jomā, piemēram, likumā, tikumā, valodā, tehniskajā izziņā, tad saprotams, ka uz tām attiecina vārdu *nomōj*: līdzīgi pārējam tās ir *nomōj*. *Nomos* marķē gan to distanci pret sākotni, gan arī zināmu to autonomiju, to kvaziatomisko jaunsākotnes patstāvību, caur kuru lūkojas patiesā sākotne.

Tādējādi apkopojoši var teikt, ka tieši atomistika ir tā, kas matemātiku *tiešām* padarīja par filosofijas organonu. Nevis seno pītagoriešu skaitļu analogijas, nevis Anaksagora pamatieskats, ka ģeometriskā analogija padara pasauli homogēnu kā mazajā, tā lielajā, bet [to nodrošināja] tieši atomistiskā metode: ar matemātisko ietiekties pirmajos pirmsākumos, kuriem pašiem gan nav matemātiska iedaba, balstoties uz matemātisko eksaktumu, ar iespējamo eksaktumu iezīmēt ontoloģiskos pamatus, jo pastāv cietie, necaurspiedīgie atomi un vietkustība; ar tādu pašu eksaktumu iezīmēt to sastāva un mijiedarbes shēmas, tad no to atvasinājumiem, sekundāriem veidojumiem un to shēmām aplūkot visus fenomenus, īpaši jau cilvēku fenomenus, vispirms atvedināt tos uz to elementārajām sastāvdaļām un struktūrām, bet tad uz vispārīgajām un pašām pirmajām – tikai tas sniedz universālo zināšanu programmu, kurai pirms tam nav nekā līdzīga gara vēsturē un kura neko neizlaiž un nepalaiž garām pasaulē. Un še arī redzams, kāpēc Dēmokrits pieņēma un koriģēja Anaksagora [atziņu] „*Opsis adēlōn ta phainomenā*”. Neierobežots ieskats mazajā un neredzamajā, balstoties uz matemātiski domātu analogiju, protams, labāk piederas Anaksagoram: taču tajā nevar nedz pastāvēt vismazākais, nedz runāt par tukšo, telpu pašu par sevi. Un tad esam arī lemti „homeomērijai” – bezgalīgai pasauli [savstarpējai] iekļautībai, kas sarauj ar Dēmokrita sākotni atdarinošo un atvedināmo principu pakāpeniskumu, kaskādi. Taču redzams arī tas, ka taisnība Platonam, [tekstā] „Sofists”

raksturojot atomistus būšanas gigantomahijā kā šausmīgus dalībniekus, kuriem būšana ir tikai rokām tveramais. Jo Dēmokritam tikai tas, kas spēj pretoties, iziet ārpus ģeometriskā – un tas taču ir tukšais un necesošais – un ietver pozitīvo visa esošā kodolu.

Taču arī praktiskajā [jomā] ir konstatējami tik tālejoši pārklājumi ar Platona domu, ka to nevar atvedināt no nejauša līdztecīguma; tā ir nostāja, kas sakņojas vai nu Platona tiešā konfrontācijā ar atomistisko tradējumu, vai arī kopīgā avotā. Vispirms šo paralēli uzrāda Platona [teksts] „Gorgijs”; tajā tiek izcelta filosofiskā nostāja iepretim politiskā cilvēka nostājai; tajā ir runa par harmoniju, par kuru māca ģeometrija, pielīdzināšanos visam un tā kārtno savienotību, svarīgajā konfrontācijā ar Polosu un Kalliklu tiek pierādīta pamattēze, ka pieciest netaisnību ir labāk nekā rīkoties netaisni. Atomists, kopumā sekojot senajai filosofijai tās tieksmē pārvarēt cilvēka maldīšanos, virzoties uz veselumu, uzzina, ka izpēte kā jauna cilvēciskā iespēja un cilvēka uzdevums transformējas, novedot viņu pie pirmā, pirmsākotnīgā, nemainīgā un aptveršanas veidā ļauj tajā kļūt līdzdalīgam. Lietu *alētheia*, to atslēptais veidols, dziļi ietekmē cilvēku, šādi ļaujot viņam atklāt arī savu dziļāko iedabu un saskatīt pamatojumu patiesīgam, kuru iepriekš spēja īstenot tikai instinktīvi. Atomistiem it visur jūtama šī patiesīgā uzsvēšana, tās nostājas uzsvēšana, kura savu mērogu meklē nevis attiecībā ar citiem, viņu spriedumiem un konvenciju, bet gan būšanā, kāda tā ir. Savā morālajā uzvedībā viņš nav politiķis, viņš savu mērogu gūst kaut kur citur, konfrontācijā ar pašu esošo, tāpēc viņam svarīgs ir nevis šķitums, bet būšana. Aizvien no jauna tiek uzsvērts un apstiprināts, ka jābūt labam un taisnīgam nevis vienkārši citu skatījumā, bet pašam par sevi, ka runa ir ne tikai par darbību, bet arī gribu un uzskatiem, ka jābūt reāli taisnīgam rīcībā, nevis vārdos, kas aizklāj patiesību. Pirmām kārtām šie atgādināmas atziņas, kas uzsver dvēseliskā prioritāti pār miesisko, dvēseles labumus kā dievišķo (nepārejošo) iepretim miesiskiem labumiem kā cilvēciskiem un acīmredzot ietver kaut ko tādu kā rūpi par dvēseli. Ar to saistīts savdabīgais teiciens, kas ir dēmokritiska atbilstība sokratiski platoniskajai tēzei par netaisnā darīšanu, (B 45), proti, netaisno veicošais ir nelaimīgāks par to, kas cieš no netaisnības. Šai tēzei ir jēga tikai saistībā ar rūpi par dvēseli, tā apstiprina to, ka filosofija, gūstot savu zinātnisko formu, jau Dēmokrita gadījumā ir sava veida rūpe par dvēseli.



Šajā rūpes par dvēseli gadījumā runa ir par to, lai tā uzkavētos nepārejošajā un lai attiecībās ar visu un sevi pašu regulētu tikai ar neapslēpto patiesību. Šādi tā, no vienas puses, kļūst atskurbinoša, bet, no otras puses, – ved pie dievišķā, ja nepārejošais ir dievišķais. Tāpēc arī Dēmokrits var teikt, ka dievi sniedz tikai labo – gluži tāpat kā Platons. Rūpe par dvēseli izriet no skatījuma, kur tā iedarbojas pacilājoši, nomierinoši un atsvabina no ierastiem rūpestiem. Dvēsele novietojas citā būšanas jomā, kur nepastāv ierasti praktiskais un vispirms arī pilsoniskās dzīves mērogs, kur nepastāv cīņa par godu un pārākumu, būšanu un nebūšanu, cīņa uz dzīvību un nāvi; tur, kur vienkārši tiek skatītas un skaidrotas nepārejošās lietas, šī atšķirība vairs nepastāv. Šeit domātājs nepastarpināto dzīvespasauli atstājis tik tālu aiz sevis, ka gluži vai pazaudējis to no acīm. Viņa pasaulē vairs nav nekā apstiprināma un aprūpējama, tajā ir tikai skatāmais un no pamatiem skaidrojama. Šādi rodas dvēseles miers un tiekšanās pēc vispusīgās patiesības, pēc uzskatu līdzsvarotības, šķītuma neievērošana un [tas] kalpo šai vispārējai nostājai. Dvēsele ne mirkli nedrīkst kompromitēt savu patiesības sajēgas asumu, tā nedrīkst sevi nobeigt, citādi tā ir pagalam šai patiesajai pasaulei, kuru to virza filosofiskā kontemplācija. Gluži tāpat tai tiek ieteikts nenoslogot sevi nedz ar ģimeni, nedz ar pilsonisko godkāri un politisko ņemšanos. Tiesa, arī Dēmokrits prasa un gaida no dvēseles apvērsumu, taču tas ir apvērsums no cilvēka izpaliekošajā. Pirmsākuma reģionā nepastāv valsts, kopība, nedz īsti arī darbība. Dvēselei gan jāaug, taču tās augsmes ir ierobežota. Tā ir zīme, ka ceļš principā ved nevis brīvībā, bet jaunā ierobežojumā. Atomists savu labi pamatoto pasauleskatījumu, kas ved pie ikdienišķā apstulbuma pārvarēšanas, ir sajaucis ar būšanu vispār. Viņš domā, ka var iemitināties šīs būšanas sirdī, tās īstajā sākumā. Taču veids, kādā Dēmokrits beigu beigās īsteno savu universālo pasauleskatījumu, ir pretrunā ar sākumu, saskaņā ar kuru mēs, cilvēki, (vai viņš pētniekus izslēdzis?) neko neiepazīstam tā īstajā veidolā (*eteē*); beigās viņš ir nevis pārvarējis Oidipa maldīšanos, bet gan tikai ievadījis jaunu, nākamo tās pašas maldīšanās posmu.

Taču šī iemesla dēļ arī rūpe par dvēseli nav viņa centienu centrā, tā ir to objektīvā puse, pieriedzēšana, pamatojošā zināšana, skaidrošana. Šai objektīvajai pusei ir viennozīmīgs pārsvars, tā ka var teikt: dvēsele beigu beigās pastāv pasaules skaidrojuma dēļ, tā saplūst ar universa patiesību, tai nav cita mērķa un jēgas kā vien kalpot Visuma atspoguļošanai, būt tā pamatuzbūves

projekcijai vēl plašākā dimensijā, *gnōmē* dimensijā. Dvēsele ir vai galvenokārt pastāv pasaules izziņai, [bet] pasaules izziņa nepastāv dvēseles un tās pieaugsmes dēļ.

Taču šādā gadījumā Dēmokrita pasaulskatījums un rūpe par dvēseli, viņa ceļš uz sākotni un veselumu, neraugoties uz visu kopīgo, tomēr ir principiāli pretējs sokrātiski platoniskajam ceļam. Dēmokritiskās mācības sākums un beigas ir pamatota izziņa, no tās izriet iedarbība uz dvēseli, un šādi tā kļūst redzama padziļinātās un universāli sistemātiskās zināšanas. Tas, ka izzināšana un zināšanas var būt sākotnējas *darbības*, sākotnēji tikumīgas prakses organons, ka labbūtība var būt zināšana tajā nozīmē, ka nevis zināšanas determinē labbūtību, bet labbūtība – zināšanas, atrodas aiz šīs filosofijas horizonta.

Dēmokrita izrāvienam, viņa filosofiskās pasaules izpētei, kas balstījās uz vispārīgām sākotnēm (principiem) un tika veidota saskaņā ar iespējami eksaktu, labi pārdomātu pamatošanu, Eiropas garīgajā pamatojumā bija nozīme, kuru nevar novērtēt par augstu. Un tomēr Dēmokrita filosofiskais stils ir tikai viens pols, kas raksturo jau sākumā izmēģināto filosofisko pasaulgājumu. Dēmokrita pēdās dabiskā ceļā izvērtās centieni izpētīt materiālo dabu, nespējot, ciktāl to redzam, nekad tikt galā ar cilvēka problēmu (vai vismaz sniegt tai nepieciešamo metodi). Dēmokritiskā pētniecība brieda tālu prom no pasaules norises dramatiskā centra; tās dvēseles miers nav augšne, kurā varēja nobriest polisas īstenības īstais, nevis tikai zinīgi abstraktais mantojums. Tam piemērotas bija tikai Atēnas, pilsētvalsts, kuras uzplaukums un noriets vienlaikus bija visas grieķu pasaules uzplaukums un noriets. Tur radās tāda rūpe par dvēseli, kura aizsākās nevis dabā, bet pašā dvēselē un iezīmēja nākotnes dimensiju, kurai līdzšinējā hellēnistiskajā vēsturē nebija neviena priekšteča un parauga.

Kopš Gaizera grāmatas „Platona nerakstītā mācība” šķiet pierādīts, ka Platona ideju faktiskais izejpunkts bija ne tikai Atēnu vēsturiskā situācija, tās izteikti vērpus ap vēstures izpratni un vēstures ainu, kuras kodols bija Atēnas. Platonam nobriest ieskats, ka Atēnas stāv un krīt līdz ar hellēnismu, un tā tas ir, jo Atēnas ir izredzēta vieta, kas veido filosofiskā ieskata briedumu. (Huserla ideja, ka Eiropa ir vienāda ar ieskatu kā kultūras principu, ir šīs Platona idejas pēctece.) Platona darbos „Meneksens”, „Timaijs” un „Kritijs”, 7. vēstulē, arī citviet izkaisītie mājieni atklāj uzskatu, ka pilsēta Atēnas ir *polis* vispār, Atēnas vienmēr ir bijušas balsts hellēņu brīvībai un pārākumam pār barbaru

masām un materiālo līdzekļu uzkrājumiem, Atēnās mājieta ir arī īsti un sākotnēji cilvēciskajam. Platons domāja ne jau par vispārcilvēcisko, caurmērā cilvēciskais, kas piemīt ikvienam, viņam tieši ir neīsti nepatīgais. Taču darbā „Meneksens” redzams, kā Platons pretojas evidencei, ka šis augstākais punkts patlaban atrodas norieta stāvoklī pēc šausmīgajām neveiksmēm, kas met ēnu uz viņa jaunību, un cik intensīvi viņš pārdomā šo situāciju. Tiesa, Platona teksts „Meneksens”, kā vairums dialogu, ir vienlaikus nopietnība un spēle, nav ņemama vērā optimistiskā aizplīvurošana un publiskā glaimošana, kas vairāk piedien sievietei, taču nopietnība, skatot Atēnu vēsturi, nepārprotami ir pamatpārlicība, un tās viduspunkts ir persiešu kari. Atvairīt persiešus, ārējo paverdzināšanu, protams, izdevās tik ilgi, cik cilvēki vēl dzīvoja tuvā kontaktā ar sākotnējo, bija apbruņoti ar neskartiem tikumiem, paražām un augstu, stabilu dzīvesformu, un tas nozīmē – dzīvoja dievu aizgādībā, tās drošībā un tai uzticoties. Taču hellēnistiskās pasaules bīstamākais iekšējais ienaidnieks bija tajā pašā, skaudība un naids pret Atēnām, un beigās pašas Atēnas ļāvās līdzīgam risinājumam, izlolojot skaudību un naidu pret vislabākajiem; tomēr pat šajā sabrukumā Atēnas palika uzticīgas savai būtībai, nekad pilnīgi nenododot hellēņu brīvību persiešiem. Šīs vēstures noslēgumā visi pamatfaktori ir mērenākā veidolā salīdzinājumā ar tiem, kas bija tās sākumā, persieši ar savu pārspīlēto monarhismu gan bija spēcīgi, tomēr pašu hellēņu pasauli vairs neapdraudēja, arī hellēņu pasaule bija brīva no Atēnu spaida, taču tieši tāpēc arī novājināta: brīvības princips vairs neturējās sākotnēji nesalauztajā, uzvarošajā veidolā.

Tas viss, šķiet, ļoti labi iederas vēstures shēmā, kad dievi atstāj pasauli un atstāj to pašas ziņā, kuru, pievienojoties darbā „Politikis” [izklāstītajam] mītam, izstrādājis Gaizers. Saistībā ar šo shēmu varētu interpretēt arī septīto vēstuli, stāstu par turpmāko Atēnu iekšējo sabrukumu un jauno uzplaukumu ar Sokratu un Platona filosofiju. Ja filosofija tiešām ir tā *boētheia*, ko cilvēks spēj pats sev sagatavot un ir spiests to darīt, dievībai novēršoties, tad skaidrs, ka Atēnas ir šīs pašpalīdzības vieta, tā pilsēta, kur uzvaroši nostiprinājās nevis vispārīgi, bet īsteni cilvēciskais, labāko un vislabāko, *aretē*, kundzība iepretim ārējo spēku gūzmai jau tajā laikā, kad par filosofiju nezināja neko vai zināja visai maz („dievišķā aizgādībā un vadībā”). Jo šeit, balstoties dabiskā sakņotībā tikumos un tradīcijās, balstoties tradicionāli instinktīvajā tikumā, bija izdevies liels veikums, taču tas netika balstīts un nostiprināts

ar patiesu ieskatu, un norises gaita rāda tieši šo tagadējās cilvēces maldu, kura kopš tā vēsturiskā dižuma brīža vairs nevar tikt kādreizējā augstumā un sabruk. Šīs maldīšanās pieredze iezīmējas jau Platona jaunībā, īpaši jau pievilto cerību stāstā. Cerības par darbību tādā valstī, kas iemieso pasaulē kristalizēto uzvarošo labo, tiek pieviltas divreiz, un abās reizēs filozofs, Sokrats, kuru Platons nevilcinoties dēvē par pašu taisnīgāko starp visiem tālaika cilvēkiem, ir mērogs, ar ko samēro īstenību un atrod to par vieglu esam. Jau tas, ka jauneklis Platons trīsdesmit tirānu laikā pēc radnieku un draugu lūguma tieši nemetas darbīgajā dzīvē, bet vispirms apdomā un nogaida, ir sokratiska [rīcība]. Pirmās vilšanās īstais iemesls ir tas, ka jaunās satversmes vīri mēģināja pazudināt Sokratu, ka viņu tiecās iekšēji iznīcināt tie, no kuriem, pateicoties saskarsmei ar viņu, gaidīja īstenojam gluži pretējo – taisnīguma, kā to iekšēji dzīvoja Sokrats, kopību. Tolaik Sokrats izvairās no iepriekšējo draugu naida tikai tāpēc, ka viņu kundzība nav pietiekami ilga, lai viņam atriebtos; tiesa, viņš ir glābts tikai tamdēļ, lai pietiekami drīz viņu fiziski iznīcinātu jaunie kungi. Šķita, ka demokrāti, kas atgriezās, ņems vērā taisnīgumu, taču tieši viņu izturēšanās pret Sokratu, vīru, kurš ne tikai runāja par dievbijību un padevību dieviem, bet arī rīcībā apliecināja pret toreiz vajātajiem (proti, pret tagadējās valdības piekritējiem), kuri nu viņu apsūdz dievu noliegšanā un soda, uzrāda šo kļedzošo pretrunu, cik dziļi izplatījies sajukums, kas skāris tagadējās kopības vīrus, cik ļoti tie nespēj redzēt patieso, kas taču ir tik skaidrs to nepiekukuļotajām acīm, kuri (ne pēdējokārt pateicoties tieši saskarsmei ar Sokratu) iemācījušies apjēgt filozofiski. Otrā vilšanās ir pirmās turpinājums, tā pavisam skaidri rāda, ka kopība nav atgriezusies, kā tā iedomājas, pie sākotnējās satversmes, tā tikai imitē tās šķitumu; polisas gars ir pagaisis.

Kas tad Platona skatījumā ir Sokrats? Kā viņam tiek tā loma, lai būtu mērogs patiesībai par polisu un spriestu par tās būšanu un šķitumu? Lai to noskaidrotu, mums jāpievēršas Sokrata apoloģijai, jāparāda, kāda Sokrata izpratne tur tiek izklāstīta. Sokrats ir vecs atēnietis tajā laikā, kad dievi ir atstājuši pasauli, un vēršas pret tālaika kopības sajukumu. Viņš ir vecais atēnietis, jo pirmām kārtām ir vīrišķīgs, drosmīgs, jo nevar iedomāties, ka viņš rīkotos necienīgi. Drosme ir viņa taisnīguma un viņa dievbijības balsts, bet taisnīgums un dievbijība balsta viņa drosmi. Bet polisas toreizējais malds ir iedoma, ka, bez refleksijas turoties pie mantotā, var atgriezties pie sākotnējā.

Ar šo aplamo zināšanu šķītumu pilsēta pati sevi apstulbina, gluži kā savulaik Oidips [apstulbinājās] savā šķīetamajā laimē. Ar maksimālas refleksijas palīdzību Sokrats atjauno sākotnējo. Kā cilvēks viņš spēlē otrās puses lomu, ilgstoši darbīgā Teiresija lomu. Viņš tiešām ir Teiresijs, dieva sūtnis, jo kā cilvēks aizvien no jauna atsedz apstulbumu, to apstulbumu, kuri iedomājas palikt naivi laikā, kad mostas jautājumi un refleksija, taču šo atvilšanu veic nevis kā zinošais, bet gan vienīgi kā atspēkojošais. Tiesa, atspēkošana ir iespējama tikai uz pozitīva ieskata pamata, taču šis ieskats nedrīkst būt kaut kas vairāk nekā tikai cilvēcisks ieskats, kaut arī tas ir plašāks un nostiprinātāks; tikai šis negatīvais ir vairāk viedības, uz ko drīkst pretendēt, taču ar šo „vairāk” ir gana, lai visu refleksijas darbību kopš pirmfilosofiem atzītu un samierinātu ar dievišķo. Jo jautājošais un dzīves, domāšanas un teikšanas vienotību pārbaudošais filozofs tieši šādā veidā ir tverams tikai kā dieva sūtnis, pilnvarotais – dieva, kurš vienīgais „zina” tīri pozitīvo. Sokrats, līdzpilsoņiem nenojaušot – šādi tieši izpaužas viņu apstulbums –, ir dzīvs dieva un dievišķā pierādījums. Jo, no vienas puses, pozitīvais, veselais, „neapslēptais” jāparedz, ja vispār grib nošķirt maldu un patiesību, proti, ka jābūt iespējamai atspēkošanai, bet, no otras puses, – cilvēkam tā nav sasniedzama, un šādi atspēkošana kļūst par norādi uz pārcilvēcisko. Tāpēc arī Sokrata centieni nav vērsti uz to, lai sevi attaisnotu no aizdomām par jaunu daimonu ieviešanu, jo zināmā mērā šis apvainojums ir pamatots, šāda „dieva pierādīšana” ir iespējama tikai filosofēšanā un kā filosofēšana. Sokrata daimons nav nekas cits kā šī dievišķā aizgādība, kurā atrodas filozofējošais, kas vērsas pret apstulbumu un šādi, nemitīgi jautājot, izdomājot un izstrādājot runas, nemitīgi rūpējas par dvēseli. Rūpe par dvēseli tātad vienlaikus ir rūpe par paša un kopības dvēseli, kuras nav viena no otras nošķiramas. Aiz šķietami primitīvi vienkāršās apsūdzētāja Melēta atspēkošanas atrodas šī dziļākā sakarība: vīrs, kurš nu ir vienīgi iespējamā īsti dievišķā klātbūtne un to īsteno, tiek apsūdzēts asēbijā un šī iemesla dēļ sodīts. Ne *bez* iemesla, tieši šī iemesla *dēļ*. Apsūdzētājiem jau ir kāda patiesā ieskata ņirba, ja domā, ka Sokrats vai nu vispār liekams mierā, vai arī viņu nedrīkst atstāt dzīvu. Jo sokratiskā rūpē jaundzimusi dvēsele dzīvo jaunā kopībā, tā ir nevis vairs vecā dvēsele, bet kopības mūžīgā būtība un paraugs, rūpe par dvēseli ir polisas nāve, un starp veco dzīvi, kas sakņota viedoklī un pārmantotajā tradīcijā, un dzīvi, kas balstīta ieskatā (kaut arī vispirms negatīvā un to meklējošā), vairs nekad nebūs miera.

Sokrats tātad ir mērogs polisai kā cilvēcisks patiesi dievišķā pārstāvis, kas liek lietā filosofiju tās īstumā.

## VIII

Īsteni filosofiskais, protams, ir pamatošana – domātājiem kopš Anaksimandra ir taisnība tajā ziņā, ka līdzšinējo naivo dzīvesveidu [viņi] tiecas aizstāt ar izteikti iztaujājošu, jautāšanā pamatotu principiāli zinošu. Taču viņi maldās, ja domā, ka cilvēciskā jautāšana un pamatošana noved cilvēku tieši esošā integritātes centrā, mūžīgajā un dievišķajā. Par to var runāt tikai netieši, jo cilvēks vienlaikus atsakās atstāt šo jautāšanas un pamatošanas ceļu un tajā pašā brīdī no jauna apšaubā jebkuru rezultātu. Tikai šādi, *gribēdams* šādā veidā sasniegt universālu pamatojumu un ieskatu un izvirzīdams to kā prasību, kuru aizvien no jauna jāatkārto pietiekamā stingrībā, viņš iegūst jaunu nostāju pret patiesību. Un tikai ar šo nepieciešamo, kaut arī neizpildāmo prasību izskaidrojamas sokratiski platoniskās dīvainības, ka, piemēram, tikai no zināšanām par lietas būtību var pareizi par to spriest un ka tikai no zināšanām par labo un labbūtību var sasniegt pašu labbūtību un krietnumu. Protams, var pareizi spriest par lietu, arī nezinot tās būtību un jēdzienisko noteiksmi. Tomēr īstajās zināšanās, kuras caurcaurēm caurauž lietu, būtu citādi, viss atsevišķais izpaustos kā sekas no būtības, un īstās zināšanas par labo nevarētu būt tādas, kas neriestu pašu labbūtību. Tāpēc svarīgi, lai tos, kuri domā, ka viņiem ir īstās zināšanas, zināšanas par cilvēciskajiem un pilsoniskajiem labumiem, politiskās zināšanas, pārliecinātu par viņu nezināšanu, bet citus, kuriem gan ir *kaut kādas* zināšanas, bet tikai patapinātas vai speciālas, pārliecinātu, ka viņu zināšanas nav pašu zināšanas vai ir neīstas zināšanas. Visnotaļ aplami iedomāties, ka domātājam vissvarīgākas ir definīcijas; šajā pakāpē viņš par tām neko nezina. Viņš ir vērsts uz būtīgām labā zināšanām, kuras pašas ir labas un tāpēc dara labu. Domāšana ir būtīga tikai tāpēc, ka, esot būtīga, tā ir rīcība, kurā apietas pats ar sevi, iegūst pats sevi, var pārvērsties pats savā īstajā patībā. Šāda domāšana nav nekāda uzlūkošana, kas apmierinās ar uzņemšanu. Ne jau tas, ka domāšana kā tāda nebūtu „radoša”. Domāšana ir vērsta uz patieso, ko tā uzņem. Taču domāšana norisinās dvēselē, saista to un ir ar to saistīta: tā ir dvēseles rīcības [iedarbība] uz dvēseli, turklāt pozitīva, saturīga, noteicoša un tāpēc formējoša rīcība. Pastāv arī

citas dvēseles rīcības [attiecībā] uz sevi pašu, piemēram, emocijā un iekārībā; arī šie dvēsele izšķiras pati par sevi, tomēr ne formējošā un noteicošā veidā, te tā izšķiras nenoteiktībai un izkaisītībai.

Par dvēseli nerūpējas tāpēc, lai nokļūtu pie pēdējiem pamatiem, pirmajiem cēloņiem un varētu ieskatīties, kā to dara Dēmokrits, izzina, jo rūpējas par dvēseli. Domāšana ir svarīga kā pozitīvs, noteicošs, rūpi par dvēseli bagātinošs orgāns, tās labbūtības, pilnīgošanas, būšanas kāpinājuma orgāns. Tāpēc rūpe par dvēseli ir atveroša pašas dvēseles būšanai, dvēseli saprast, aptvert un redzēt tās būtību var tikai tad, ja par to rūpējas. Un tad aptver arī to, ka dvēsele ir filosofijas centrs. Filosofija ir rūpe par dvēseli tās istajā būtībā un elementā.

Šādu iemeslu dēļ uzskatām, ka Platona mācība īstenībā centrējas ap dvēseles jēdzienu un rūpi par dvēseli: rūpe par dvēseli atver dvēseles jēdzienu, kas, šādā veidā skaidrots, nodrošina pieeju visām pārējām filosofiskās domāšanas un jautāšanas dimensijām. Rūpe par dvēseli vispār norisinās jautājošā domāšanā. Šai jautājošajai domāšanai ir iztaujājošas sarunas forma, kas parasti attiecas uz divām personām, taču var norisināties arī pašas dvēseles iekšienē. Turklāt svarīga ir gatavība vienmēr sevi apšaubīt; iztaujāšanā ietverta drošība, ka nepastāv noslēgums. Pieredze, ka aizvien no jauna iztaujājams pat šķietami pašsaprotamais, kļūst par prasību, ka to *nākas* darīt. Tikai pilnīgi skaidra un vienota, nepretrunīga, saistīta runa par visu un jebko sniegtu arī iekšēji vienotu dvēseli, kuru nesarautu tās domu saistošais [spēks]. Taču iepriekš neesam par to droši un tikai pārbaudē varam par to pārliecināties, tāpēc šī pārbaudošā nostādne pati sniedz savdabīgu vienotību: nemitīgās meklēšanas nostāja ir pasargāta no pretrunas un tās dvēseliskajām sekām. Tātad šis *epochē* veids ir ārkārtīgi pozitīvs. *Logos*, kas tiek izteikts jautājumos un atbildēs, sniedz nelielus un nosacītus, pagaidu ieskatus, taču ieskati ir balstoši un turpina pastāvēt, neskatoties uz visām korektūrām turpmākajā jautāšanā. Šādi tiek izcelta domājošas kustības vide, kas bija nepazīstama agrākai, arī dēmokritiskajai, filosofijai: izpētošais *logos* ar tā nolīgumiem, pārsteidzošajiem jautājumiem, pretējām instancēm, ar iesākumā nelielajiem ieskatiem, bet kas nodrošina kopskatu pakāpenisku tālredzību; tiesa, šis *logos* ir bezgalīga kustība un pie mērķa nokļūst tikai tajā nozīmē, ka tas nemitīgi tiek paturēts vērā, nemitīgi pie tā uzskavējas. Šādi gan mērķis ir priekšnosacījums, lai meklētais nebūtu nekāds tukšs šķitums,

lai tas nesabruktuniecīgumā, taču nekad nevar dižoties to sasniedzam citādi kā vien ceļa veidolā. Taču šādā veidā meklētais *ir* meklējošajā dvēselē, tas ir dzirksteles veidolā, no kuras tiek iedegta gaisma, kas pati sevi baro, t. i., turpinot meklēšanu, kļūst aizvien gaišāka, izgaismo aizvien vairāk, jo tiecas tālāk. Bet nokļūst pie jauniem pamatiem. Ceļš vispirms ved pie pamatiem, sākumiem, avotiem. Tā kā ceļš ir noteikts, to vienmēr var atkārtot, pārbaudīt. Bet pārbaudīšana paredz noteikto. Tiesa, nekad nav zināms, vai nebūsim spiesti veikt ceļu no jauna, vai redzētais nebūs jāuzskata vienkārši par parciālskatījumu, kas atkarīgs no nepārbaudītā un varbūt ir niecīgs; taču jebkuru šādu parciālskatījumu var aizstāt tikai ar kādu citu, un šādi beigu beigās jāvairojas skaidrībai. Šādā veidā uz pirmajiem, pastāvīgajiem un precīzi tveramajiem pamatiem vērstā dvēsele pati gūst stingru un skaidru veidolu, tai ir šķautnes, tā zina, ko tā var un nevar pamatot, tā zina, ko tā domā un kādas ir domas, ar kurām tā strādā, kāda ir to uzbūve; to visu, nekad neatstājot un neaizmirstot savu pamatpieredzi, aporiju, apmulsumu, nezināšanas, padarīdama par paša ceļa [aprades] zīmi. Nezināšanu zināšanā pati sevi ieguvuša, pati sevi veidojošā dvēsele ir veikusi būšanas pieredzi: tā ir drosmīga sevis pašapšaubīšanā, gudra nezināšanu zināšanā kā izpētē, atturīga un disciplinēta, pakārtojot savai domāšanai visas pārējās dzīves darīšanas, un taisnīga, jo dara savējo, saistošo bez kādas [piesavinošas] pašpārlicinātības kā savu pienākumu. Nu mums ir mērogs pašu būšanai, kuru šādā veidā devusi dvēsele: tas ir vienais, pastāvīgais, precīzais. Ja dvēsele pieriedzējusi un sasniegusi šo mērogu, tā zina arī to, ka ierastā dzīve pilsētas kopībā, kā arī ierastā apiešanās ar lietām mums visapkārt tam neatbilst, ka šeit atveras bezdibenis. Ierastā, „dabiskā”, naivā apiešanās ar cilvēkiem un lietām ir izplūdusi, neprecīza, svārstīga, neapzināti pretrunīga un nevienota. Tā ir norakstāma šķitumam, *doksa*. Rūpe par dvēseli atklāj kā vieno, tā nevieno, atvienoto; pastāvīgo un plūstošo; precīzo un izplūdušo. Abi atklājumi ir vienlīdz fundamentāli.

Rūpe par dvēseli tārad vienlaikus atklāj divas dvēseles pamatiespējas un divas apkaimes, kurās tā kustas. Dvēseles ikdienišķā apiešanās ar lietām un cilvēkiem naivi pieņemtajā kopībā ir nenoteiktās nepastarpinātības dvēsele, tās appasaule ir uzmācīga, savanģojoša, taču nenoteikta, izplūstoša, svārstīga bez stingrām aprisēm un robežām: doksas dvēsele. Turpretim jautājošās izpētes dvēsele ir reflektētā dvēsele, kas uzkavējas pie stingrām aprisēm, tīrā un precīzā. Pamats nošķirt šos divēji esošos pastāv šajās divās iespējās, kas



vienlaikus ir divas dvēseles būšanas pakāpes: jo dvēsele rūpējas par savu būšanu, jo izpētē aptvērusi, ka iespaidu un iekāres apmierinājums „vairāk” neatceļ niecīgumu (gluži pretēji – kāpina), savukārt niecīguma atcelšana ved pie noteiktības, aprisības, precizitātes un tātad – atrodas kustībā no neneitektās nepastarpinātības uz ierobežojošo refleksiju. Šajā kustībā pastāv filozofija, un šī kustība ir īstenība. Filozofija tātad tiek tverta un pierādīta rīcībā; nepastāv nekāds „objektīvs” filozofijas pierādījums līdzīgi tam, kā pastāv kādas matemātiskās teorēmas objektīvie pierādījumi, kas neskar mūsu būšanu, neietekmē to un ir no tās neatkarīgi. Turpretim šajā kustībā pastāv īstā filosofēšana, tāpēc tās lietu nevar novietot uz zemes vai piekarināt pie debesīm, tā norisinās dvēselē kā pati sevi barojoša dzirkstele.

Nu šo dvēseles rūpi par sevi, par savu būšanu varam atainot atbilstīgi [šādiem] pamatpunktiem: 1) rūpe par dvēseli tās vispārīgā izpausmē kā ontoloģisks uzmetums; 2) rūpe kopībā kā divu dzīvesveidu konflikts, patiesā un taisnīgā nāve kā polisas noriets un garīgas valsts uzmetums; 3) rūpe par dvēseli kā tās iekšējā dzīve, attiecības ar ķermenisko un neķermenisko, nemirstības problēma un pasaules un dvēseles mūžīgais liktenis.

## IX

Ontoloģiskais uzmetums, ko dvēsele darina savā pašrūpē, ir būtisks tās kustībai, taču nav ar to idents: kustība ir īstenība, uzmetums ir šajā īstenībā notiekošā tēls; šīs kustības atstātais nepiemērotais sediments, dokuments par tās ceļu uz pamatiem un sākumiem, nevis paši šie pamati un sākumi.

Ārkārtīgi nozīmīga, taču ne izšķirīga loma šajā ontoloģiskajā uzmetumā ir ideju īstenības domai un matemātiskajam tās izveidē. Jo idejas ontoloģiskā prioritāte, tās tiesības uz augstākās būtības novietojumu ir pamatota vispārējā būšanas kritumā, kas atkarīgs atbilstīgi etapiem no zemākā līdz augstākajam, kas ontoloģiski vienlaikus ir spēcīgākais un saturīgākais. Gaizera iztirzājums ļoti ticami parādījis, ka matemātika Platonam nozīmīga galvenokārt kā būšanas paradigma, kā apkopojošs uzmetums būšanai kopumā. Arī tas ir atkarīgs no dvēseles novietojuma visā būšanā. Ja dvēselei piešķirts vidusstāvoklis būšanā, tā var gan kāpt, gan arī krist, un pārskatā tai jāgūst sapratne kā par augstāko, neredzamo, tā skatāmo visā tā formās, tad tai piemīt dīvaina novietojuma līdzība ar matemātisko.

Detalizēti šeit neaplūkositim [šo] shēmu, tā mūs interesē tikai par tik, par cik šajā ontoloģiskajā atspoguļojumā ļauj izsekot rūpes par dvēseles transformēšanas teorijā par dvēseli kā paškustinošo. Matemātiskais savā iedalījumā – pārdimensionālais (skaitļi), viendimensionālais (līnija), divdimensionālais (plaknes) un trīsdimensionālais (ķermeņi) – ir atveids būšanas iedalījumam, izejot no principiem (vienais un nenoteiktais divais), ejot cauri idejām (ar to dalīšanas shēmām kā dažādi aptveramie *logoi*), matemātiskajam kā dvēselē esošam domas objektam, kas aizvien precīzi atkārtojams un idents ar kustīgo, un nokļūstot līdz ķermeniskajam. Dvēsele [šajā] shēmā atbilst līnijai un plaknei, kas pašas ir neķermeniskas, taču norobežo ķermenisko no tā, kas tāds nav; tās īstais domu mērķis ir matemātiskais, kas dvēselē pastāv tikai kā satekpunkts, jo dvēsele kā pirmais kustīgais (turklāt *sakārtoti* kustīgais) pazīst laiku un līdz ar to – skaitli aritmētiskā nozīmē (bet ne idejas, *asymblētoi arithmoi*, nozīmē), skaitli, ko var *skaitīt*, jo atkārtošanā pastāv bezgala [daudz] vienību. Šādā veidā itin viss, kas ir ne tikai ierastā īstenībā, bet arī tās paredzētā ideju īstenība, aptveršanā tiek tverts vienotā gājumā pēc atsevišķām sapratības līmeņu atšķirībām, t. i., [atbilstīgi] noteiktībai un precizitātei; tiek iziets un acu priekšā izklāts viss universa inteligiblais saturs līdz visai nenoteiktībai un svārstīgajai neprecizitātei.

Shēma ir svarīga vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, tā neapšaubāmi parāda pārvarošo piesliešanos Dēmokrita matemātismam un viņa redukcijas metodei; tā šē ir īstenota daudz rigorozāk un gājums līdz sākotnēm, *archai*, iziet ārpus ģeometriskā; vienlaikus šīs piesliešanās kļūmums izpaužas tajā, ka paši esošā principi, gluži kā Dēmokrita gadījumā, tiek izprasti kā visaugstākais esošais un konkrētība. Principi, kā arī ideju pasaule ir saturiski ārkārtīgi noteikta tāda veida konkrētība, kurai kļuvis grūti sekot pēc Aristoteļa. Šī atšķirība ir īpaši kļedzoša un vedina uz pārdomāšanu saistībā ar *mathēmatikā*, kas tverti kā domāšanas objekti. – Otrkārt, šajā shēmā ir rasts kā paša matemātiskā, tā arī visas būšanas hierarhiskās iedalīšanas princips dažādos iracionalitātes tipos, iracionalitātes dozējumā, kas saglabā vietu vēl cita tipa aptveramajam; starp abiem pamatprincipiem nav tik nepārvarams pretstats kā Dēmokritam; vislielākais svars ir likts uz šī pretstata pārvarēšanu un savaldīšanu, īstenībā šajā pretstatā pastāv būšanas kārtība. Un tieši tas dvēselei sniedz īpašu novietojumu. Iracionālais galu galā ir neaptveramais, jo ir bezformīgi izvairīgs un mainīgs; svārstīgais, nevis Dēmokrita mierīgais tukšums

ir tas, kas uzņem radīšanu. Bet tas paredz savaldītas pārmaiņas, savaldāmas kustības principu; un tieši tāda ir dvēsele, jo rūpē par sevi var izveidot sevi par formas ziņā visstingrāko veidojumu vai atstāt sevi novārtā un, atsakot jebkurai *paideiā*, ļauties iekārības un baudu nenoteiktībai, neierobežotībai. Kad šī kustība, kurai ir vara pašai pār sevi, dvēsele vienlaikus ir visu kustību pirmais [princips] un avots. To tātad nevar uztvert kā sākotnēji cilvēciski individuālu dvēseli; savā kosmoloģiskajā sākotnējībā tā pieder debesīm, kosmosam, bet individuālajām dvēselēm ir sākums un balsts šajā kosmiskajā dvēselē, kas līdzīgi kosmosam gan rodas, taču ir nepārejoša. Tiesa gan, pasaules dvēsele tad ir vēl tuvāka dvēseles ontoloģiskajai analogijai ar plakni, jo redzami neredzami aptver redzamo debesu ķermeņu fundamentālo kustības loku veidolā. Īstenības ontoloģiski kosmoloģiskajā atveidā rūpe par dvēseli izpaužas kā kustības teorija, kā darbā „Faidrs” paustā *auto beautū kinūn*. No otras puses, šādi precīzākā formulā var tvert arī pašu rūpi par dvēseli: dvēsele pati sevi noteic savai būšanai un var sevi vērst vai nu uz likumīgo tapšanu, tapšanu būšanai, vai, gluži pretēji, sabrukšanai un būšanas zaudēšanai; dvēsele ir būšanas maģistrāles indikators.

Un šādi pirmo reizi izpaužas arī tās fundamentālā loma. Dvēsele ir tas, kam ir jēga par labo un ļauno. Dvēsele gan var pastāvēt tikai tad, ja pastāv labais, jo tās pamatkustība ir kustība uz labo. Taču arī pašam labajam kā mērķim un tiekšanās punktam ir jēga tikai tad, ja pastāv šāda kustība. Tikai pastāvot kaut kam tādām, kas var gūt būšanu un kustus uz labo, labais ir iedarbīgs, t. i., tas *ir*. Šādi dvēsele ne tikai nodrošina visas būšanas hierarhijas izpratni labā nozīmē, teleoloģisku izpratni, bet vienlaikus ir arī labā attaisnojums, sniedz atbildi uz jautājumu (kuru izteikti pirmo reizi izvirzīja Niče), kāpēc jāizraugās labais, nevis ļaunais, kāpēc jāizvēlas patiesība, nevis (varbūt mērķtiecīgāk) šķitums.

Taču šādi filosofiskā konstrukcija, bezgalīgā jautāšana un jautājamības attīstīšana atkal atgriežas pie dzīves konkrētības – dzīves, kura pastāv dvēseles paškustībā. Vissvarīgākais filosofiskajā darbā ir tas, lai filosofija paliek kustībā un nekad nenokļūst līdz definitīvai atbildei. Sekojot savam ieskatam par filosofisko dzīvi, Platons ir iezīmējis vienu no vislieliskākajām sistēmātikām, kādas vispār pastāv, un šādi licis fundamentu līdz pat mūsdienām nepārtrauktai filosofijas tradīcijai. Un vissavdabīgākais un vienreizīgākais šajā veikumā ir *atteikšanās*, kuru viņš lika šajā pamatojumā: šīs sistēmas

atteikšanās no pretenzijas uz patiesības īpašumu, pamatojot to ar ejamā ceļa raksturu. Cilvēks stāv iepretim būšanai nevis kā līdzvērtīgs un to caurlūkojošs, bet tikai [kā esošs] ceļā, kas gan ved caur pretimstāvēšanu, bet var viņam atsegt ko tādu kā cilvēcisku ieskatu būšanā. Atrodoties [šajā] ceļā, šis ieskats viņam ir pietiekams balsts, lai apvērstu līdzšinējo bezieskatīgi maldīgo dzīvi. Rūpe par dvēseli galīgi novērš naivitāti, sūta cilvēku meklēt labo un ieskatīgu skaidrību par visu, ko viņš domā, saka un dara. Šādi esam [nokļuvuši] pie otrā rūpes par dvēseli pamatpunkta, pie filosofa darbības polisā un viņa konflikta ar polisū. Ētika nav veidota uz metafizikas, labākajā gadījumā uz metafizikas kā jautāšanas par tikumīgo, ieskata.

## X

Tā kā tikai filosofam, kas rūpējas par dvēseli, ir cilvēciskais ieskats labajā (saistībā ar nezināšanām), bet pārējie uz to pretendē naivi un nereflektēti un šādi redz sevi nododamies sevis *elenchos*, savas niecības pierādīšanai, tad konflikts ir nenovēršams: vienīgajam patiesīgajam un taisnīgajam *vajag* parādīties kā ļaundarim vispār, savukārt viņa pretinieki it viegli sev piešķir pretējā šķitumu. Rūpe par dvēseli tād filosofam ir dzīvībai bīstama, tā ir bīstama dzīvībai pat tad, ja viņš vairās publikas. Viņš satricina pašsaprotamību, pašzoticēšanos, kas tai vajadzīga ikdienas funkcionēšanai, tā nevar atkāpties sevī un veltīt sevi pētījumiem. Viņš šajos demokrātos atklāj slēptu tirānu noskaņojumu, kas spārno vairumu godkāriģo pilsoņu, „vislabākos” starp tagadējiem, atsedz to viņu skolotājos un viņos pašos, skaidri un gaiši parāda viņu pamatsatversmi. Pat ja viņš izmanto tikai savas pilsoņtiesības uz brīvu nodarbi brīvajā laikā, viņš jau ķeras klāt, un kopība iedomājas, ka tā tikai aizstāvas, nocērtot šo aizpuvušo dzinumu. Viņš iet tik tālu, ka tiešām īsteno situāciju, kas tiek konstruēta darba „*Polīteia*” 2. grāmatas sākumā, lai atainotu taisnājo viņa īstajā, no ārējā, no apstākļiem un sekām neatkarīgajā veidolā, kura krietnums ir visnotaļ iekšējs, balstās tikai labi aprūpētā dvēselē. Visnecienīgākais viņu nesodīti var aizstiept uz tiesu un likt notiesāt; viņš nevar atvairīt iznākumu, nevar sev palīdzēt, viņš varbūt saviem visīstākajiem skolniekiem var atstāt tikai tīri filosofiskas *boētheia*, filosofiskas palīdzības mantojumu – izveidot jaunu kopību, kas balstītos garīgajā, rūpē par dvēseli, istajās atklātajās dvēseles struktūrās. Principiālā atšķirībā no

Dēmokrita Platons rūpi par dvēseli nekad nav skatījis kā izolēta indivīda, atstatus par sevi stāvoša pētnieka padarīšanu. Kopība pati ir apgarota ar tās loccekļu dvēseles kustību, tā pat ir izcils gadījums, kura detaļās var nolasīt grūti atšifrējamo dvēseles struktūru, ja izmanto slavenās [atziņas] *opsis tōn adēlōn ta phainomena* transformāciju. Kā Dēmokrits ar ģeometrisku analogiju nokļūst no acīm redzamā pie neredzamās formas, tā kopību tās ideālajā ģenēzē struktūru caurlūkojošā acs parāda atsevišķo dvēseli un tās strukturējumu, tās pamatspriedzi, konfliktus, izsakoties īsāk, konkrēto veidolu, kas ir pamats tās kustībai.

Taču tā ir tās garīgās pēcdzīves lieta, kura no jauna atdzīvojas Platonā un kuras auglis ir jaunīgais Sokrats, kas apsolīts jau apoloģijā, tomēr vēl uz brīdi ir jāpatur vērā paša Sokrata liktenis. Maldīšanās pārņemto kopība viņu sodīja un nonāvēja, tomēr patiesā norise ir kaut kas cits. Sokrats bija dieva pilnvarotais, un, tā kā viņu bezdievīgā veidā, atsaucoties uz bailēm no dieva, sūtīja nāvē, tad pati kopība nodrošināja sev tiesu, dieva dusmas, savā spriedumā sodīja pati sevi. Polisas pasaule, un tas nozīmē – visa līdzšinējā pasaule, pār kuru polisa kļuva kungs, šādi nodrošināja sev dieva dusmas un bojāeju; tikai dzidrais Sokrata mantojums var pārdzīvot laikus, proti, tikai viņa garā atjaunota kopība. Taisnajam un patiesajam – nāve pie moku staba, pie krusta, taču atdzīvošanās atjaunotā kopībā; pretspēlētājam – acumirkļīgs triumfs, taču pilns ironijas, jo viņa lieta zaudēta. Taisnajā un patiesā [cilvēka] augšāmcelšanās vairs nav dieva pilnvarnieka lieta, tā ir viņa mantinieku lieta, un viņu rūpei par dvēseli ir uzdevuma izgaismojuma veidols – ģeometriskā analogija starp kopību un atsevišķo dvēseli, starp atsevišķo dvēseles momentu vajadzībām un pilnību: kopībā iepazīst pats savu dvēseles struktūru un tās iespējoto kopkustību, no paša dvēseles vērstības uz kopīgo veselumu jāseko kopības transformācijai. Mantiniekiem vairs nav jāmirst par filosofiju, rūpi par dvēseli un jauno kopību, viņu uzdevums ir vispirms izveidot jauno kopību savā garīgajā skatījumā un tad – īstenībā.

Ko rūpei par dvēseli sniedz salīdzinājums ar kopību un valsts un dvēseles analogija? Sokrata aizrautīgajā izpētē tā bija četrvienīgā *aretē*, krietnuma, apgarotā kustība. Galvenais salīdzinājumā ir parādīt, ka dvēsele ir prasmīga būve, [kaut kas] pastāvīgs, kam ir daļas, t. i., momenti, kas vienlaikus pretdarbojas un sadarbojas: te pastāv pamatspriedze, kas, esot pamatspēki, iekustina dvēseli un, neraugoties uz [savu] pretstatību, to nesaplēš, jo ir pašas

dvēseles pamatiespējas. Spriedze tiek kanalizēta funkcijās, kas vajadzīgas veseluma funkcionēšanai, jo kopība – tā ir dvēseles lielā acīmredzamība – ir apmaiņa ar savstarpēju palīdzību, bet palīdzība ir iespējama tikai tad, ja katrs dalībnieks vispirms dara to, kas ir viņa funkcija; jautājums ir tikai par to, *kad* viņš ir un dara šo savējo.

(Protams, viņam darāms tikai savējais, bet vai tas nozīmē, ka viņam neierobežoti jāizvēršas atbilstīgi savai tieksmei, vai arī tas nozīmē ko citu? Lielā aina rāda funkciju sadalījumu un veseluma [noteikto] regulējumu. Tas nav nekāds aritmētisks dalījums, kas valda kopībā, tas ir daudz mākslinieciskāks un sarežģītāks; sastāvdaļas un funkcijas nav līdzvērtīgas, tās nevar vienkārši saskaitīt, lai tad no veseluma vienkārši nokļūtu atpakaļ pie tām pašām sastāvdaļām, jo tā ir iespējams tikai primitīvi veselīgā kopībā, kura nepazīst nedz karu, nedz dzīves pārpilnību un greznību. Kopībā pastāv tendence uz nenoteiktu pieaugsmi, kas ar šo kvantitatīvo progresējumu savstarpējībā izraisa sajukumu: valdošie, kad dzīvo kopīgajā, vispārējā un ir par to atbildīgi, grib arī zeltu un bagātības, dzīvot privātu dzīvi, strādājošie, kuriem šādi prātā nevar būt nekā īsti vispārīga, jo viņus fascinē vienīgi privātais, viņi grib dalīties varā un, līdzīgi karotājiem, atbildībā. Vai tas neizgaismo arī attiecības atsevišķajā dvēselē, kur ieskatīgi atbildīgais kļūst iekārīgs un nododas iekārotā kalpībai, savukārt iekārotais aizvien vairāk pieaug neierobežotajā un visu pārplūdina, pie reizes iedomājoties, ka saglabā patieso dzīves izpratni?)

Kopības lielās, skatāmās ainas priekšrocība ir tāda, ka tā neredzamās dvēseles tendences un spēkus rāda kā ārējas kārtas un šķiras. Lielā aina ievieš skaidrību iekšienē, parādot, ka arī iekšienē pastāv momentu daudzveidība vienlaicīgā pretrunā un spriedzē, veseluma savaldīšanas cīņā. Taču vēl svarīgāks ir pretējais, rūpes par dvēseli nozīme, iezīmējot jauno kopību, taisnīguma kopību, jo tikai neredzamais, rūpe par dvēseli, uzrāda, kas ir spriedzes un kustības jēga un sniedz problēmas risinājumu: atbildīgais un ieskatīgais pastāv ierobežojumā, aprisīgā pastāvēšanā, formā un precizitātē un visas dzīves meklējumā, proti, tā nav ikviena lieta, turpretim bauda un iekārojamība jāietur stingrās robežās un vienīgi tiktāl, ciktāl tās transformējamās tīrā priekā, ko sniedz būšanas kāpinājumā. Ja rūpē par dvēseli un tajā iedarbinātajā tikumīgajā ieskatā iespējama jauna dzīve, tad jābūt iespējamai arī jaunai kopībai. Runa ir par to, lai šo fundamentālo rūpes par dvēseli ieskatu apvērsti projicētu kopībā, un tad tā ir taisnīguma un audzināšanas

valsts konstruēšana. Taisnīgās dvēseles struktūra šādā valstī kļūst redzama kā kārtu struktūra, kur atbildīgi kopj tikai ieskats un nemanto nekādu bagātību, taču arī bagātība tiek bremzēta tās pieaugsmes tendencē un tā prot kļūt pieticīga, raugoties uz veselumu, proti, atbildības kundzība izpaužas arī šajā iekārīgumā, un kur abas galējības var pastarpināt nevis autonomas un savā ziņā atstāts varīgums, bet gan visaugstākajā ieskatīgumā dibināts un kontrolēts varīgums. Šādi, protams, problēmas ir nevis atrisinātas, bet tikai no jauna izvirzītas. Jo šajā bīstami dzīvojošā, nāvei veltītajā un nāvi sniedošajā garīgā [sākuma] kārtā īstenībā ietvertas visas garīgās valsts problēmas. Karš, militārība ir tas, ar ko pārpārīga valsts atšķiras no „dabiskas” un „veselas”; no militārības ir atkarīga šīs pārpārības pavēršana uz labo vai ļauno, plauksmi vai sabrukumu. Vai iespējama drosmīgo šķira, kas nekad neizdzims par aklas paklausības vienkāršu eksekutīvo mehānismu, bet praktizēs brīvu atbildību, *iekšēju* drosmi un pašaprotamu pašatdevi, nekad nekļūstot par aizdomu pārņemtiem spiegiem vai slinku kazarmizētu, disciplinētu muskuļtautu un garīgi nemitīgi esot gataviem rīcībai? Varbūt Platona sargu problēmu var formulēt šādi: garīgi atbildīgais, sevi pašveidojošais cilvēks nemitīgi jūtas kā kaujas laukā, kur ik brīdī var prasīt viņa dzīvību un kur nekad birokrātiskajā omulībā un mašīnēriskā subordinācijā nedrīkst meklēt balstu savai ērtībai. Platons, protams, šo garīgo sargu pozīcijas iekšējo konfliktu un grūtības ataino galvenokārt tā, ka viņiem draudzība pret savējiem jāsaista ar dūsmām pret ienaidnieku, taču šī divējā gatavība pirmām kārtām nozīmē šo sarga iekšējo angažētību, pretstatā vēsi distancētajam nicinājumam, kādu savai publikai velta etablētais policijas ierēdnis. Tomēr svarīgi, ka šiem garīgajiem [cilvēkiem] savā tapšanā vispirms jābūt drosmīgiem, ka viņu dzīvei jānorisinās šajā drosmes sfērā, riskējot ar savu dzīvību, nevis lielākoties [sēžot] skolas solā bez sevis paša iesaistes.

No teksta „Trasimahs”, caur „*Politeiā*” līdz „*Politikos*” Platona valststeorētisko domu nosaka un virza šie divi pamatmotīvi: ārējais, redzamais, organizācija ir dvēseles attiecību iekšējā projekcija; tās saskaņa un nesaskaņa ir spogulis, iekšējā salaiduma analogija burtiskā nozīmē; redzamajā iekšējais ikvienam kļūst uzskatāms (noziedznieku saskaņa, turēšanās kopā kā vara, neierobežota pleoneksija kā nelaime), bet iekšējā darbībā [cilvēks] ieskatīgi domās izšķiras par patiesību, būšanu un nebūšanu. Tātad īsta rūpe par dvēseli izšķir to, kas ir un kam jābūt valstij. Cits motīvs ir motīvs par garīgajiem

kā centru, ap ko griežas valsts, viduspunktu, no kurienes arī tikai iespējams pacēlums un apkarojams un novēršams sabrukums. Taču garīgi [cilvēki] nepavisam nav vienkārši jau klātesoši, viņiem jāķūst par garīgajiem, gara sargātājiem kustībā, kuru sauc *paideiā*. Bet šī kustība ir pats gars, gars ir gara tapšana: tāda ir tā ieskata jēga, ka vissvarīgākā, principā vienīgā valsts īstā likumdošana attiecas uz audzināšanu. Garīgo valstī notiek nemitīga pārbaude, izvēle, izpēte, kritiska atsijāšana, to vada nevis patvaļa, bet ieskats; un centrs, no kura iziet šī kustība, ir nevis pats ieskats, bet gan spēja un iespēja tai sekot, drosmīgas dusmas, kas vienlīdz vērstas kā pret sevi pašu, savas „dabas” vajībām, tā pret ārējiemniecības un pagrimuma nesējiem. – Abi šie motīvi ir tik cieši savijušies, ka vienu bez otra nevar izskaidrot, jo garīgais ir vispārējais, kam vienīgajam jāmacās ieskatīt veselumu, turklāt visa mūža garumā, turklāt [tajā] atbildīgajā veidā, kur rīcība un ieskats nav kaut kas divējs. Viņi projicē savu dvēselrūpi valstī un viņu iekšējā satversme, kam jāpārvar ārējie pretstati, ir visgrūtākais no visa tā, kas tiešām ir valsts problēma. Viņu drosme, viņu droširdība, viņu kustīgums, viņu simpātija pret brālību pilsētā, taču arī viņu stingrība pašiem pret sevi, sabrukuma tendencēm sevī pašā un kopībā ir itin visa pamats; drosme ir nevis kaut kāda ārēja drosme, bet gan šī pašpārbaudes gribēšana un modrība attieksmē pašiem pret sevi.

No pašiem pamatiem, no dzīves sākuma, sākot no vismazākā un nenozīmīgākā, tā ir garīgo, kuri vienlaikus ir drosmīgie, baisā pamatproblēma un ir visa mēģinājuma centrā, iezīmējot labo kopību, labā kopību. Nav nevienas detaļas, kurai nebūtu atbilstības veselumā, nav neviena dvēseles vilciena, ko neprojecētu valsts dzīvē; tāpēc rūpei par dvēseli jāattiecas jau uz dzīvi [tikko] iesākušajiem un jāņem savā aizsardzībā turpmāko pilsoņu pieņemšana kopībā, viņu garīgā jaunība. Vismaigākais uzreiz jānovieto līdzās vislielākajam un visdziļākajam: bērns ar dievu mīta, bērnu pasakas veidolā. Dzejnieka pasaules izpratne tiek projicēta bērnu pasakā; nekādā gadījumā nedrīkst bērnu pasaku novērtēt par zemu; jaunajai kopībai vajag jaunas pasakas, un tieši tāpēc arī jaunu mītu un jaunu dzeju. Bērnu pasakās, pirmajā gara pārtikā, tiek izstrādāts vislielākais, labā reliģija, kāda tā pasaulē vēl nekad nav ieskicēta. Tas, ka mums, pieaugušajiem, ir principiāli aplama dvēseles satversme, ir projekcija mūsu aplamai uzņemšanai pasaules izpratnē, ko sniedz mūsu mītu atainojumi, kuri ir mūsu dzejnieku darinājumi. Tas, kurš nedomājot pieradis iedomāties, ka dievs varētu vēlēties un radīt nevis labo, bet ko citu,



nevar arī aptvert, ka pasaule ir kaut kas labs pats par sevi. Gluži tāpat ir ar cilvēkdzīves paraugiem; ja gribam drosmīgus un garīgus cilvēkus, tad viņiem heroiskais nekad nedrīkst šķist nesavaldīgs, pārgalvīgs, bezdievīgs, mantkāriģis un zemisks. No mīta satura rodas forma, atainošanas veids, ritms un tonis, tie arī visdziļāk ietiecas dvēselē un, no vienas puses, pauž dvēseli, bet, no otras puses, – to veido; šajā pirmajā fāzē rūpe par dvēseli iedibina stingru patiku uz pašsaprotamo, atbilstību starp ētosu, dikciju, melosu, tiecas pēc vienkārši harmoniskā [mūsu] apkārtņē, darinājumos, darba sasniegumos, lai dzīvē iedibinātu stila izjūtu; un tas ir vienkārši drosmīgo dzīvesstils, nevis izlutināto dzīvesveids, bet drosmīgo, kam vajadzīga harmonija, nepatētisko dzīvesveids, kuri vairās arī no kaislībām un emocijām, tomēr ir vīrišķīgi postā un dzīves briesmās, vienmēr paturot vērā sevis un citu veidošanu sarunā. Taču tam pašam mērķim kalpo arī ģimnastika; nevis rūpe par miesu kā tādu, nevis par ķermenisko labsajūtu un sasniegumiem pašu sasniegumu dēļ, tai jābūt vienkāršai, praktiskai, jāsatgavo karam, jo drosmīgajam jābūt gatavam briesmām, kas apdraud miesisko, [viņš] *miesās* ir drosmīgs, ja ir drosmīgs arī dvēselē. Vienkāršais un drosmei labvēlīgais dzīvesstils dara lieku izlutināto slimīgumu, gluži tāpat kā pārmērīgu tiesvedību; tie abi attiecas uz ačģārno dzīvesveidu, kas nav savienojams ar taisnīguma sabiedrību, kur katrs *tiesām dara* savējo; tur nav pieņemama būšana pa pusei, veģetēšana, uzkraušanās citiem; jebkura kalpošana miesai, kas neatveidojas dvēselē, nemaz nav savienojama ar rūpi par dvēseli. Rūpe par dvēseli ietver rūpi par miesu, kā veselu, tā slimu, ar veselu dvēseli rūpējas par slimu miesu, turklāt slimai miesai vajadzīga pareizā (ārsta) rūpe; tikai vesela dvēsele var būt paties tiesnesis. Protams, arī patiesā tiesneša funkcija kopībā ir pilnīgi atšķirīga no ierastās. Tā nav paredzēta, lai nogludinātu strīdus starp savstarpēji aizdomīgajiem sliktajiem, kuri nespēj redzēt labo, bet ņemas tikai ar citu apgrūtināšanu un saviem aizbildinājumiem. Tā tiek saistīta ar svarīgāku, cildenāku funkciju, kas attiecas uz garīgo [cilvēku], sargu audzināšanu, strīdu viņu dvēselē. Pieprasot no sargiem iekšējo nostāšanos pret spriedzi starp draudzīgumu, ko sniedz ieskats, galu galā, prāts un filosofija, un dumsīgu drosmi, kas no sākta gala vērsas pret itin visu, kas tuvojas paša personai un tās interesēm, un ķeras tam klāt; šeit līdz sintēzei jānokļūst draudzīgajam un naidīgajam, pašatvērtībai un noraidīšanai; un tur, kur pirmo reizi parādās šī problēma, ar tīrasiņu suņa piemēru tiek parādīts, ka šāda sintēze ir iespējama, ka tā

sasniegta jau dabā. Taču garīgo [cilvēku] gadījumā ir vēl grūtāk risināma problēma, jo šādas sintēzes mērs ir grūtāk noturams. Muzikāli filosofiskais gan mūsos spēj savaldīt mežonīgo elementu, taču, neievērojot mēru, [cilvēks] kļūst glēvs un mazdušīgs, un beigu beigās garīgais zaudē ne mazāk kā tas, kurš drosmē instinktīvi ļauj sev noslīdēt rupjībā. „Intelektualizēšanas” briesmas nav mazākas par nemūsiskuma briesmām. Še visaugstākā ieska- ta lieta ir rast pareizo, veidot cilvēku par drosmīgu garīgo [būtni], un to var sasniegt ar miesiskās un garīgās audzināšanas temperēšanu. Skaidrs, ka jaunais, audzināšanā esošais [cilvēks pats] to nespēj; tieši šeit ir patiesā tiesneša, audzināšanas regulētāja, ieskatīgā īstā loma, kurš ne tikai, gluži kā jaunais, dabiski labās satversmes dēļ ir tendēts uz labo, bet arī ilgstošā ārējā pieredzē ir iepazinis slikto un prot to filosofiski novērtēt un filosofiski ar to apieties: viņš ir iepazinis ļaunā izcelsmi cilvēkdabas sabrukuma tendencēs un tāpēc arī var noteikt nepieciešamo mērogu. Šādi viņš kļūst par lielo tiesnesi, kurš nevis nogludina tagadējā laika sīkumainos strīdījumus, bet dara tos liekus, kad sliktie vispār novākti. Lielais tiesnesis pats ir gājis cauri visgrūtākajām izlasēm un pārbaudēm, kuras nav nekādas mandarīnīgas pārbaudes un kuras viņu pasargā, ka nepatvaļīgi vai savas vainas dēļ [vairs] neturas pie kopības, vispārējā interesēm.

Lielais konflikts, kas viņam jāatrisina atsevišķajā dvēselē, vienlaikus ir pašas jaunās kopības liktenīgais jautājums. Tas koncentrējas dvēseles vidējās daļas, *thymos* būtībā. Kas gan ir *thymos*? Kāpēc vispār jāparedz šis tebušanas „moments” un kas tajā (un uz tā pamata arī kopībā) ir tik problemātisks? *Thymos* nav kaut kā iekārošana, tajā nav bada, slāpju, vēlmes [kaut ko] apmierināt. Un tomēr, līdzīgi iekārei, runa ir par iedarbīgu spriedzi, bet ne par lietisku. Lietiska iekāre ir vai nu nepastarpināti jutekliska, vai arī inteligibla. Kāda ir *thymos* funkcija, ja tam nav ārējas noteiksmes, „objekta”? *Thymos*, protams, gluži kā pārējie dvēseles momenti, iekārīgais un *logistikon*, saistošais, ir kustības pamats: taču ne tāds, kas iet uz āru un ārējo ietver iekšējā. Tomēr *thymos* nav arī tāds vienkāršs afekts kā ciešanas vai sāpes, izbrīns, bailes un cerības. To gan cieši saista ar dusmām, jau mazam bērnam ir *thymos*, un viņš ir „dusmīgs”, kaut arī viņam vēl nav prāta. *Thymos* ir spēcīgs, var padarīt cilvēku neuzvaramu, ļauj bez nosacījumiem sevi aizstāvēt. Tas var izdzimt rupjā vardarbībā, iztraktoties fiziskos sasniegumos un spēka demonstrējumos, izmainoties sīknaudā. Tomēr tā „vērstība” sākotnēji ir nevis horizontāli uz

āru, bet vertikāli – uz augšu un leju. *Thymos* piemīt *atvairīšana*, aizsardzība. Tas sargā savējo un īsto, ja *thymos* [ietvaros] esam uz kaut ko vērsti, tad paši no sevis, turklāt *agresīvas atvairīšanas* veidolā. Atvairīšana atvairītajā un naidīgajā ir vērsta uz mums pašiem un paredz zināmu pašizpratni. Šī *thymos* pašizpratne var variēt, atkarībā no tā, kas aizsardzībā tiek piedzīvots kā mūsu pašu. Tomēr agresīvā atvairīšanā ir kaut kas cits nekā vienkārši pasīvā atkāpē vai glēvā bēgšanā. Un tas nav arī kā pat karaliskam dzīvniekam (kaut arī tas tuvojas cilvēka *thymos*) – vienkāršs fiziskā spēka izstarojums. Ar savu pārvarēšanas tendenci *thymos* paredz neba nu ko nepastarpinātu, kura dēļ vērts sevi pārvarēt, t.i., likt *sevi uz kārts*. Tā ir dabiska pašsaglabāšanās instinkta pārvarēšana, nevis [dzīvības] turpināšana par katru cenu, tā ir dzīvības pārvarēšana. Tas veido *thymos* vērstību uz augšu. Pašizjūta, kas vērsas pret visu, kas tuvojas, un sevi leģitimē, pašam sevi liekot uz kārts, arī ir *thymos*.

Kaut arī to kaut kādā ziņā var traktēt kā īpašu cilvēka spēku, jo šajā atvairīšanas funkcijā to nevar pārstāvēt nedz iekāre, nedz ieskats esošajā, it iegli redzams, ka tajā saistīta un savākta visa dvēsele. Jutekliskā pārvarēšana pastāv sevis likšana uz kārts; savukārt ieskatīgajā ir sevis pārvarēšanas tendences apstiprinājums un atskārtošā leģitimācija. *Thymos* ir nevis atsevišķs spēks, bet eksistence kā sakopota un ielocīta eksistence, meklējot caurskatāmību.

Kas gan *thymos* [fenomenā] ir problemātisks? Tas kāpina spriedzi starp iekārojamo un prāta ieskatu, kas seko patiesajai būšanai, iedzen to iekšējā cīņā, padara to patētisku. Tas saslejas pret zemisko mūsos pašos, *thymos* ir īstā konflikta vieta mūsos pašos. Šī pretruna – kas sagrauj sargājošo – tiek projicēta arī uz kopību. Sargiem, protams, ir tendence uz hierarhisko, valsts caur viņiem kļūst par kungu kopību, un Adeimants arī pavisam vaļsirdīgi pasaka, ka tā pieder viņiem (*hōn esti men hē polis tēj alētheiāj*), un tomēr jaunajai kopībai vienlaikus vajag būt pašai vienotākai, kāda vien domājama! Tad nepietiek, ka valsts eksistenci balsta sargu institucionālajā askēzē, jo tā laupa jebkādu pamatu vardarbībai pret strādājošajiem pilsoņiem – sargiem nav nedz privātīpašuma, nedz privātas ģimenes un viņiem nav pat privātu rūpju par grupu pēcnācējiem; no viņiem prasa, lai viņi *visus* pilsoņus skata kā brāļus, iekšēji sevi savalda un tic dogmai par kopīgu izcelsmi, kura gan ir [vērsta] pret viņu iedabu un funkciju. Un, ja pat tas viss izdots, rodas jautājums, vai visi šie pasākumi ļauj sasniegt mērķi, kura dēļ tie izdomāti; vai strādājošo mērenā privātā bagātība ir pareiza kompensācija par *thymos*

zaudējumu un tajā grodēto cilvēkcieņu un godu, un vai tieši šajā punktā ir iespējama specializācija. Izcelsmes mīta mērķis, protams, ir vienlaikus panākt, ka faktiski pakārtotie to uztver nevis kā cieņas pazeminājumu, bet gan kā cilvēklikeņa nejausību; viņu priekštečiem priekšplānā atkal var parādīties zelts; taču, tā kā kopīgajā viņi ir līdzdalīgi tikai ar savu darbu, grūti novērst to, ka viņi jūtas kā nepilngadīgie, par kuriem gan labi rūpējas, taču rūpējas tieši no ārienes. Aristotelis tūdaļ pat fiksēja, ka tāds pasākums kā sargu grupveida ģimene nevis veicina kopības vienotību, bet gan to sagrauj, faktiski *divas* pretējas kopības būtu iejauktas viena otrā, būtu spiestas sadzīvot, kaut arī pilnīgi noslēgtas viena pret otru, iekšēji svešas viena otrai dzīves izpratnes un dzīvespasaules dēļ; te kļūst redzama robeža līdzībai par attiecībām starp atsevišķo dvēseli un kopību, jāļaujas šaubām, vai tiešām rūpe par atsevišķo dvēseli nodrošina vitālā un instinktīvā hierarhisku pakārtošanu drosmīgajam un garīgajam un ka no tā jāizriet arī līdzīgai kopības kārtībai.

Varbūt tomēr iespējama arī cita interpretācija drosmīgi garīgā novietojumam valstī, to gan nevar tieši gūt no Platona teksta, taču tā izriet no viņa darbu gara. Valstī pastāv divēja *paideiā*, viena ir izteikti institucionalizētā sargu *paideiā*, kas īstenībā aptver visu viņu dzīvi: izglītība ieskatam, tomēr vienlaikus arī drosmes uzmodināšanai. Tā ir viņu eksistences audzināšana pilnīgai pašatdevei, pilnīgai paškontrolei un pašsacījumam jeb drīzāk: pašieguvei patiesā nozīme, atsakoties no šķietami pašsaprotošā, no bagātības, īpašuma, baudas, fiziskas dzīves turpināšanas pēc nāves savos pēcnācējos. Tas īstais darba „Valsts” grāmatu ieskats būtu šāds: bez šāda nemitīga drosmīgi garīgo apvērsuma īsta, būtiski cilvēciska valsts nav iespējama. Tikai šāds piemērs par beznosacījuma apvērsumu var ievadīt arī pārējo pilsoņu apvērsumu, kļūst par *paideiā* plašākā nozīmē, kas tiešām var darīt ticamu, ka runa ir nevis par apmānu, bet būtiski cilvēcisku patiesību, būtisku galīgā [cilvēka] refleksiju bezgalīgā ceļā. Un tad rezultāts var būt arī pārējo pilsoņu *sōphrosynē*, apziņa, ka viņi netiek pazemināti cieņā, viņiem vismaz vienā aspektā tiek atvieglināts [dzīvot].

Tagad jāatgādina, ka īstais tiesnesis ir nevis tas, kas nogludina nejaušos valsts slikto institūciju [nodrošinātos] strīdus, bet tas, kas [risina] pašas dvēseles iekšējos konfliktus. Tas ir īstais nomotēts, un viņš to panāk ar mitoloģiskiem un psiholoģiski audzinošiem līdzekļiem. Mitoloģisko, izcelsmes mītu, mēs jau pazīstam un esam centušies izdibināt tā dziļāko saturu un

nozīmi. Psiholoģiskais līdzeklis paredz, ka augstākais *logistikon* mūsos, kā arī eksistences īstais centrs, *thymos*, uzrāda divus stāvokļus: enerģisku darbību vai mierīgu pašbaudījumu. Patiesai būšanai pavērsta dvēsele pastāv enerģiskā darbībā, ja ļaujas *logos*, pašbaudījumā tā ir pavērsta mūzikas harmonijām; taču tīrajam priekam par šīm harmonijām ir tā dīvainā iedarbība, ka tās savalda un dara rāmu *thymos*, gluži kā Orfeja dziedājums savalda mežonīgo dabu, savukārt *thymos* enerģiskā darbība iet cauri miesai un izvēršas fiziskā vingrinājumā, taču, [pilnīgi] ļaujoties tam un visu pārējo atmetot, dvēsele kļūst rupja, kā tas lielākoties raksturīgs ziemeļu barbariem un dažkārt arī hellēņiem. Pareizākais *thymos* gadījumā būtu to nomierināt, tomēr neļaut iemigt vai pazust. To var sasniegt ar labu mūzikas un ģimnastikas kā audzināšanas līdzekļu temperējumu, tāpēc arī lielajam nomotētam pirmām kārtām jārupējas par dvēseli šajā nozīmē; jaunā kopība tiek iekšēji dibināta šajā harmonijā.

Platons šai problēmai vēlreiz pievēršas dialogā „*Politikos*”, kā arī „*Nomoi*”, izteikti gan nepieminot īpašo sargu kārtu. Tomēr pamatproblēma ir tā pati, un tas apliecina, ka [tieši] *šeit* ir jaunās kopības istā jēga: garīgās distances un drosmīgās pašiesaistes apvienošana. No šiem diviem pilsoņu elementiem veidojas tas dieva apdāvinātais (kurš pats ir gluži vai dievišķa būtne, kurai vairums neuzdrošinās ticēt, profētiskā starpnieka paraugs), kurš pārziņa politisko, pārvaldošo zinātni, [pārziņa] milzīgo valsts audumu, kas atveido labo un tā atvasinājumus. Gluži vai dievišķais politiķis gan šoreiz nav nedz nomotēts, nedz tiesnesis. Viņam nav vajadzīgi rakstītie likumi, viņa dzīvā zinātne, kas ietiecas individuālajās detaļās, ir priekšzīmīga; viņš nav arī tiesnesis, jo tiesneša amats un tiesību zinātne viņam ir tikai palīgzināšanas. Taču arī viņa priekšā, gluži kā darba „*Politeiā*” nomotētam, zvāro divi pasākumi: tīri garīgs un vairāk pasaulīgs, ar kuru viņš savu trauslo materiālu piemēro aušanas procesam. Pasaulīgais pasākums ir viegli izprotams: laulības noteikumos jāņem vērā, lai rakstura dispozīcijās būtu pareizais *andreiā* un *sōphrosynē*, enerģiskā un garīgā [sākumā] (par *thymos* un *logistikon* šē vairs nav runa) sajaukumu. Par garīgo Platons izsakās poētiski un orākuliski; viņš izsakās, ka no mūžības dzimušai dvēseles daļai jāsavieno abi raksturu nesēji ar dievišķu saiti, un paskaidro, ka šī saite esot patiesa pārliecība, saistīta ar apstiprinājumu, par labo, taisnīgo un skaisto un to pretstatiem, ka tikai tā spējot abus [raksturus] saskaņot. Varbūt tas saprotams tā kā iepriekš minēts:

spēcīgo pašpārvarējums, šī viņu visaugstākā spēku pārbaude ir *bebaiōsis*, kas vajadzīga, lai arī pārējos, neenerģiskos, visviens, vai tie vērsti garīgi vai strādīgi pelnoši, pārņemtu kalpošanas gars, sajūsma pašaizmirstībā.

## XI

Saskaņā ar atainoto rūpe par dvēseli attiecas, pirmkārt, uz būšanu kopumā, otrkārt, uz valsti un tās nosacīto pārveidojumu, treškārt, uz pašizziņu, pašiedzīnināšanos, pašieguvi. Patlaban mums vēl kas sakāms par šo trešo aspektu, tomēr iesākumā vērsīsim uzmanību uz to, ka ikviens no trim aspektiem paredz abus pārējos, šādi cits citu balstot.

Kosmoloģija ir parādījusi, kur visā būšanā atrodas dvēsele un ka tā ir kustības sākums un aptverama tikai kustībā. Valsts mācība to ir parādījusi kā struktūru, kā vienlaicīgu momentu daudzējādību, kuri pastāv savstarpējā spriedzē. Kas tad ir dvēseles būtība kopumā? Ko rūpe par dvēseli ļauj iepazīt tās būtībā? Kādās attiecībās tā ir ar ķermeni, miesu, neķermenisko būšanu, kas ir nekustīga?

Dvēsele ir aptverama tikai tad, ja pastāv būšana, kas nav „fiziska”, ķermeniska, nav lietu un norišu pasaule ap mums. Šo būšanu tā atklāj pati, tā ir pieejama tikai pašas dvēseles kustībā, tās domājošajā pašnoteikšanā un apjēgsmē. Tā ir pamatu un pirmsākumu valstība. Bet pirmsākumu valstība vienlaikus ir cēloņu un to kārtības valstība. Patiesā būšana ļauj iepazīt, no kurienes rodas lietas, nevis vienkārši sodīt pēc to laiciskajām attiecībām. Dvēseli nevar atrast, jautājot par dzīvības funkcionēšanu cilvēkā; to var atrast tikai tad, ja nepastāv vienīgi „realitātes” līmenis un atstāj ierasto izpratni par iedarbību, saistīšanu un šķiršanu, sablīvēšanu un atšķaidīšanu, cauraušanu un sadalīšanu, nokļūst vienmēr pastāvošo vienību līmenī ar to sarežģīto, taču pilnīgi caurskatāmi komponēto struktūru, kas arī ved pie patiesajiem cēloņiem, t. i., pamatiem, kas noved pie iepriekšējiem sākotnes pamatiem, tad arī var atklāt dvēseli tās patiesajā veidolā. Jo ideju pamati ir patiesais un dvēsele ir tas, kam un caur ko pastāv patiesais, kam patiesais izpaužas un tad tiek atveidots un izteikts. Tas, ka būšana ne tikai pastāv, bet arī izpaužas, ir dvēsele: tas, ka pastāv sava, ne uz ko citu nereducējama izpaušanās, atveidošanas un teikšanas stingrā struktūra un šādi, protams, arī izpaušanās saistība ar sevi.

Dvēseles pieredzēšana – atklāt, ka pastāv būšanas dzīles, kuras atklāj tikai tad, ja iet pilnīgi pret realitātes, lietīguma vispārējās noslieces straumi. Šāds aizsākums, protams, pastāv pašā realitātē, to nosaka pašas realitātes sarežģīti prettīcīgā struktūra; tomēr dvēsele savā paškustībā ir tā, kas tver šo mājienu un tiecas ārpus pašas realitātes, neļaujot tai sevi maldināt. Bet, tā kā tā pati ir saistīta ar [šo] realitāti, lietīgumu un ir tās daļa, tai šajā aizsākumā jāpārvar sava realitāte tajā ziņā, ka ne tikai skatās acīs nāvei, bet arī ieaicina dzīvo nāvi savā dzīvē un padara par savas būšanas izpratnes transportlīdzekli.

Varam piebilst – tā atzīmējama kā mūsu parentēze, ka visu šo aizsākumu realitātē var interpretēt kā re-akciju pret laiku un draudošo dzīvās būtnes bojāeju. Pat ja realitāte būtu tikai galīgās dzīvās būtnes sapņojumu objekts, tā pastāv, turklāt nevis patvaļīgi, bet nepieciešami. Un tieši tajā, ka reālā būšana pāriet [pāri] pati sevi tajā, ka tā izpaužas, ir dvēseles pieredzējums. Un tas, ka šī pāriešana nav vārgulīga ilūzija, bet tās izvērsumam vajadzīgs viss tikumiskā pacēluma spēks, kas mīt cilvēkā, tieši pievēršanās galīgajam, nāvei un nekam, kas savij pašā dzīvi, atklājas, ka tā nav nekāda galīga ilūzija, par ko šē runa, runa nav par ko tādu, kas pamatots galīgas patvaļas sacietējumā. Tas, ka dzīve producē galīgas ilūzijas, nav pierādījums, ka tā pati nebūtu atkarīga no kaut kā tāda, kam nav reālas un galīgas iedabas un kas nodrošina kā patiesību, tā ilūziju. (Kas ir dzīve, tās patiesā būtība un iedaba – tas kopš Platona ir izvīzītais metafiziskais pamatjautājums.) Galīgās ilūzijas nepierāda, ka pamat„ilūzija” ir viena. Pasaules sirdī, kā var metaforiski izteikties, jāpastāv kaut kam tādām, kas, kaut arī dažādos veidos, nosaka kā realitāti, lietīgumu, tā arī patiesību, tā ka realitāte gan var dzemdināt patiesību, bet nekad nevar to pamatot un noteikt, savukārt patiesība caurauz realitāti, taču ne kā reāls „spēks”, kā laiciski kustinošais un noteicošais.

Kam pamazām sāk ataust šīs kopsakarības, tam aizsākas dzīves apvērsums. Viņa dzīve vairs nav pieķeršanās dzīvei, iluzionāra slēpšanās no nāves, jo viņš nāvē ir ieraudzījis realitātes tendenci uzniecīgumu un iznīkšanu. Taču viņā tāpēc nepavisam (kā tas ir orientālajās dvēseles aprūpēs un reliģijās) nemostas realitātes kā tādas atmešana un tiekšanās atkāpties no tās, mostas tikai [tiekšanās izveidot] distanci un vienlaikus atbildību attiecībā uz to. Viņa ieskats arī primāri nav vērst uz cilvēkdzīvi, tās ciešanām un sāpēm, šo bēdu ieleju un tās izcelsmi, nav jāaizsāk nekāda žēlsirdīga eitanāzija, kas atslābina dzīvi, gluži pretēji, rūpē par dvēseli maksimāli jākāpina

dzīves (dvēseles) kustība. Tāpēc tagad jāaplūko rūpe par dvēseli vēl neskatītā veidā, proti, tās attiecībās ar miesu un miesisko dzīvi. Miesiskais tiek skatīts tajā ziņā, ka tiek līdzizjusts un līdzpiederzēts satiksmē ar lietisko; kā lietiskais miesiskais parādās lietiskajam radniecisks un pievērsts, t. i., [tam, kas] tajā ir nenoteikts un neierobežots. Miesiskā nenoteiktība un neierobežotība saistībā ar dvēseli izpaužas pretrunīgajā tīksmes un netīksmes, noraidīšanas-atvairīšanas, no vienas puses, un iekārošanas-piesātināšanās, no otras puses, saistībā, iekārošanā bez mitas un tās tieksmē pēc kāpinājuma un paildzinājuma, kam nav robežu. Dzīves sabrukšanas tendence, tās pašiesaiste šajā vienmuļajā bezgalīgumā ir jo uzkrītošāka, jo intensīvāks ir tīksmes vilinājums un sāpju spiedīgums. Neba nu miesiskais vispār, bet miesiskā tīksmes un sāpju dzīve, tās pieķeršanās nepastarpinātai apmierināšanai, skatīta tās būtībā, ir pats sabrukums. No šīs pakļautības, no šīs pasivitātes, no šī nemitīgā vilinājuma un apdraudējuma var atsavināties tikai ar pašu miesisko dzīvi. Neatkarība no tā, un tā ir filosofiskās rūpes par dvēseli jēga, tātad atrodas virzībā uz „atbrīvošanos” no miesiskā un tāpēc arī virzībā uz nāvi. Tāpēc filosofs tiecas uz bezķermenisko dvēseli, kurai vairs nav jāvēršas pret šo iekšējo sabrukumu. Tā ir paradoksāla tiekšanās. Visai nepastarpinātībai, līdz ar to – lietu pasaulei, vajadzētu pazust; viņš jūt to zvārojamies stingrajos pamatos. Tāpēc arī noskaņojums cietumā sodīšanas dienā ir tik svinīgi divnozīmīgs; tas vairs nav tīrais prieks par filosofisko sarunu, vairs nesaista pat šis tīrais prieks, viss klātesošais un tagadīgais atkāpjas tālē, domājot par šo vienreizējo promiešanu, tomēr, neraugoties uz visu, sāpēs ir neaptverama prieka dzirksts. Vēršanās pret miesisko, griba pēc bezķermeniskā nav nekāds metafizisks safantazējums, tai ir pārdzīvojams pamats, kas kā tāds nav apšaubāms un apstrīdams. Tas ir brīvības – brīvība no reālā, no pasaulīgā vispār – pamatnoskaņojums, noskaņojums, kas ir nevis Nekas, bet būšanas noskaņojums un uz robežas ar reālo ir gan „pozitīvs”, gan „negatīvs”.

Īstais „nemirstības pierādījums” ir saistīts ar šo dvēseles uz-robežas-būšanu, ar dvēseles saistību ar ne-reālo, kas tāpēc gan nav nekāds neesošais, tas ir vienmēresošais, nepārejošais, mūs no pamatiem jau pirms dzimšanas noteicošais. Ja būšanas jomā pastāv šis pamatojošais komponents, kam ir būtiskas attiecības ar dvēseli, tad tas nosaka pašas dvēseles būtību un caurauž to, un to var izklāstīt arī kā tās nemirstību. Tas, ka šis būšanas nepārejošais



bruņojums ir nesaraujami saistīts ar labo, jo patiesais bez labā nemaz nav iespējams, jo patiesais ir tas, kas izpaužas un nemaz nevar neizpausties, lai nebūtu kādam jēga, lai nebūtu viņam labs vai nelabs, ir tikai turpmākais tā paša ieskata izvērsums. Tiesa, drīz gan tad nokļūst pie tā, lai masīvi izklāstītu nemirstību un tās sekas: nemirstīgais un dzīvais ir vienmēr kustinošais, vienmēr kustinošā mitekļis ir debesis, *ūranos*, dvēsele, paškustinošais, vienlaikus ir visu kustinošais un labais, kas ir tās labums, tāpēc vienlaikus arī visas būšanas, kā mūžīgā, tā reālā, labais, bet priekšplānā esošās apkaimes kauzalitāte tiek pilnīgi noraidīta un atcelta par labu pamatkauzalitātei. Un tad, protams, arī jautājumam par dvēseles likteni pirms piedzimšanas un nāves jāklūst daudz spiedīgākam nekā jebkad agrāk. Dvēsele, tās izcelsme no gluži vai dievišķa, katrā ziņā debesu avota, tās atgriešanās tajā, cilvēciskā un dievišķā mijiedarbe – var teikt, ka uzmācas [jautājums par] dievišķā iemiesošanu.

Tāču svarīgākais laikam ir kas cits. Visos iepriekšējos, mitoloģiskajos priekšstatos par (cilvēka, cilvēk„dvēseles”) dzīvi pirms un pēc nāves šī dzīve pirms un pēc īstenībā bija būšana citam, dvēsele pastāvēja tikai satiksmē ar citiem, ejošā veidolā, bet ejošais pastāv savstarpējā apmaiņā un pieredzējumos. Rūpes par dvēseli formā pirmo reizi dvēseles būšana sev un sevī pašā ir kļuvusi izteikta: tās kustība augšup vai ieiešana sevī, tās iekšējā saruna, tās mēģinājums kļūt vienai, tās attiecības ar šķietamo un patieso būšanu, izsako-ties īsāk, dvēsele iegūst īstu, būtīgu pašdzīvi kā iekšējo dzīvi, tā iegūst iekšējo, un cilvēks šādi kļūst iekšējs. „Nemirstība” ir ieguvusi saturu, tā nepavisam nav vairs iluzors ierastās dzīves turpinājums citā, fantastiskā apvidū un vēlamī ārējā veidā. Tā ir nokļuvusi stingri pamatotās attiecībās ar būtisko dvēseles kustību un šādi – ar labo un ļauno, atlīdzinājumu un sodu būtiskā nozīmē, ar būšanas iegūšanu un izmisumu par būšanas zaudējumu, iekšējā norise ir guvusi konturētu veidolu un vēsturi, skaidrību par to, no kurienes un kurp tā dodas, kas ir tās soļi un pārmaiņas. Šādi dvēsele ir ne tikai ieguvusi – iedomātu vai īstu – pašizziņu, bet arī sasniegusi iepriekš nenojastu iekšējās dzīves bagātību: visu no iekšējās cilvēka pašnoteiksmes būt vai nebūt, [noteiksmi] uz šķietamo būšanu, uz labo un ļauno, proti, visu no pašizpratnes kā brīvības, kā paškustinošas būtnes. Cilvēka būšana ceļā ir sasniegusi savu, savu *sēmata*, un šajā saistībā arī ar tādiem ejošā pārdzīvojumu apzīmējumiem kā bauda un sāpe, uztvere, domāšana, atcerēšanās, tādiem stāvokļiem kā sapnis un nomods, tādām funkcijām kā iekāre, mīlestība, dusmas un drosme, ieskatu

ar tā sagatavotajiem orgāniem, logosu, sasniegusi pavisam jaunu nozīmi un dzīles, gluži tāpat kā spriedzi starp dvēseles līmeņiem un funkcijām un to harmonizēšanas iespējām. – Nav nekāds brīnums, ka no tā brīža uz ilgiem laikiem jebkura kustība tika būtiski saistīta ar dvēseli un ka kustības būtība tika skaidrota kā kustība „augšup”.

## XII

Dēmokrita, Platona un Aristoteļa darbos ir izstrādāts polisas mantojums vēsturiskajiem pēctečiem, kas ļauj veidot garīgu vienotību, kura tomēr saista vislielāko apjomu sabiedriskos pārveidojumus. Radītas domāšanas formas un iespējas, kas ļauj domāt jaunās realitātes, izvirzīt tā tikumiskā ieskata jautājumus un šādā veidā iedibināt dzīves vienotību, kurai būtu šī ieskata, šajā rūpē par savu būšanu dzīvojošās dvēseles stils. Jo grieķu sākotnējā refleksija par cilvēka atrašanos labā un ļaunā laukā, lai tiktu skaidrībā par viņa dzīves iespējām, vairs neļāva stāvēt tukšām rokām ar pirmteiku par izziņas pirmgrieķu. Grieķu priekšsteigumā [*Vorsprung*] runa ir par dažiem milzīgiem refleksijas soļiem. Aiz pašsaprotamās grieķu pasaules uzradās būšanas universs. Un uz šīs sākotnēji pašsaprotamā, tiešām visapbrīnojamākā, uzrašanās [pamata] tika skaidrots vecais cilvēkmīts un [tas] guva jaunu jēgu, ceļa jēgu. Ceļš uz būšanu gan iesākumā izpaužas kā lēcieni [*Sprung*], taču tam bija pamata sasniegšanas jēga. Šādi aizsākās cīņa par pamatu un pamatošanas ceļš universa veselumā; šādi rādījās būšana, mūžīgais, netapušais un nepārejošais, un pamattieksme ir atklāt un nodrošināt cilvēkbūtnes būtīgo attieksmi pret to [visu]. Šādi cilvēks būtiskā nozīmē kļūst par dvēseli jaunā nozīmē: par „nemirstīgu” dvēseli, kura atrodas būšanas attiecībās ar nezūdošo. Sākotnējais jautājums par cilvēku labā un ļaunā laukā pārtop rūpē par dvēseli. Šī rūpe drīz gūst divus veidolus: par dvēseli rūpējas, lai izziņā varētu uzkavēties pie veseluma (Dēmokrits), vai tiecas izzināt, vaicāt un pētīt, lai dvēselei nodrošinātu visaugstāko vai vismaz augstāku būšanu (Sokrats un Platons). Tiecoties pēc pirmā mērķa, rodas uzmetums filosofijai kā universālai zinātnei; otrajā gadījumā, nenoliedzot šo mērķi, bet to integrējot, tiek iezīmēta iekšēja dzīve, [tiek veidots] uzmetums dvēselei šā vārda īstajā nozīmē ar tās pacēlumu un sabrukumu, ar tās paškustību (ne tikai saistībā ar tās „psiholoģiskajām funkcijām”, bet arī ar pirmo [formu]), vaicājumu ne tikai

par tās pasaulīgo, bet arī mūžīgo likteni, un vēl veidojot uzmetumu jaunai cilvēku kopībai, *aretē* un pirmām kārtām jau taisnajo kopībai.

### Igora Šuvajeva tulkojums no vācu valodas

Rokraksta „Eiropa un pēc-Eiropa” pirmās versijas publikācija:

Patočka J. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart, 1988, S. 207–287.

Tulkojums čehu valodā: Patočka J. *Péče o duši* II. Praha, 1999, Str. 80–148. Čehu tulkojumā tiek pievienoti apakšvirsraksti, vācu izdevumā iekļauts tikai iedalījums 12 sadaļās. Tulkojums veikts no Ivana Hvatika sagatavotā tiposkripta. Patočkas tekstā nav apakšvirsrakstu un iedalījuma. Patočkas manuskripta noslēgumā ir sadaļa, kas izcelta ar atzīmi – „*Imperium*”. Šī sadaļa nav tulkota.

- 1 Piezīme: „un dvēsele!”
- 2 Piezīme: „uzmanīgāk!”
- 3 Piezīme: „drīzāk vēlamies, nevis redzam”.
- 4 Piezīme: „Vai inteliģence tiešām var sasniegt sevi kā sociāla slāņa vienotības apziņu? Kur ir sociālais spēks, ko tā atgūst no savas atsvešinātības?”
- 5 Diels, B 6, *Sext.* VII 137: *gignōskein te chrē* (..) *anthrōpon tōide tōi kanoni, hoti eteēs apēlakatai*, cf. B7, B8, B9, B10.



Vāclavs Havelš

## Bezvarīgo vara

Hrādečka, 1978. gada oktobris

Jana Patočkaš piemiņai

### I

Pa Austrumeiropu klīst rēgs, kuru Rietumos dēvē par „disidentismu”.

Šis rēgs nav nokritis no gaisa. Tas ir tās sistēmas, pa kuru tas klīst, mūsdienu vēsturiskās fāzes dabiska izpausme un neizbēgamas sekas. Jo to ir laidusi pasaulē situācija, kad, no vienas puses, šī sistēma jau sen vairs nav un tūkstoš iemeslu dēļ nevar būt balstīta uz tīru un brutālu varas patvaļu, kura izslēdz jebkādu nekonformisku izpausmi, bet, no otras puses, kad tā jau ir tik lielā mērā politiski statiska, ka gandrīz vai nepieļauj, lai šādu izpausmi uz laiku laikiem izmantotu sistēmas oficiālo struktūru vidē.

Kas īsti ir šie tā dēvētie „disidenti”? No kā izaug viņu nostāja un kāda tai ir jēga? Kur ir šo „neatkarīgo iniciatīvu” jēga, kurās „disidenti” apvienojas, un kādas ir šo iniciatīvu reālās izredzes? Vai saistībā ar viņu darbību ir vietā lietot jēdzienu „opozīcija”? Ja jā, tad kas – šīs sistēmas ietvaros – īsti ir šī „opozīcija”, kā tā darbojas, kāda loma sabiedrībā tai piemīt, uz ko tā cer un uz ko var cerēt? Vai „disidentu” – kā cilvēku, kuri ir ārpus visām varas struktūrām un atrodas tādu kā „apakšpilsoņu” stāvoklī, – spēkos ir kaut kā ietekmēt sabiedrību un sabiedrisko sistēmu? Vai viņi vispār var kaut ko mainīt?

Domāju, ka apceri par šiem jautājumiem – kā apceri par „bezvarīgo” iespējām – nevar pietiekami labi iesākt citādi kā ar apceri par *varas raksturu* apstākļos, kuros šie „bezvarīgie” darbojas.

## II

Mūsu sistēmu visbiežāk mēdz raksturot kā *diktatūru*, proti, politiskās birokrātijas diktatūru pār nonivelēto sabiedrību.

Baidos, ka jau pats šis apzīmējums – lai arī citādi visnotaļ saprotams – varas faktisko raksturu šajā sistēmā drīzāk aptumšo nekā izgaismo.

Proti, kas mums nāk prātā, domājot par šo jēdzienu?

Es teiktu, ka mūsu zemapziņā tas tradicionāli saistīts ar priekšstatu par samērā mazu personu grupu, kura kādā zemē varmācīgi sagrābj valdīšanu pār sabiedrības vairākumu; kura savu varu atklāti balsta uz tiešajiem, tās rīcībā esošajiem varas instrumentiem un kuru var samērā viegli sociāli atdalīt no pārvaldītā vairākuma. Šajā „tradicionālajā” jeb „klasiskajā” priekšstatā par diktatūru visai eksistenciāli iederas priekšnoteikums par tās pagaidu stāvokli, vēsturisko efemerismu un neiesakņotību; tās eksistence mums šķiet cieši saistīta ar to personu dzīvi, kuras to ieviesušas; tā mēdz būt drīzāk lokāla apjoma un nozīmes lieta, un, lai arī šāda diktatūra leģitimizējas ar to vai citu ideoloģiju, savu varu tā tomēr atvasina galvenokārt no savu policistu un karavīru skaita un apbruņojuma. Turklāt ar savām galvenajām briesmām tā saprot iespēju, ka uzradīsies kāds, kurš šādā ziņā būs aprikots labāk un valdošo grupu nogāzīs.

Domāju, ka jau visnotaļ virspusīgam skatījumam jāpasaka priekšā, ka sistēmai, kurā mēs dzīvojam, ar šādu „klasisko” diktatūru ir pavisam maz kopīga:

1) Tā nav lokāli ierobežota, bet valda visā milzīgajā varas blokā, kuru pārvalda viena no divām mūsdienu superlielvarām. Un kaut arī tai dabiski piemīt savas daudzveidīgās laikmeta un vietējās īpatnības, to apjomu būtiski ierobežo ietvars, kas to apvieno visā varas bloka izplatībā: tā ir visur ne vien uz vieniem un tiem pašiem principiem un tādā pašā veidā strukturēta (t.i., veidā, ko attīstījusi valdošā superlielvara), bet visās zemēs tā ir piedevām caurcaurēm cauraugusi ar lielvaras centra manipulatīvo instrumentu tīklu un totāli pakļauta tā interesēm. Šis apstāklis – superlielvaru nuklēārā līdzsvara „pata” pasaulē – salīdzinājumā ar „klasiskajām” diktatūrām piešķir tām nebijušu ārējo stabilitāti: daudzas lokālās krīzes, kuras izolētā valstī novestu pie sistēmas maiņas, šeit var tikt risinātas ar pārējās bloka daļas varas iejaukšanos.

2) Ja „klasiskajām” diktatūrām piederas to vēsturiskā neiesakņotība – daudzkārt tās šķiet esam tādi kā vēstures izlēcieni, sociālo procesu vai cilvēcisku un pūļa noslieksmju nejauši rezultāti, – tad par mūsu sistēmu kaut ko tādu apgalvot nebūt nevar: lai gan tā jau sen visā savā attīstībā atsvešinājusies no visām sākotnējām sabiedriskajām kustībām, no kuru sociālās un idejiskās platformas ir izaugusi, tik un tā šo kustību autentiskums (es ar to domāju 19. gadsimta strādnieku un sociālistiskās kustības) sniedz tai neapstrīdamu vēsturisku sakņojumu; tas ir noteikts, stingrs pamats, uz ko tā varēja atbalstīties, līdz tās attīstība pakāpeniski konstituējās tanī gluži jaunajā sociālajā un politiskajā mūsdienu realitātē, kura jau ir stingri izaugusi pasaules un modernā laika struktūrā. Ar šo vēsturisko sakņojumu saistīta arī laba izpratne par laikmeta sociālajām pretrunām, no kurienes sākotnējā kustība izrietēja; turklāt nav būtiski, ka jau šās „labās izpratnes” pašā kodolā bija ģenētiski klātesoša noslieksme uz to milzīgo piesavināšanos, ko nesa tālākā attīstība; starp citu, arī šis elements organiski izauga no laikmeta klimata un arī tam piemita kas līdzīgs savam „sakņojumam”.

3) Līdzīgs sākotnējās „labās izpratnes” mantojums ir kāda īpatnība, ar kuru mūsu sistēma atšķiras no dažādām citām modernām diktatūrām: tās rīcībā ir neatbilstīgi sabiezināta, loģiski strukturēta, vispārīgi saprotama un pēc savas būtības ļoti elastīga ideoloģija, kura savā kompleksumā un noslēgtībā iegūst jau pat tādu kā sekularizētas reliģijas raksturu: tā piedāvā cilvēkam gatavu atbildi uz jebkuru jautājumu, tikai daļēji to nevar pieņemt visai labi un tās pieņemšana iejaucas dziļi cilvēciskajā eksistencē. Metafiziskās un eksistenciālās drošības krīzes laikmetā, cilvēcisko sakņu izraušanas, atsvešināšanās un pasaules jēgas zaudēšanas laikmetā šai ideoloģijai nepieciešami jāpiemīt īpašai hipnotiskai pievilcībai: tā piedāvā kļīstošam cilvēkam viegli pieejamas „mājas”: pietiek to pieņemt, un tūlīt viss ir atkal skaidrs, dzīve iegūst jēgu un no tās horizonta nozūd noslēpumi, jautājumi, nemiers un vientulība. Tomēr par šīm lētajām „mājām” cilvēks maksā dārgi: ar atteikšanos pašam no sava saprāta, sirdsapziņas un atbildības: jo pārņemtās ideoloģijas integrāla sastāvdaļa ir saprāta un sirdsapziņas deļģēšana augstākstāvošo rokās, proti, varas centra un patiesības centra identifikācijas princips (mūsu gadījumā runa ir par nepastarpinātu saikni ar bizantisko cēzarpapismu, kurā visaugstākā laicīgā instance ir arī visaugstākā garīgā instance). Taisnība, ka, par spīti tam visam, šai ideoloģijai – vismaz

mūsu bloka teritorijā – vairs nav pārāk lielas ietekmes uz cilvēku (varbūt, izņemot Krieviju, kur vēl joprojām laikam pārsvaru ņem dzimtbūtnieciska apziņa ar tās akli liktenīgo cieņu pret muižniecību un ar automātisku identificēšanos ar visu, ko muižniecība apgalvo, kombinētu ar lielvalstisku patriotismu, kuram impērijas intereses tradicionāli ir augstākas nekā cilvēka intereses). Taču tas nav svarīgi, jo lomu, kura mūsu sistēmā ir ideoloģijai (par to būs runa), tieši šī ideoloģija – tieši tāpēc, ka tā ir tāda, kāda ir – pilda neparasti labi.

4) Tradicionālajos priekšstatos par diktatūru – ja runa ir par savu varas tehniku – nepieciešami ietilpst zināms improvizācijas elements; varas mehānismi pārsvarā nav pārāk nofiksēti; te ir daudz telpas nejaušai un neregulētai patvaļai; šeit vēl parādās sociāli-mentāli un faktiski nosacījumi dažām pretvaras formām; īsi sakot, te ir daudz virspusēju šuvju, kuras var pārplīst agrāk nekā visa varas struktūra paspēj nostabilizēties. Mūsu sistēmas sešdesmit gadus ilgā attīstība PSRS un tās aptuveni trīsdesmit gadus ilgā attīstība Austrumeiropas zemēs (kas turklāt balstās uz dažiem jau sen gataviem krievu patvaldības strukturālajiem modeļiem) – ja runa ir par varas „fizisko” pusi – gluži otrādi, izveidojusi tik perfektus un nostrādātus visas sabiedrības tiešās un netiešās manipulācijas mehānismus, ka tā kā varas „fiziskais” pamats mūsdienās nozīmē jau radikāli jaunu kvalitāti. Tās efektivitāti turklāt – neaizmirstam – vēl nozīmīgi pastiprina valsts īpašumtiesības un centralizēta, direktīva visu ražošanas līdzekļu vadība, kas varas struktūrai sniedz nebijušas un nekontrolējamas iespējas investēt sevī pašā (piemēram, birokrātijas un policijas jomā) un atvieglo tai – kā vienīgajam darba devējam – eksistenciālu manipulēšanu ar visiem pilsoņiem.

5) Ja „klasiskai” diktatūrai mēdz būt raksturīga revolucionāras trauksmes, heroisma, uzpurēšanās un jūsmīgas varmācības atmosfēra visās jomās, tad no dzīves padomju blokā pēdējās šādas atmosfēras paliekas ir izplēnējušas. Proti, šis bloks jau sen neveido kaut kādu anklāvu, kas izolēts no pārējās, civilizācijas ziņā augsti attīstītās pasaules un ir imūns pret procesiem, kuriem iet cauri; gluži otrādi, ir tās integrāla sastāvdaļa, kura līdzdzīvo un līdzveido tās globālo likteni. Konkrēti tas nozīmē, ka mūsu sabiedrībā nenovēršami izlauž ceļu (un ilglaicīgā līdzāspastāvēšana ar Rietumu pasauli šo attīstību tikai pasteidzina) būtībā viena un tā pati dzīves vērtību hierarhija kā attīstītajās Rietumu zemēs jeb *de facto* te ir runa par citu patērētāju un industriālās



sabiedrības veidolu ar visām sociālajām un garīgajām konsekvencēm, kuras tā nes sev līdzi. Neņemot vērā šo dimensiju, nevar labi izprast arī varas raksturu mūsu sistēmā.

Mūsu sistēmas dziļā atšķirība – varas rakstura ziņā – no tā, ko mēs tradicionāli iztēlojamies ar jēdzienu diktatūra, atšķirība, kas redzama, kā ceru, arī no visnotaļ ārišķīga salīdzinājuma, provocē mani uz to, lai es tai izvēlētos – tīri šo apceru vajadzībām – kādu īpašu apzīmējumu. Ja turpmāk es to saukšu par *posttotalitāru* sistēmu, tad, protams, ar pilnu apziņu, ka runa laikam nav par visizsmēļošāko jēdzienu; taču labāks man nenāk prātā. Turklāt ar šo „post-” es nevēlos teikt, ka runa būtu par sistēmu, kura jau vairs nav totalitāra; gluži otrādi – es gribu teikt, ka tā ir būtiski *citādi* totalitāra nekā totalitārās „klasiskās” diktatūras, ar kurām mūsu zemapziņā totalitārisma jēdziens ir parasti cieši saistīts.

Apstākļi, par kuriem es runāju, tomēr veido tikai pašas posttotalitārās sistēmas varas uzbūvi nosakošo faktoru apvidu un tādu kā izpausmju ietvaru. Tagad mēģināšu norādīt uz dažām šīs uzbūves pusēm.

### III

Dārzeņu veikala vadītājs skatlogā starp sīpoliem un burkāniem ievietojis lozungu „Visu zemju proletārieši, savienojieties!”

Kāpēc viņš to izdarīja? Ko viņš tādējādi gribēja pavēstīt pasaulei? Vai viņš patiešām iededzies par visu zemju proletāriešu savienošanās ideju? Vai viņa degsme iet tik tālu, ka viņš jūt nepārvaramu vajadzību iepazīstināt sabiedrību ar savu ideālu? Vai viņš patiešām kādreiz kaut brīdi prātojis par to, kā tādai savienošanai vajadzētu noritēt un ko tā nozīmētu? Domāju, ka dārzeņu pārdevēju lielākā vairumā gadījumā var pamatoti pieļaut, ka par lozungu tekstu savos skatlogos viņi visumā neprāto, nemaz jau nerunājot par sava skatījuma uz pasauli paušanu.

Šo lozungu mūsu dārzeņu pārdevējam atveduši no uzņēmuma kopā ar sīpoliem un burkāniem, un viņš to ievietojis skatlogā vienkārši tāpēc, ka tas jau gadiem ilgi tā darīts, ka tā dara visi, ka tam tā jābūt. Ja viņš to neizdarītu, tad viņam varētu būt sarežģījumi; viņam varētu pārnest, ka viņam nav „rotājuma”; kāds varētu viņu pat apvainot, ka nav lojāls. Viņš izdarījis to tāpēc, ka tas pieder pie lietas, ja cilvēks grib sevi dzīvē apliecināt; ka tas ir viens no

tūkstoš „sīkumiem”, kuri nodrošina viņam relatīvi mierīgu dzīvi „saskaņā ar sabiedrību”.

Kā redzams, izliktā lozunga semantiskais saturs dārzeņu pārdevējam ir vienaldzīgs un, ja viņš savu lozungu liek skatlogā, tad neliek tur tāpēc, ka personīgi ilgotos ar tā ideju iepazīstināt sabiedrību.

Taču tas nenozīmē, ka viņa rīcībai nav nekāda motīva un jēgas un ka ar savu lozungu viņš nevienam neko nevēsta. Šim lozungam ir *zīmes* funkcija un kā tāds tas satur lai arī slēptu, tomēr gluži noteiktu vēstījumu. Verbāli to būtu iespējams izsacīt šādi: es, dārzeņu pārdevējs XY, esmu šeit un zinu, kas man jādara; es uzvedos tā, kā no manis sagaida; uz mani var paļauties un man neko nevar pārnest; esmu paklausīgs un tāpēc man ir tiesības uz mierīgu dzīvi. Šim vēstījumam dabiski ir arī savs adresāts: tas ir tēmeļs „uz augšu”, uz dārzeņu pārdevēja priekšniecību, un vienlaikus tas ir vairogs, ar kuru dārzeņu pārdevējs aizsedzas pret varbūtējiem nodevējiem.

Ar savu faktisko nozīmi tātad lozungs sakņojas tieši dārzeņu pārdevēja cilvēciskajā eksistencē; tas atspoguļo viņa mūža interesi. Taču kāda ir šī interese?

Ievērosim: ja dārzeņu pārdevējam dotu rīkojumu, lai skatlogā ievieto lozungu „Es baidos un tāpēc esmu absolūti paklausīgs”, tad viņš pret tā semantisko saturu vis neizturētos tik vieglprātīgi, lai gan šāds saturs šoreiz pilnībā saskanētu ar lozunga slēpto nozīmi. Droši vien dārzeņu pārdevējs vilcinātos ievietot savā skatlogā šādu nedivdomīgu vēsti par savu pazemojumu, par to viņš justos neērti, viņam būtu kauns. Saprotams: viņš taču ir cilvēks, un no tā izriet cilvēka cieņas sajūta.

Lai šis sarežģījums tiktu pārvarēts, viņa lojalitātes apliecinājumam jābūt zīmes veidā, kas vismaz ar savu teksta virspusējo daļu norādītu uz kādiem nesavtīgās pārliecības augstākiem līmeņiem. Dārzeņu pārdevējam jānodod iespēja, lai viņš pateiktu: Galu galā – kāpēc gan visu zemju proletārieši nevarētu savienoties?

Tātad zīme palīdz noslēpt no cilvēka viņa paklausības „zemos” pamatus un tādējādi arī varas „zemos” pamatus. Tos noslēpj aiz kaut kā „augsta” fasādes.

Šis „augstais” ir *ideoloģija*.

Ideoloģija kā attiešanās pret pasauli šķietamais paņēmiens, kas piedāvā cilvēkam ilūziju, ka viņš ir identiska, cienīga un tikumīga personība,

un atvieglo viņam iespēju par tādu nebūt; kā kaut kā „virspersonīga” un nemērķtiecīga atdarinājums, kas ļauj apvest ap stūri savu sirdsapziņu un nomaskēt no pasaules un no sevis paša savu īsto stāvokli un savu nožēlojamo „*modus vivendi*”. Tā ir produktīva – taču vienlaikus arī it kā cieņpilna – leģitimēšanās „augšup”, „lejšup” un „uz malām” virzienā, cilvēku un Dieva virzienā. Tas ir plīvurs, ar kuru cilvēks var aizklāt savu „nodošanos esamībai”, savu kļūšanu ārišķīgam un savu adaptāciju dotajam stāvoklim. Tas ir *alibi*, kas izmantojams visiem: sākot no dārzeni pārdevēja, kurš bailes par vietas zaudēšanu var aizklāt ar savu šķietamo interesi par visu zemju proletāriešu savienošanos, līdz pat visaugstākajam funkcionāram, kurš savu interesi par noturēšanos pie varas var ietēpt vārdos par kalpošanu strādnieku šķirai.

Ideoloģijas izejas – šī „alibiskā” – funkcija tātad ir sniegt cilvēkam kā posttotalitārās sistēmas upurim un balstītājam ilūziju, ka viņš atrodas saskaņā ar cilvēcisko kārtību un universa kārtību.

Jo mazāks kādai diktatūrai ir darbības lauks un jo mazāk sabiedrība tajā civilizācijas ziņā ir stratificēta, jo diktatora griba var īstenoties nepastarpinātāk: proti, ar vairāk vai mazāk „kailas” disciplīnas palīdzību, tātad bez sarežģītās „attiešanās pret pasauli” un „pašpamatošanas”. Taču, jo sarežģītāki ir varas mehānismi, jo lielāku un stratificētāku kopienu tie ieskauj un jo ilgāk vēsturiski darbojas, jo vairāk indivīdu „no ārienes” tai jāiesaista sevī un jo lielāku nozīmi tās darbības telpā iegūst ideoloģiskais „alibi” kā zināms „tilts” starp varu un cilvēku, pa kuru vara pienāk klāt cilvēkam un cilvēks nonāk pie varas.

Jau tāpēc vien ideoloģijai posttotalitārā sistēmā ir tik nozīmīga loma: šis sarežģītais komponentu, pakāpju, pārnese sviru un netiešo manipulatīvo instrumentu agregāts, kas neko neatstāj nejaušības ziņā un daudzkārtīgi nodrošina varas integritāti, bez ideoloģijas – kā sava universālā „alibi” un kā katra sava posma „alibi” – ir vienkārši neiedomājams.

#### IV

Starp posttotalitārās sistēmas intencionalitāti un dzīves intencionalitāti rēgojas bezdibenis: pa to laiku, kamēr dzīve pēc savas būtības virzās uz plurālismu, daudzkrāsainību, uz neatkarīgu pašstrukturēšanos un pašorganizēšanos, vienkārši uz savas brīvības piepildījumu, posttotalitārā sistēma,

gluži otrādi, pieprasa monolitumu, vienveidību, disciplīnu: kamēr dzīve grib veidot jaunas un jaunas „nevarbūtīgas” struktūras, posttotalitārā sistēma, gluži otrādi, uzspiež tai „visvarbūtīgākos stāvokļus”. Šās sistēmas intencionalitāte atklāj, ka tās visstākā būtība ir orientācija uz sevi pašu; uz to, lai tā būtu aizvien pamatīgāk un absolūtāk „pati”, būtu tā, kas ir; un tātad aizvien paplašinātu savu darbības rādīus. Cilvēkam šī sistēma kalpo vien tiktāl, ciktāl tas nepieciešams, lai cilvēks kalpotu tai; jebko „papildus”, tātad jebko, ar ko cilvēks pārsniedz savu iepriekš norobežoto stāvokli, sistēma reflektē kā uzbrukumu sev pašai. Un tai taisnība: ikviena šāda transcendence to – kā principu – patiešām noliedz. Tātad var teikt, ka posttotalitāras sistēmas iekšējais mērķis, kā tas parasti pirmajā acu uzmetienā rādās, nav tikai varas saglabāšana valdošās grupas rokās; šis pašsaglabāšanās centiens kā sociālais fenomens ir pakļauts kaut kam „augstākam”: kaut kādai sistēmas aklai *paš-kustībai*. Tāpēc cilvēks – lai kāda viņam ir vieta varas hierarhijā – šai sistēmai nav kaut kas „par sevi”, bet tikai tas, kam ir jānes šī „paškustība” un kam tai jākalpo: tāpēc arī viņa varaskāre var neatslābstoši īstenoties tikai tiktāl, ciktāl tās virzība ir identiska ar „paškustību”.

Ideoloģija – kā šis „alibiskais” tilts starp sistēmu un cilvēku – aizsedz bezdibeni starp sistēmas intencionalitāti un dzīves intencionalitāti; tā izliekas, ka sistēmas prasības izriet no dzīves vajadzībām; tā ir kaut kāda „šķituma” pasaule, kas tiek uzdots par īstenību.

Ar savām prasībām posttotalitārā sistēma pieskaras cilvēkam gandrīz uz katra soļa. Protams, pieskaras viņam ar ideoloģijas cimdēm. Tāpēc dzīve tajā ir caurcaurēm cauraugusi ar izlikšanās un melu audiem: birokrātijas valdība tiek dēvēta par tautas valdību; strādnieku šķiras vārdā tiek paverdzināta strādnieku šķira; vispusīga cilvēka pazemošana tiek uzdots par viņa galīgo atbrīvošanu; izolēšanu no informācijas nodēvē par tās pieejamību; varas manipulācijas ar varas publisko kontroli un varas patvaļu – par tiesiskās kārtības ievērošanu, kultūras apspiešanu – par tās attīstību; impēriskās ietekmes paplašināšana tiek uzdots par atbalstu apspiestajiem; vārda nebrīvība – par augstāko brīvības veidu; vēlēšanu farss – par demokrātijas visaugstāko pakāpi; neatkarīgas domas aizliegums – par viszinātniskāko pasaules uzskatu; okupācija – par brālīgu palīdzību. Vara atrodas pati savu melu gūstā, tāpēc tai ir jāvilto. Vilto pagātni. Vilto tagadni un vilto nākotni. Vilto statistikas datus. Izliekas, ka tai nav visspēcīga un uz visu spējīga policejiskā aparāta.

Izliekas, ka respektē cilvēktiesības. Izliekas, ka nevienu nevajā. Izliekas, ka nebaidās. Izliekas, ka ne par ko neizliekas.

Cilvēkam nav jātic visām šīm mistifikācijām. Taču viņam jāuzvedas, itin kā tām ticētu, vai vismaz tās klusējot jāpiecieš, vai vismaz jāsadzīvo pa labam ar tiem, kuri ar tām operē.

Tomēr jau tāpēc cilvēkam *jādzīvo melos*.

Cilvēkam nav jāpieņem meli. Pietiek, ka viņš pieņēmis dzīvi tajos un ar tiem. Jo jau ar to vien viņš apstiprina sistēmu, piepilda to, taisa to, *pats ir tā*.

## V

Mēs redzējām, ka dārzenu tirgotāja lozunga patiesā nozīme nekādi nav saistīta ar to, ko saka lozunga teksts. Neraugoties uz to, šī patiesā nozīme ir gluži skaidra un vispār saprotama. Tas izriet no dotā koda vispārīgās atpazīstamības: dārzenu tirgotājs deklarēja savu lojalitāti – un nekas cits viņam neatlika, lai viņa paziņojumu pieņemtu – vienīgajā veidā, kuru sadzird sabiedriskā vara: proti, ka viņš pieņēmis iepriekš noteikto *rituālu*, ka pieņēmis „šķitumu” kā īstenību, ka piekritis dotajiem „spēles noteikumiem”. Tomēr, piekrītot tiem, viņš pats ir iestājies spēlē, kļuvis par tās spēlētāju, devis iespēju, lai spēli turpinātu spēlēt, lai tā vispār turpinātos, lai tā vienkārši būtu.

Ja sākotnēji ideoloģija ir „tilts” starp sistēmu un cilvēku „kā cilvēku”, tad brīdī, kad cilvēks uzieta uz šā tilta, viņš vienlaikus kļuva par tiltu starp sistēmu un cilvēku *kā tās sastāvdaļu*. Tātad, ja ideoloģija sākotnēji – ar savu darbošanos „uz āru” – palīdz konstituēt varu kā tās psiholoģiskais „alibi”, tad no brīža, kad tā ir pieņemta, tā vienlaikus konstituējas arī „uz iekšu” kā tās tiešā sastāvdaļa: tā sāk darboties kā *iekšvaras rituālās komunikācijas galvenais instruments*.

Visa varas struktūra, par kuras „fizisko” saskaldītību jau bija runa, vis nevarētu pastāvēt, ja šeit nebūtu noteiktas „metafiziskas” kārtības, kas visus tās posmus sasienu kopā, savieno un pakļauj vienotam „pašierādīšanas” paņēmienam; kurš dod tās ritējumam „spēles noteikumus”, proti, nosaka regulējumus, limitus un likumsakarības. Tā ir pamata un visai varas struktūrai kopīga un to integrējoša komunikācijas sistēma, kas ļauj tai veikt iekšējo saprašanos un informācijas un instrukciju pārnesi; tā ir tāda kā „satiksmes

priekšrakstu” un „orientējošo plākšņu” kopa, kas nodrošina tās ritējumam veidolu un ietvaru. Šī „meta-fiziskā” kārtība ir totalitārās varas struktūras iekšējās kohēzijas garantija; tā ir tās „tepe”, sasaiknes princips, tās disciplīnas instruments; bez šīs tepes tai – kā totalitārai struktūrai – vajadzētu iet bojā; tā sadalītos savu atsevišķo atomu vižņos, kuri ietiecas cits citā ar savām neregulētajām partikulārajām interesēm un tendencēm; visai totalitārajai varas piramīdai – ja tai atņemta tās tepe – vajadzētu, tā teikt, „sabrūkt pašai sevī” tādā kā masas kolapsā.

Beigu beigās ideoloģija kā īstenības interpretācija caur varu ir vienmēr pakļauta varas interesēm; tāpēc tai ir eksistenciāla tendence emancipēties no īstenības, veidot „šķituma” pasauli, ritualizēties. Tur, kur pastāv publiska sacensība par varu, un tātad arī publiska varas kontrole, dabiski eksistē arī publiskā kontrole pār to, ar ko vara ideoloģiski leģitimējas. Šādos apstākļos tā allaž rada noteiktas korekcijas, kas neļauj ideoloģijai pilnībā emancipēties no īstenības. Taču totalitārisma apstākļos šīs korekcijas izzūd, un tādējādi nekas nestāv ceļā tam, lai ideoloģija aizvien vairāk attālinātos no īstenības un pakāpeniski pārvērstos par to, kas tā ir posttotalitārā sistēmā: „šķituma” pasaulē, vien rituālā, formalizētā valodā, kurai atņemts semantiskais kontakts ar īstenību un kura pārvērtusies rituālu zīmju sistēmā, kas īstenību aizstāj ar pseidoīstenību.

Zināms, ideoloģija vienlaikus kļūst, kā mēs redzējam, par arvien svarīgāku varas komponentu un balstu – kā tās „alibiskā” leģitimizēšana un kā tās iekšējais sasaistes princips. Pieaugot šai nozīmei un emancipācijai virtoties prom no īstenības, ideoloģija iegūst īpatnēju reālu spēku, pati kļūst par īstenību, kaut arī par *sava veida īstenību*, kurai noteiktos līmeņos (un vispirms jau varas „iekšienē”) galu galā ir lielāks svars nekā īstenībai kā tādai: arvien vairāk ir atkarīgs no rituāla bravūras, nevis no reālās īstenības, kas aiz tā slēpjas; parādību nozīme neizriet no pašām parādībām, bet gan no to jēdzieniskās ierindošanas ideoloģiskajā kontekstā; īstenība neiedarbojas uz tēzēm, bet tēzes iedarbojas uz īstenību. Tādējādi pēcāk vara vairāk attiecas uz ideoloģiju nekā uz īstenību; no tēzēm tā pasmeļas savu spēku; no tēzēm tā ir pilnībā atkarīga.

Tas, saprotams, neizbēgami noved pie tā, ka tēze, respektīvi, ideoloģija, beigās pārstāj – paradoksāli – kalpot varai, bet vara sāk kalpot tai; ideoloģija it kā varmācīgi „atsavinātu varu”; itin kā pati kļūtu par diktatoru. Tad

nu šķiet, ka pati tēze, pats rituāls, pati ideoloģija lemj par cilvēkiem, tātad nevis cilvēki par to.

Ja ideoloģija ir varas iekšējās konsistences galvenā garantija, tad tā vienlaikus kļūst arī par aizvien nozīmīgu tās *kontinuitātes* garantiju: kamēr „klasiskajā” diktatūrā pārmantojamība allaž ir nedaudz problemātiska lieta – varbūtējiem kandidātiem īstenībā nav nekā, ar ko saprotami leģitimizēties, un tie ir vienmēr no jauna atkarīgi no „kailas” konfrontācijas ar varu –, posttotalitārā sistēmā vara tiek pārnesta no personas uz personu, no garnitūras uz garnitūru un no paaudzes uz paaudzi būtiski gludākā veidā: jo sekotāju atlasē piedalās jaunais „king-maker”: rituālā leģitimizācija; spēja atbalstīties pret rituālu, piepildīt to, izmantot, ļauties, lai tas, tā teikt, „nes uz augšu”. Saprotams: arī posttotalitārā sistēmā eksistē cīņa par varu, vairumā gadījumu pat daudz brutālāka nekā atvērtā sabiedrībā (jo tā nav publiska cīņa, kuru regulētu demokrātiskie noteikumi un kura būtu pakļauta publiskai kontrolei, bet gan slēpta, aizkulišu cīņa: ar grūtībām var atcerēties gadījumu, kad kādā valdošā komunistiskā partijā mainītos vadošais sekretārs un drošības dienesti nebūtu vismaz gatavības stāvoklī). Taču šī cīņa nekad nevar – atšķirībā no apstākļiem „klasiskā” diktatūrā – apdraudēt pašu sistēmas būtību un tās kontinuitāti. Labi, ja tā izraisa varas struktūras satricinājumu, taču žigli vien atjēdzas – tieši tāpēc, ka tās pamata saistviela, ideoloģija, paliek niebojāta: lai kurš arī nomainītu kuru, tas vienmēr ir iespējams tikai uz kopīgā rituāla fona un ietvaros: tas nekad nevar notikt, to noliedzot.

Tomēr šis „rituāla diktāts” noved pie tā, ka vara skaidri saskatāmi *kļūst anonīmāka*; cilvēks gandrīz izšķīst rituālā, ļaujot, lai tas viņu aiznes, un daudzreiz šķiet, itin kā tas būtu pats rituāls, kas cilvēkus no pustumsas iznes varas gaismā: vai tad posttotalitārai sistēmai nav raksturīgi, ka visos varas hierarhijas līmeņos individualitātes arvien vairāk izspiež cilvēki bez sejas, lelles, uniformēti rituāla un varas rutīnas kalpi?

Šādi atciltvēciskotas un anonimizētas varas pašdarbīga kustība ir viena no šīs sistēmas pamata „paškustības” dimensijām; itin kā „paškustības” diktāts pats izvēlētos varas struktūrām cilvēkus bez individuālas gribas; itin kā šis „frāzes diktāts” pats aicinātu pie varas „frāžainus cilvēkus” kā labāko garantiju posttotalitārās sistēmas „paškustībai”.

Rietumu „sovetologi” bieži pārvērtē indivīdu lomu posttotalitārā sistēmā un nepamana, ka vadošās personības – par spīti ārkārtīgajai varai, kuru

tiem sniedz varas centralizētā struktūra, – daudzkārt nav nekas vairāk par sistēmas likumību aklu funkciju, to likumību, kuras viņi piedevām pat paši nereflektē un nevar reflektēt. Starp citu, pieredze taču mūs pietiekami pamāca, cik spēcīgāka par indivīda gribu izrādās ir sistēmas „paškustība”; ja kādam indivīdam arī piemīt individuāla griba, tad viņam tā ilgi jāslēpj aiz rituāli anonīmās maskas, lai viņam vispār būtu kādas izredzes varas hierarhijā, un kad viņš šinī hierarhijā gūst panākumus un mēģina savu gribu likt lietā, tad agrāk vai vēlāk „paškustība” ar savu milzīgo inerces spēku viņu pārspēj, un viņš vai nu tiek no sistēmas izstumts kā svešķermenis, vai arī pakāpeniski tiek piespiests atteikties no savas individualitātes, atkal saplūst ar „paškustību” un kļūst par tās pakalpiņu, kas gandrīz nav atšķirams no tiem, kuri bijuši pirms viņa, un arī no tiem, kuri nāks pēc viņa. (Atcerēsimies, piemēram, Husāka<sup>1</sup> vai Gomulkas<sup>2</sup> attīstību.) Nepieciešamība nepārtraukti aizsegties un iecentrēties uz rituālu beidzas ar to, ka bieži arī apgaismotākie varas struktūrām piederīgie ir, tā teikt, „pakļāvušies ideoloģijai”: viņi nekad nespēj ieskatīties līdz „kailās” patiesības pašai apakšai un vienmēr to aizstāj – kaut arī varbūt pēdējā brīdī – ar ideoloģisko pseidoīstenību. (Viens no cēloņiem, kāpēc Dubčeka<sup>3</sup> vadība 1968. gadā nespēja būt situācijas augstumos, manuprāt, bija tieši tas, ka robežsituācijās un „pēdējos jautājumos” tā nekad pilnībā nespēja izrauties no „šķituma” pasaules.)

Tātad var sacīt, ka ideoloģija – kā varas iekšējās komunikācijas instruments, kas nodrošina varas struktūrai iekšējo kohēziju, – posttotalitārā sistēmā ir kas tāds, kas *sniedzas pāri varas „fiziskajai”* robežai, kas to līdz nozīmīgai pakāpei pakļauj un kas tādējādi nodrošina arī tās kontinuitāti.

Tā ir viens no šās sistēmas ārējās stabilitātes pilāriem.

Taču šis pilārs stāv uz ļodzīgiem pamatiem: proti, uz meliem. Tāpēc tas attaisnojas vien tiktāl, ciktāl cilvēks ir ar mieru dzīvot melos.

## VI

Kāpēc īsti mūsu dāržeņu pārdevējam vajadzēja savu lojalitātes apliecinājumu izlikt pat skatlogā? Vai tad viņš savu padevīgumu nebija jau pietiekami pierādījis ar dažādiem iekšējiem vai pa pusei publiskiem paņēmieniem? Arodbiedrības sapulcēs taču viņš allaž bija balsojis tā kā vajadzēja balsot; dažādās sacensībās bija iesaistījies; vēlēšanās bija apzinīgi piedalījies; un



pat „antihartu”<sup>4</sup> parakstījis. Kāpēc viņam jāsludina deklarācijas vēl publiski? Cilvēki, kuri iet garām viņa skatlogam, taču noteikti neapstājas tāpēc, lai izlasītu, ka – dārzeņu pārdevēja skatījumā – visu zemju proletāriešiem vajadzētu savienoties. Šo lozungu viņi vienkārši nelasa, var pat paredzēt, ka viņi to pat neredz: ja pavaicāsiet kundzei, kura bija apstājusies skatloga priekšā, kas tajā bijis redzams, tad viņa jums noteikti pateiks, vai šodien pārdošanā bijuši tomāti, bet, vislielākā varbūtība, ka viņa vispār neatskārīs, ka tur bijis arī lozungs, nemaz nerunājot par atcerēšanos, kāds tas bijis.

Prasība, lai dārzeņu pārdevējs izpaustos publiski, šķiet esam bezjēdzīga. Tomēr tā nav bezjēdzīga. Cilvēki gan neievēro viņa lozungu, taču neievēro tikai tāpēc, ka tādi lozungi ir arī citās vitrīnās, logos, uz jumtiem, uz elektrības stabiem, vienkārši visur; tie tātad veido kaut ko līdzīgu *viņu ikdienības panorāmāi*. Tomēr šo panorāmu – kā kopumu – viņi apzinās ļoti labi. Un kas gan cits ir dārzeņu pārdevēja lozungs, ja ne šīs lielās panorāmas maza sastāvdaļa?

Pamatojums, kāpēc dārzeņu pārdevējam vajadzējis ielikt lozungu vitrīnā, tātad nav cerība, ka to kāds lasīs vai tas kādu par kaut ko pārliecinās, bet ir gan kaut kas cits: lai tas kopā ar tūkstošiem citu lozungu veidotu tieši šo panorāmu, par kuru visi labi zina. Panorāmu, kurai tomēr ir arī sava slēptā nozīme: tā atgādina cilvēkam, kur viņš dzīvo un kas no viņa tiek sagaidīts; paziņo viņam, ko dara visi pārējie, un dod viņam mājienu, ko vajag darīt arī viņam, ja vien negrib izkrist no kopīgās ierindas, nonākt izolācijā, „izlekt no sabiedrības”, pārkāpt „spēles noteikumus” un tādējādi riskēt ar sava „mierā” un savas „drošības” zaudēšanu.

Kundze, kura tik vienalīdzīgi izturējusies pret dārzeņu pārdevēja lozungu, varbūt vēl pirms stundas izkarināja līdzīgu lozungu tā kantora gaitenī, kurā viņa strādā. To viņa darīja vairāk vai mazāk automātiski, tāpat kā mūsu dārzeņu pārdevējs un varēja to darīt tieši tāpēc, ka darīja to *uz kopējās panorāmas fona* un ņemot to vērā, tātad ar to panorāmu fonā, kuru līdzveido arī mūsu dārzeņu pārdevēja skatlogs.

Kad dārzeņu pārdevējs ieradīsies kundzes kantorī, viņš neievēros viņas lozungu gluži tāpat kā viņa neievēro veikalniņa lozungu. Bet tik un tā viņu lozungi savstarpēji nosaka viens otru: abi izkarināti, ņemot vērā vispārējo panorāmu un, tā teikt, *pakļaujoties tās diktātam*, taču abi vienlaikus veido šo panorāmu un tātad īsteno arī tās diktātu. Dārzeņu pārdevējs un ierēdne

pielāgojas apstākļiem, bet abi – tieši ar to – šos apstākļus konstituē. Viņi dara to, kas tiek darīts, ko vajag darīt, ko nepieciešams darīt, bet turklāt – ar to, ka to dara – viņi apstiprina, ka to patiešām vajag un nepieciešams darīt. Viņi izpilda noteiktas prasības un tādējādi paši turpina tās izvirzīt tālāk. Runājot metaforās: bez dārzeņu pārdevēja lozunga nebūtu ierēdnes lozunga un otrādi, viņi viens otram ierosina kaut ko atkārtot un viens no otra pieņem šo ierosinājumu. Viņu savstarpējā vienaldzība pret saviem lozungiem ir tikai māns: īstenībā viens spiež otru ar savu lozungu pieņemt doto spēli un tādējādi apstiprināt arī doto varu, vienkārši viens palīdz turēt otru padevībā. Viņi abi ir pārvaldības objekts, bet vienlaikus arī tās subjekts; viņi ir sistēmas upuri un tās instruments.

Ja visa rajona pilsēta ir aplīmēta ar lozungiem, kurus neviens nelasa, tātad tas ir gan noteikts personīgs rajona sekretāra vēstījums novada sekretāram, gan vienlaikus tas ir arī kaut kas vairāk: mazs *sabiedriskā „paštalitārisma”* piemērs: posttotalitāras sistēmas būtībai pieder arī tas, ka tā ievieļ varas struktūrā ikvienu cilvēku, taču nevis tālab, lai viņš tajā īstenotu savu cilvēka identitāti, bet tālab, lai viņš no tās atteiktos par labu „sistēmas identitātei”, proti, lai būtu tās kopīgās „paškusības” līdznesējs, tās pašmērķa kalps, lai piedalītos atbildībā par to un tiktu tajā ievilkts un iepīts kā Fausts ar Mefistofeli. Bet ne tikai tas vien: lai viņš ar šo savu iepinumu līdzveidotu sabiedrisko normu un izdarītu spiedienu uz saviem līdzpilsoņiem. Bet ne tikai tas vien: lai viņš šajā savā iepinumā arī iedzīvotos, lai identificētos ar to kā ar kaut ko pašsaprotamu un nepieciešamu un lai pēc tam varētu – pats par sevi – varbūtēju neiepīšanos reflektēt kā nenormalitāti, kā nekaunību, kā uzbrukumu sev pašam, kā minēto „izlekšanu no sabiedrības”. Šādi ievieļkot visus savā varas struktūrā, posttotalitārā sistēma iztaisa no viņiem savstarpēja totalitārisma, šī sabiedrības „paštalitārisma” instrumentus.

Bet iepīti un paverdzināti ir patiešām visi: ne vien dārzeņu pārdevēji, bet arī ministru prezidenti. Dažāds stāvoklis varas hierarhijā iedibina tikai šīs iepītības dažādību: dārzeņu pārdevējs ir iepīts maz, bet viņš arī spēj maz; ministru prezidents, dabiski, spēj vairāk, toties viņš savukārt ir stiprāk iepineklots. Tomēr nebrīvi ir viņi abi, tikai katrs mazliet citādi. Šīs cilvēka sapineklotības visīstākais partneris tātad nav otrs cilvēks, bet sistēma kā pašmērķīga struktūra. Stāvoklis varas hierarhijā cilvēkus diferencē pēc atbildības un vainas pakāpes, taču, no vienas puses, nevienam nedod absolūtu

atbildību un vainu, un, no otras puses, nevienu pilnībā neatsvabina no atbildības un vainas. Konflikts starp dzīves intencēm un sistēmas intencēm tātad neizpaužas divu sociāli no sevis norobežotu kopienu konfliktā, un tikai paviršs skatiens atļauj – turklāt tikai aptuveni – dalīt sabiedrību valdītājos un pārvaldāmajos. Šai apstākli, starp citu, ir viena no vissvarīgākajām atšķirībām starp posttotalitāro sistēmu un „klasisko” diktatūru, kurā joprojām vēl var šā konflikta līniju sociāli lokalizēt. Posttotalitārā sistēmā šī līnija *de facto* ved caur katru cilvēku, jo ikviens savā veidā ir tās upuris un balsts. Tas, ko saprotam ar sistēmu, tātad nav kārtība, kuru vieni uzspiestu otriem, bet tas ir kas tāds, kas caurvij visu sabiedrību un ko visa sabiedrība līdzveido, kas tāds, kas gan šķiet esam netverams, jo tam piemīt tikai principa raksturs, bet ko īstenībā visa sabiedrība ir „uztvērusi” kā svarīgu tās dzīves aspektu.

Tātad tas, ka cilvēks radījis un ik dienas rada pašmērķīgu sistēmu, ar kuru pats sev atņem visīstāko identitāti, nav kaut kāds nesaprotams vēstures pārpratums, kaut kāda tās iracionāla noskriešana no sliedēm vai rezultāts kādai diaboliskai augstākai gribai, kura nezināmu iemeslu dēļ nolēmusi daļu no cilvēces šādā veidā spīdzināt. Tā varēja notikt un tas var ilgt tikai tāpēc, ka modernajā cilvēkā acīmredzot ir zināmas noslieces uz to, lai šādu sistēmu radītu vai vismaz pieciestu; acīmredzot viņā ir kas tāds, uz ko šī sistēma balstās, ko tā atspoguļo un kam iztop; kaut kas tāds, kas viņā paralizē ikvienu viņa „labākā es” mēģinājumu sadumpoties. Cilvēks ir spiests dzīvot melos, bet varbūt ir spiests tā darīt tikai tāpēc, ka ir uz šādu dzīvi spējīgs. Tātad ne vien sistēma atsvešina cilvēku, bet arī atsvešinātais cilvēks atbalsta šo sistēmu kā savu nejauso projektu. Kā sava paša pagrimuma pagrimušo attēlu. Kā sava kraha dokumentu.

Ikvienā cilvēkā, protams, ir klātesoša dzīve savās eksistenciālajās intencēs: ikvienā ir gabaliņš ilgu pēc savas cilvēka cieņas, morālās integritātes, esības brīvās pieredzes, „esamību pasaules” transcendences; bet vienlaikus ikviens lielākā vai mazākā mērā ir spējīgs samierināties ar „dzīvi melos”, ikviens kaut kā pakļaujas profānam lietišķumam un mērķtiecībai, ikvienā ir gabaliņš vēlmes izšķīst anonīmā pūlī un kopā ar to ērti tecēt pa pseidodzīves gultni.

Šeit jau sen vairs nav runa par divu identitāšu konfliktu.

Runa ir par kaut ko sliktāku: par *pašas identitātes krīzi*.

Ļoti vienkāršoti varētu sacīt, ka posttotalitārā sistēma izaugusi augsnē, kur *vēsturiski satiekas diktatūra ar patērētāju sabiedrību*: vai tad tik plaša

piemērošanās „dzīvei melos” un tik viegla sabiedriskā „pašttotalitārisma” izplatīšanās nav saistīta ar patērētāja cilvēka vispārīgo nevēlēšanos kaut ko no sava materiālā nodrošinājuma upurēt par labu savai garīgajai un morālajai integritātei? Ar viņa labprātīgo noslieci atteikties no „augstākās jēgas”, nonākot vaigu vaigā ar modernās civilizācijas ārišķīgojošajiem vilinājumiem? Ar viņa atvērtību ganāmpulciskās bezrūpības kārdinājumiem? Un vai post-totalitārās sistēmas dzīves pelēcība un tukšums īstenībā vispār nav tikai modernās dzīves saasināta karikatūriskā aina un vai faktiski mēs neesam – lai arī ar civilizācijas ārējiem parametriem esam tik dziļi aiz tiem – īstenībā tādā kā *memento* Rietumiem, atsedzot tiem to latentu virzību?

## VII

Tagad iztēlosimies, ka mūsu dārzeņu tirgotājā kādu dienu kaut kas sadumposies un viņš pārstās izkarināt saukļus tikai tāpēc, lai iepatiktos; viņš pārstās iet uz vēlēšanām, par kurām viņš zina, ka tās nav nekādas vēlēšanas; sapulcēs sāks teikt to, ko patiešām domā, un pat atradīs sevī spēku solidarizēties ar tiem, ar kuriem solidarizēties pavēl viņa sirdsapziņa.

Ar savu sadumpošanas dārzeņu pārdevējs iznāks no „dzīves melos”; viņš noraidīs rituālu un pārkāps „spēles noteikumus”; atkal atradīs savu apspiesto identitāti un cieņu; piepildīs savu brīvību. Viņa sadumpošanās būs mēģinājums *dzīvot patiesībā*.

Rēķins pienāks drīz: viņu izmetīs no vadītāja vietas un pārcels pie preču piededējiem; viņa alga samazināsies; cerības uz brīvdienu ekskursiju uz Bulgāriju izplēnēs; būs apdraudētas viņa bērnu turpmākās mācības. Priekšniecība viņu šantazēs, un viņa līdzstrādnieki par viņu brīnīsies.

Taču vairums no šo sankciju veicējiem nerīkosies sava autentiskā spiedīguma dēļ, bet gan vienkārši „apstākļu” spiediena dēļ, to pašu apstākļu dēļ, kuru spiediena dēļ dārzeņu tirgotājs agrāk izlika savus saukļus. Viņi vajās dārzeņu pārdevēju vai nu tāpēc, ka no viņiem to sagaidīs, vai tāpēc, lai izrādītu savu lojalitāti, vai vienkārši „tikai” uz vispārējās panorāmas fona, kam pieskaitāma arī apziņa, ka tādas situācijas šādi mēdz risināt, ka tās šādi jārisina, ka, īsi sakot, tā jau tas pasaulē iet, – ja cilvēks to neizdarītu, tad pats kļūtu aizdomīgs. Tātad sankciju izpildītāji būtībā uzvedas tikai tā kā – tāda

vai citādā mērā – uzvedas visi: kā posttotalitārās sistēmas detaļas, kā tās „paškustības” nesēji, kā sabiedriskā „pašttotalitārisma” sīki instrumenti.

Tātad tā būs pati varas struktūra, kura ar sankciju izpildītāju – kā savu anonimizēto posmu – starpniecību padzīs dārzeņu pārdevēju no sevis; tā būs pati sistēma, kas caur savu atsvešinošo klātbūtni cilvēkos sodīs viņu par sadumpošanās.

Varas struktūrai tas jāizdara savas „paškustības” un tās aizsardzības loģikas dēļ: proti, dārzeņu pārdevējs nav pieļāvis tikai kaut kādu individuālu apgrēcību, kas noslēgta savā vienreizējībā, bet izdarījis kaut ko nesamērīgi nopietnāku: pārkāpdam „spēles noteikumus”, viņš *atcels spēli* kā tādu. Viņš atsedzis to tikai kā spēli, ne kā ko vairāk. Sadauzījis „šķituma” pasauli, šo sistēmas pamatbalstu; iedragājis varas struktūru, pārraujot tās saikni; pārādījis, ka „dzīve melos” ir dzīve melos; izlauzīs „augstā” fasādi un atsedzis īstos, proti, varas „zemos” pamatus. Pateicis, ka karalis ir kails. Un tā kā karalis ir patiešām kails, tad noticis kaut kas ārkārtīgi bīstams: ar savu rīcību dārzeņu pārdevējs uzrunājis pasauli; ikvienam devis iespēju ieskatīties aiz priekšskara; ikvienam parādījis, ka var dzīvot patiesībā. „Dzīve melos” var funkcionēt kā sistēmas konstitutīvs balsts tikai ar priekšnoteikumu, ka tā ir universāla; tai jāaptver viss un jācaurauž viss; tā nepacieš jebkādu koeksistenci ar „dzīvi patiesībā”: ikviena iznākšana no tās *noliedz to kā principu un apdraud kā kopumu*.

Tas ir saprotams: ciktāl „šķitums” netiek konfrontēts ar īstenību, tas nerādās esam kā šķitums; ciktāl „dzīve melos” netiek konfrontēta ar „dzīvi patiesībā”, šeit nav perspektīvas, kura atsegtu tās melīgumu. Taču, kolīdz meliem uzrodas alternatīva, tā eksistenciāli apdraud to būtību un viendabību. Turklāt itin nemaz nav svarīgi, cik lielu telpu iekaro šī alternatīva: tās spēks itin nemaz nav tās „fiziskajā” pusē, bet gan „gaismā”, ar kuru tā apspīd šos sistēmas balstus un kuru met uz to ļodzīgajiem pamatiem: dārzeņu pārdevējs taču nav apdraudējis varas struktūru ar savu „fizisko” nozīmi, ar savu faktisko varu, bet ar to, ar ko viņa rīcība pārsniegusi pati sevi, ko izstarojusi uz savu apkaimi, – un, zināms, ar šāda starojuma neapprēķināmajām sekām.

Tātad „dzīvei patiesībā” posttotalitārajā sistēmā nav tikai eksistenciāla (aizved cilvēku atpakaļ pie viņa paša), noētiska (atsedz īstenību tādu, kāda tā ir) un morāla (kalpo par piemēru) dimensija vien. Tai piedevām ir arī skaidri saredzama *politiskā* dimensija.

Ja sistēmas pamata balsts ir „dzīve melos”, tad nav nekāds brīnums, ka par tās pamata apdraudējumu kļūst „dzīve patiesībā”. Tāpēc sistēmai tā jāvajā daudz stingrāk nekā jebkas cits.

Posttotalitārā sistēmā patiesībai – vārda visplašākajā nozīmē – ir īpaša un citā kontekstā – sveša ietekmes sfēra: daudz vairāk un, galvenais – citādi, patiesībai tur piemīt *varas faktora* vai tieši *politiskā spēka* loma.

Kā šis spēks darbojas? Kādā veidā patiesība kā varas faktors tiek likta lietā? Kā patiesības vara – kā vara – var īstenoties?

## VIII

Cilvēks ir un var tikt atsvešināts pats no sevis tikai tāpēc, ka viņā ir *ko* atsvešināt; viņa izvarošanas teritorija ir viņa autentiskā eksistence; tātad „dzīve patiesībā” ir ieausta tieši „dzīves melos” struktūrā kā tās apspiestā alternatīva, kā autentiskā intence, uz kuru „dzīve melos” sniedz neautentisku atbildi. Vienīgi uz šāda fona „dzīvei melos” ir jēga, tā taču eksistē *dēļ* cilvēka: ar savu „alibisko” kvaziiesakņošanos „cilvēku kārtībā” tā taču neatbild ne uz ko citu kā uz cilvēka virzību pie patiesības.

Tātad zem „dzīves melos” mierīgās virsmas snaudz dzīves patieso intencu *apslēptā joma*, tās „slēptās atvērtības” patiesībai joma.

Īpaša, eksplozīva un neaprēķināma „dzīves patiesība” politiskā vara slēpjas tajā, ka atvērtajai „dzīvei patiesībā” ir savs, lai arī neredzams, bet vienlaikus visur klātesošs sabiedrotais: šī „apslēptā joma”. Jo no turienes tā izej, to uzrunā un tajā atrod sapratni. Tur ir tās *potenciālā dalīšanās ar citiem* telpa. Taču šī telpa ir apslēpta, un tāpēc no varas viedokļa ļoti bīstama: sarežģītās kustības, kuras tajā notiek, notiek *pustumsā* – un tai mirklī, kad tās nonāk savā noslēguma fāzē vai ar savām sekām „iznāk gaismā” dažādu pārsteidzošu satricinājumu veidolā, mēdz būt jau par vēlu, lai parastajā veidā tos varētu apslēpt, – un izraisa situācijas, kuru priekšā sabiedriskā vara vienmēr no jauna stāv bezpalīdzīga un kuras tajā vienmēr no jauna izraisa paniku un spiež uz neadekvātām reakcijām.

Šķiet, ka vissavdabīgākais pamats un izejas punkts tam, ko vārda visplašākajā nozīmē varētu saprast kā „opozīciju”, posttotalitārajā sistēmā ir „dzīve patiesībā”. Tomēr šā „opozīcijas spēka” konfrontācijai ar doto varu, kā redzams, ir principiāli cits veidols nekā atvērtā sabiedrībā vai „klasiskajā”

diktatūrā: sākotnēji tā vispār nav konfrontācija faktiskās, institucionālīzētās un kvalificētās varas līmenī, kas balstīta uz tiem vai citiem tiešajiem varas instrumentiem, bet gluži citā līmenī: cilvēka apziņas un sirdsapziņas līmenī, eksistenciālajā līmenī. Šis īpatnējās varas darbības rādītājus nevar uzskaitīt ar piekritēju, vēlētāju vai karavīru skaitu, jo tas izklājas sabiedrības apziņas, dzīves apslēptajās intencēs, apspiestajās cilvēka ilgās pašam pēc savas cieņas un elementāro tiesību piepildījuma, viņa patieso sociālo un politisko interešu „piektajā kolonā”. Tātad runa ir par varu, kas nesakņojas tā vai citādi ierobežojamas sociālās vai politiskās grupas spēkā, bet vispirms *visā sabiedrībā*, tostarp visās varas struktūrās paslēptā potenciāla spēkā. Tātad šī vara nebalstās ne uz kādiem saviem karavīriem, bet gan, tā teikt, uz „sava ienaidnieka karavīriem”, proti, uz visiem, kuri dzīvo melos un kuriem jebkad – vismaz teorētiski – var trāpīt ar patiesības spēku (vai vismaz varas pašsaglabāšanās instinkta dēļ pielāgoties šim spēkam). Tas ir tāds kā bakterioloģiskais ierocis, ar kuru – kad nobriedīs tādi apstākļi – viens vienīgs civilists var atbruņot veselu divīziju. Šī vara nepedalās nekādā tiešā sacensībā par varu, bet darbojas varas ziņā cilvēka eksistences neskaidrā telpā. Tomēr apslēptās kustības, kuras tā tur izraisa, var – un grūti iepriekš aplēst, kad, kur, kā un kādā apjomā – rezultēties kādā redzamā lietā: reālā politiskā rīcībā vai notikumā, sabiedriskā kustībā, pēkšņā pilsoniskās neapmierinātības eksplozijā, asā konfliktā līdz šim šķietami monolitā varas struktūras iekšienē vai vienkārši neaizturamā sabiedriskā un garīgā klimata pārmaiņā. Un tā kā visas patiesās problēmas un krīzes parādības ir paslēptas zem biezā melu pārsega, nekad nav gluži skaidrs, kad nokritis izdaudzīnātais piliens, ar kuru pārtecēs kauss, un kas būs šis piliens: arī tāpēc sabiedriskā vara preventīvi un gandrīz refleksiīvi vajā ikvienu pat vispieticīgāko mēģinājumu „dzīvot patiesībā”.

Kāpēc no savas dzimtenes izdzina Solžeņicinu? Pavisam noteikti ne kā faktiskās varas vienību, bet gan tāpēc, ka kāds režīma pārstāvis varbūt justos apdraudēts tādēļ, ka Solžeņicins iesēdīsies viņa vietā; viņa izdzīšana bija kaut kas cits: izmisīgs mēģinājums aizbāzt šo briesmīgo patiesības avotu, patiesības, kurai neviens iepriekš nevarēja uzminēt, kādas pārmaiņas sabiedrības apziņā tas varētu izraisīt un pie kādiem politiskiem satricinājumiem šīs pārmaiņas reiz varētu novest. Posttotalitārā sistēma rīkojās sev raksturīgā veidā: sargāja „šķītuma” pasaules integritāti, lai pasargātu pati sevi.

„Dzīves melos” pārsegs ir no jocīgas matērijas: kamēr tas necaurļaidīgi pārsedz visu sabiedrību, šķiet esam no akmens; taču mirklī, kad kāds to vienā vienīgā vietā pāršķēls, kad viens vienīgs cilvēks iesauksies „Karalis ir kails!”, kad viens vienīgs spēlētājs pārkāps spēles noteikumus un tādējādi atsegs to kā spēli, viss pēkšņi rādās esam citā gaismā un viss pārsegs rada iespaidu, ka tas ir no papīra un ka neapturami sāks plīst un šķīst.

Ja es runāju par „dzīvi patiesībā”, es ar to, dabiski, nedomāju tikai jēdzienisku refleksiju, piemēram, kādu protestu vai vēstuli, ko uzrakstīs intelektuāļu grupa. Tas var būt jebkas, ar ko cilvēks vai ļaužu grupa sadumposies pret manipulāciju ar viņiem: sākot no intelektuāļu vēstules līdz pat strādnieku streikam, sākot no rokmūzikas koncerta līdz pat studentu demonstrācijai, sākot ar atteikumu piedalīties vēlēšanu komēdijā līdz atklātai runai kādā oficiālā kongresā vai, teiksim, badastreikam. Ja posttotalitāra sistēma apspiež dzīves intences *kompleksi* un uz kompleksu manipulāciju ar visām dzīves izpausmēm ir balstīta, tad vienlaikus ar ikvienu brīvu dzīves izpausmi tā ir netieši politiski apdraudēta, proti, to apdraud arī tāda izpausme, kurai citos sabiedriskos apstākļos nevienam pat prātā neienāktu piedēvēt kādu potenciālu, nemaz nerunājot par eksplozīvu politisku nozīmi.

Prāgas pavasari mēdz interpretēt kā divu grupu sadursmi faktiskās varas līmenī: to, kuri gribētu sistēmu saglabāt tādu, kāda tā bija, un to, kuri to gribēja reformēt. Turklāt bieži piemirst, ka šī sadursme bija tikai noslēdzošais cēliens un ārējs rezultāts ilgai drāmai, kura norisinājās sākotnēji un galvenokārt sabiedrības gara un sirdsapziņas jomā. Un kaut kur šās drāmas iesākumā bija indivīdi, kuri arī visļauņākajos laikos pierādīja, ka var dzīvot taisnībā. Šo cilvēku rīcībā nebija faktiskās varas un viņi uz to nepretendēja: par viņu „dzīves patiesībā” telpu pat nevajadzēja būt politiskai refleksijai; tie varēja būt dzejnieki, gleznotāji, mūziķi; un tiem pat nevajadzēja būt radošiem cilvēkiem, bet parastiem pilsoņiem, kuri bija spējuši saglabāt savu cilvēka cieņu. Dabiski, ka šodien ir grūti meklēt, kad un pa kādām slēptām un likloču takām tā vai cita patiesā rīcība vai nostāja iedarbojās uz to vai citu vidi un kā patiesības vīruss pakāpeniski izplatījās „dzīves melos” audos un izgrauza to. Taču viens šķiet acīmredzams: mēģinājums veikt politisko reformu nebija sabiedrības atmodas cēlonis, bet gan tās galīgais rezultāts.

Domāju, ka šīs pieredzes gaismā var labāk saprast arī mūsdienas: viena tūkstoša hartistu konfrontācija ar posttotalitāro sistēmu no politiskā



viedokļa izskatās bezcerīgi. Taču tikai tad, ja uz to raugāties ar tradicionālo atvērtās politiskās sistēmas optiku, kurā gluži dabiski katrs politiskais spēks demonstrējas galvenokārt ar savām pozīcijām faktiskās varas līmenī. Šādā perspektīvā tādai minipartijai nudien nebūtu nekādu izredžu. Taču, ja aplūkojam šo konfrontāciju, ievērojot to fonu, kāds mums zināms par varas raksturu posttotalitārā sistēmā, viss rādās esam būtiski citādi: pagaidām neviens nevar precīzi zināt, ko „Hartas 77” uznāciens, tās eksistence un tās darbs izraisīs „slēptajā jomā” un kādā veidā tajā tiks izvērtēts Hartas mēģinājums Čehoslovākijā atkal rekonstituēt pilsonisko pašapziņu. Vēl jo mazāk iespējams iepriekš paredzēt, vai, kad un kādā veidā šis ieguldījums kādreiz atainosies kādās faktiskās politiskās pārmaiņās. Taču tas jau pieder pie „dzīves patiesībā”: kā eksistenciāls risinājums noved cilvēku atpakaļ pie savas identitātes stingrās pamatnes, kā politiska lieta iegruž viņu „spēlē uz visu banku”. Tāpēc tā rīkoties arī izlemj vienīgi tie, kuriem pirmais ir tā vērts, lai ķertos pie otrā, vai tie, kuri nonākuši pie viedokļa, ka viņiem mūsdienu Čehoslovākijā nav citas alternatīvas kā īstenot patiesu politiku. Kas, starp citu, ir viens un tas pats: proti, līdz šādam viedoklim var nonākt tikai tas, kurš nav ar mieru upurēt politikai pats savu cilvēcisko identitāti, respektīvi tas, kurš netic tādas politikas jēgai, kura šādu upuri pieprasa.

Jo konsekventāk posttotalitārā sistēma faktiskās varas līmenī padara neiespējamu jebkādu alternatīvu un no tās „paškustības” neatkarīgu politiku, jo saskatāmāk tās potenciālā politiskā apdraudējuma smaguma centrs pārbīdās uz eksistenciālo un „pirmspolitisko” jomu: „dzīve patiesībā” – vairumam to nemaz necenšoties darīt – kļūst par vienīgo visu to aktivitāšu dabisko pamatu un izejas punktu, kuras darbojas pret sistēmas „paškustības” virzienu. Un kaut arī pēcāk šādas aktivitātes pāraugs ietvaru, kas raksturojams vien kā „dzīve patiesībā”, pārveidosies dažādās paralēlajās struktūrās, kustībās, institūcijās, sāks pašas sevi reflektēt kā politisku lietu, izdarīs reālu spiedienu uz oficiālajām struktūrām un sāks *de facto* līdz zināmai pakāpei darboties faktiskās varas līmenī, – tās vienmēr nes sevī savas izcelsmes specifisko spiedogu. Tāpēc man šķiet, ka pat tā dēvētās disidentu kustības, to darbības veidu un perspektīvas labi nevar izprast tas, kurš nepārtraukti nepatur prātā īpašo pamatu, no kurienes tās izaug, un kurš necenšas šo īpatnību visā apjomā izprast.

## IX

Cilvēka identitātes dziļajai krīzei, ko izraisījusi „dzīve melos” un kas atpakaļejoši ļauj šādu dzīvi dzīvot, nenoliedzami ir sava morālā dimensija: tā izpaužas, citstarp, kā dziļa *sabiedrības morālā krīze*. Cilvēks, kas nodevies vērtību patēriņa skalai, „izšķīdis” civilizācijas ganāmpulciskajā amalgamā un nav iesakņojies ešības kārtībā ar augstākas atbildības sajūtu nekā tikai ar atbildību par paša izdzīvošanu vien, ir *demoralizēts* cilvēks; sistēma pret viņa demoralizāciju atbalstās, padziļina to, ir tās sabiedriskā projekcija.

Turpretim „dzīve patiesībā” kā cilvēka sadumpošanās pret viņam uzspiesto stāvokli ir mēģinājums no jauna tverties pašam pie savas atbildības: tātad tas ir skaidri saskatāms *morālisks* akts. Ne vien tāpēc, ka cilvēkam par to ir bargi jāmaksā, bet gan galvenokārt tāpēc, ka tas nav pašmērķīgs: tas gan var, gan tikpat labi nevar, tā teikt, „atmaksāties” apstākļu vispārējā uzlabošanā; no šādas puses – kā es jau sacīju – runa ir par „spēli uz visu banku” un grūti iztēloties, ka saprātīgs cilvēks tādā varētu iesaistīties tikai kalkulējot, ka šodienas upuris viņam rīt atmaksāsies – kaut vai tikai vispārējās pateicības veidā. (Starp citu, ir gluži likumsakarīgi, ka varas pārstāvji ar „dzīvi patiesībā” tradicionāli nespēj tikt galā citādi, kā vien allāž no jauna piedēvējot tai pašmērķīgu motivāciju – varas vai slavas, vai naudas kāri – un cenšas to vismaz tādējādi integrēt savā pasaulē, t.i., vispārējās demoralizācijas pasaulē.)

Ja „dzīve patiesībā” posttotalitārā sistēmā kļūst par galveno mājvietu jebkurai neatkarīgai un alternatīvai politikai, tad visiem apsvērumiem par šādas politikas raksturu un perspektīvām nepieciešami jāreflektē arī tās morālā dimensija kā *politisks fenomens*. (Un ja kādam no draugiem viņa revolucionāri marksistiskā pārliecība par morāles „virsbūvisko” atvasinātību traucē pilnā apmērā ieskatīties tajā un tā vai citādi iekomponēt šā aspekta nozīmi savā pasaules ainā, tad tas ir tikai par ļaunu viņam pašam: proti, pedantiskā uzticība tās postulātiem viņam kavē labi izprast pašam savas politiskās darbošanās mehānismus, tādējādi pašam paradoksāli kļūstot par to, par ko viņš kā marksists tik bieži tur aizdomās citus, proti, par „viltus apziņas” upuri.)

Patiešām: šī morāles īpatnējā politiskā nozīme posttotalitārajā sistēmā ir vismaz neparasta parādība modernajā politikas vēsturē, parādība, kurai varētu būt – kā es vēl mēģināšu ieskicēt – tālejošas sekas.

## X

Vissvarīgākais politiskais notikums Čehoslovākijā kopš Husāka vadības nākšanas pie varas 1969. gadā nepašaubāmi bija „Hartas 77” uzstāšanās. Taču šās uzstāšanās garīgo klimatu nesagatavoja neviens nepastarpināti politisks notikums: to sagatavoja tiesas process ar jaunajiem mūziķiem ap grupu „*The Plastic People*”. Process, kurā viens pret otru nestāvēja divi politiskie spēki vai koncepcijas, bet divējas dzīves uztveres: no vienas puses, posttotalitārā establišmenta sterilais puritānisms, no otras puses, – nepazīstami jauni cilvēki, kuri negribēja neko citu kā vien dzīvot patiesībā: spēlēt tādu mūziku, kāda viņiem patīk, dziedāt par to, ar ko viņi īstenībā dzīvo, dzīvot brīvi, cieņpilni un brālībā. Tie bija cilvēki bez politiskas pagātnes, nevis apzinīgi politiski opozicionāri ar kaut kādām politiskām ambīcijām, nevis bijušie politiķi, kas izslēgti no varas struktūrām. Šiem cilvēkiem bija visas iespējas pielāgoties dotajam stāvoklim, pieņemt „dzīvi melos” un dzīvot vienā mierā un drošībā. Taču viņi izlēma citādi. Par spīti tam – vai precīzāk: tieši tāpēc – viņu gadījumam bija īpaša atbals: īstenībā tas skāra katru, kurš vēl nebija rezignējis. Turklāt viņu gadījums nāca laikā, kad pēc ilgu gadu gaidīšanas, apātijas un skepses pret dažādām pretestības formām sāka uzrasties jauna parādība: tāds kā „nogurums no noguruma”, kad cilvēkiem sāka apnikt šī neauglīgā nogaidīšana un pasīvā izdzīvošana cerībā, ka varbūt apstākļi tomēr pavērsīsies uz kaut ko labāku. Zināmā nozīmē tā bija pēdējā lāse, pēc kuras kauss pārtecēja. Un daudzas grupas un strāvas, kuras līdz tam laikam bija izolētas, atturīgas vai angažējušās savstarpēji grūti apvienojamā veidā, pēkšņi spēcīgi un kopīgi sajuta brīvības nedalāmību: visi saprata, ka uzbrukums čehu mūzikas andergraundam ir uzbrukums pašam elementārākajam un vissvarīgākajam, tam, kas īstenībā apvienoja visus: uzbrukums „dzīvei patiesībā”, dzīves patiesajām intencēm. Rokmūzikas brīvība tika izprasta kā cilvēka brīvība, tātad arī kā filosofiskās un politiskās refleksijas brīvība, kā literatūras brīvība, kā brīvība izteikties un aizsargāt sabiedrības visdažādākās sociālās un politiskās intereses. Cilvēkos pamodās patiesa solidaritātes sajūta, un viņi atskārta, ka neaizstāvēt citu brīvību – lai cik tā arī būtu attālināta ar savu daiļradi un savu dzīves izjūtu – nozīmē brīvprātīgi atteikties arī no savas brīvības. (Nav brīvības bez vienlīdzības un nav vienlīdzības bez brīvības; šo veco atziņu „Harta 77” pierāda arī ar vienu tai raksturīgu un modernajai čehoslovāku vēsturei ārkārtīgi svarīgu elementu: tas, ko grāmatas „Sešdesmit

astotais” autors<sup>5</sup> tik labi analizē kā „izslēdzošo principu”, šo visas mūsu jaunlaiku morāli politiskās nabadzības pamatu, kas uzradies Otrā pasaules kara beigās tanī dīvainajā demokrātu un komunistu savvērestībā un pēcāk attīstīties tālāk un tālāk līdz „rūgtajām beigām”, tātad „Harta 77” šo principu pirmoreiz pēc desmitgadēm pārvarēja: solidārā savstarpējā savas brīvības garantēšanā tajā pirmoreiz visi atkal kļuva par līdzvērtīgiem partneriem; tātad nav runa tikai par komunistu „koalīciju” ar dažiem nekomunistiem – tas nebūtu nekas tik vēsturiski jauns un no morāli politiskā viedokļa pārmaiņas nesošs –, bet runa ir par kopieni, kura nenoslēdzas nevienam un a priori nevienam nepiešķir mazvērtīgāku stāvokli.) No šāda klimata tātad radās „Harta 77”. Kas gan būtu sagaidījis, ka vienas vai divu mazpazīstamu rokgrupu vajāšanai var būt tik tālejošas politiskas sekas?

Domāju, ka „Hartas 77” rašanās stāsts labi ilustrē to, ko esmu jau iepriekšējās pārdomās: ka visīstākais pamats un izejas punkts tām kustībām, kuras pakāpeniski iegūst politisku nozīmi, posttotalitārā sistēmā nemēdz būt nepastarpināti politiska vai kā dažādu skaidru politisku spēku un konceptu konfrontācija, bet šīs kustības vairumā gadījumu rodas pavisam kaut kur citur: daudz plašākā „pirms-politiskā” jomā, kur „dzīve melos” konfrontē ar „dzīvi patiesībā”, t.i., posttotalitārās sistēmas pretenzijas konfrontē ar patiesajām dzīves intencēm. Patiesajām dzīves intencēm var, dabiski, būt visdažādākais veidols: vienreiz tās var būt elementāras materiālās, sociālās vai kārtu intereses, citreiz – pašas elementārākās eksistenciālās prasības, tādas kā cilvēka vienkāršas ilgas dzīvot dzīvi pa savam un cieņpilni. Tāda konfrontācija tātad iegūst politisku raksturu, nevis pateicoties panākumus gūstošo intencu sākotnējam „politiskumam”, bet gan vienkārši tāpēc, ka, ja posttotalitārā sistēma ir iedibināta, izmantojot kompleksu manipulāciju ar cilvēku, un no manipulācijas – kā tādas – arī atkarīga, tad ikviena cilvēka brīva rīcība vai izpausme, ikviens mēģinājums „dzīvot patiesībā” nepieciešami rādās esam tās apdraudējums, un tātad arī kā politiska lieta – *par excellence*. No šīs „pirms-politiskās” pamatnes izaugošo kustību pašartikulācija turklāt ir kas tāds, kas rodas un briest tikai sekundāri, drīzāk kā to konfrontāciju rezultāts, kuras izraisās; tātad ne jau tāpēc, ka stāvētu to pirmsākumos kā to programma, projekts vai impulss.

To atkal apstiprina 1968. gads Čehoslovākijā: komunistiskie politiķi, kuri toreiz mēģināja reformēt sistēmu, neatnāca ar savu programmu un par

to, par ko viņi kļuva, nekļuva tāpēc, ka par to – kādas mistiskas apgaismības dēļ – pēkšņi būtu izlēmuši, bet gan tāpēc, ka viņus līdz tam noveda ilglaicīgs un aizvien pieaugošais spiediens no tām jomām, kurām ar politiku šā vārda tradicionālajā nozīmē nebija nekā kopīga; īstenībā viņi mēģināja politiski atrisināt sabiedriskās pretrunas (kā sistēmas intencu konfrontāciju ar dzīves intencēm), kuras gadiem ilgi ik dienu savā dzīvē bija izbaudījuši un aizvien atklātāk reflektējuši visdažādākie sociālie slāņi un kuras gadiem ilgi – balstoties uz visas sabiedrības dzīvo rezonansi – visdažādākos veidos bija nodēvējuši zinātnieki un mākslinieki, un kuru risinājumu pieprasīja studenti.

„Hartas 77” rašanās ilustrē arī šo īpatnējo morālā aspekta politisko svaru, par kuru es jau runāju. Jo bez spēcīgās visdažādāko nogrupējumu solidaritātes izjūtas „Hartas 77” rašanos vispār nav iespējams iedomāties, tāpat kā bez tās pēkšņās izjūtas, ka ilgāk vairs nedrīkst nogaidīt un nepieciešams kopīgi un skaļā balsī pateikt patiesību – neraugoties uz visām sankcijām, ko tas atnesīs, un nenoteiktu cerību, ka šāda rīcība pārredzamā laikā pārvērtīsies kādā sataustāmā rezultātā. „...Pastāv lietas, kuru dēļ ir vērts ciest...” neilgi pirms savas nāves rakstīja Jans Patočka. Domāju, ka hartisti to pieņem ne vien kā novēlējumu, bet arī kā visprecīzāko izpaudumu pamatojumam, kāpēc viņi dara to, ko dara.

Raugoties no ārienes – un vispirms no sistēmas un tās varas struktūras vidokļa – „Hartas 77” uzstāšanās iedarbojās kā pārsteigums; šķita, ka tā nokritusi no gaisa. No debesīm tā, protams, nenokrita, taču šis iespaids bija saprotams: virzības, kuras pie tās noveda, taču norisinājās „slēptajā jomā”, tanī pustumsā, kurā tik grūti jebko apzināt un analizēt. To, ka šī kustība radīsies, varēja paredzēt tikpat maz kā šodien var paredzēt, kur tā novedīs. Tātad atkal šis šoks, kas raksturīgs mirkļiem, kad no „slēptās jomas” kaut kas piepeši pāršķeļ „dzīves melos” mironīgo virspusi! Jo vairāk kāds nodevies „šķituma” pasaulei, jo vairāk pārsteigts, saprotams, mēdz būt, kad notiek kaut kas tāds.

## XI

Posttotalitārās sistēmas sabiedrībās ir izskausta visa politiskā dzīve vārda tradicionālajā nozīmē; cilvēkiem nav iespējas publiski politiski izpausties, kur nu vēl politiski organizēties; plaisu, kura šādi rodas, pilnībā aizpilda ideoloģisks rituāls. Cilvēku interese par politiskām lietām, dabiski, šādā

situācijā iet mazumā, un neatkarīga politiskā domāšana un politiskais darbs – ja vispār kas tāds kādā veidolā pastāv – vairumam cilvēku šķiet kaut kas nereāls, atsvešināts, kaut kāda pašmērķīga spēle, kas bezcerīgi attālināta no viņu smagajām ikdienas rūpēm; kaut kas varbūt simpātisks, taču galīgi lieks, jo, no vienas puses, pilnībā utopisks un, no otras puses, neparasti bīstams, ņemot vērā īpašo bardzību, ar kādu sabiedriskā vara vajā jebkādu noslieci šinī virzienā.

Par spīti tam, arī šajās sabiedrībās, protams, dzīvo indivīdi un cilvēku grupas, kuri neatsakās no politikas kā savas mūža sūtības un tā vai citādi mēģina neatkarīgi domāt, izpausties un varbūt pat organizēties, jo tieši tas piederas viņu „dzīvē patiesībā”.

Tas, ka šādi cilvēki ir un viņi strādā, pats par sevi ir ārkārtīgi svarīgi un labi: viņi arī vislaunākajos laikos uztur politiskās refleksijas kontinuitāti un, ja kāda reāla politiska sakustēšanās, kas uzradusies no tās vai citas „pirmspolitiskās” konfrontācijas, drīz un labi sāks pati sevi politiski reflektēt un tādējādi palielināt savas izredzes uz relatīviem panākumiem, tad tas var būt – un bieži mēdz būt, tieši pateicoties šiem vientuļajiem „ģenerāļiem bez karaspēka”, kuri, par spīti visiem smagajiem upuriem, uzturējuši politiskās domāšanas kontinuitāti un kuri vēlāk radušos iniciatīvu vai kustību īstajā brīdī bagātinājuši tieši ar šo politiskās pašrefleksijas elementu. (Čehoslovākijas apstākļos mums par to ir atkal uzskatāms pierādījums: gandrīz visi septiņdesmito gadu sākuma politiešlodzītie, kuri toreiz cietuši šķietami vēltīgi – jo šķita, ka viņu mēģinājumi darīt politisko darbu totāli apātiskās un novājinātās sabiedrības vidū ir pilnībā donkihotiski –, mūsdienās piešķaitāmi – likumsakarīgi – aktīvajiem hartistiem; „Hartā 77” viņu agrākās uzpurēšanās morālais ieguldījums top vērtīgs, un viņi šo kustību bagātina ar savu pieredzi un šo politiskās refleksijas elementu.)

Bet man tik un tā šķiet, ka šo draugu – kā tādu, kuri nekad neatsakās no tiešā politiskā darba un kuri ir jebkad gatavi pārņemt arī tiešo politisko darbu, – domāšana un darbība diezgan bieži cieš no vienas hroniskas slimības: proti, ar mazu izpratni par posttotalitārās sistēmas kā sociālpolitiskas realitātes visu vēsturisko īpatnību; ar mazu izpratni par varas specifisko raksturu, kas iezīmīgs šai sistēmai; un līdz ar to arī ar nepastarpināti politiskā darba šā vārda tiešajā nozīmē pārvērtēšanu un ar tieši šo „pirmspolitisko” notikumu un procesu politiskās nozīmes nenovērtēšanu, bet tieši galvenokārt no to

auglīgās augsnes izaug situācijas faktiskās politiskās nobīdes. Proti, kā politiķi – respektīvi, cilvēki ar politiskām ambīcijām – viņi bieži (un tas galu galā saprotams) turpina ar to, ar ko reiz dabiskā politiskā dzīve beigusies, ietiepiņi izmanto tādus uzvedības modeļus, kas adekvāti normālākiem politiskiem apstākļiem, un tā neviņus no radikāli citiem apstākļiem pārnes uz pavisam jauniem apstākļiem noteiktus domāšanas paņēmienus, paradumus, koncepcijas, kategorijas un jēdzienus, turklāt vispirms pietiekami neiedomājoties par to, kāds īsti tiem jaunajos apstākļos ir vai varētu būt saturs un jēga, kas īsti tajos ir politika kā tāda, kas un kā tajos politiski darbojas un kam tajos ir politiskās izredzes. Izstūmtība no visām varas struktūrām un neiespējamība tieši iedarboties uz šīm struktūrām, kombinēta ar šo tradicionālo uzticību tradicionālajiem priekšstatiem par politiku, kādi tie izveidojušies vairāk vai mazāk demokrātiskās sabiedrībās (vai „klasiskās” diktatūrās), bieži noved pie tā, ka viņi zināmā mērā emancipējas no īstenības (kāpēc ielaisties kompromisos ar īstenību, ja neviens no mūsu ierosinātajiem kompromisiem tik un tā netiks pieņemts?) un nonāk patiešām utopisku prātojumu pasaulē.

Tomēr, kā jau es mēģināju ieskicēt, posttotalitārā sistēmā patiesi nozīmīgāki politiski notikumi dzimst no kaut kā cita un citādi nekā demokrātiskā sistēmā, un, ja lielai daļai sabiedrības pret alternatīvu politisko modeļu un programmu koncepciju veidošanu un privātu opozīcijas partiju dibināšanu ir tik vienaldzīga, lai neteiktu tieši neuzticīga, attieksme, tad tas nav vispārējās rezignācijas dēļ pret sabiedriskām lietām un šīs „augstākās atbildības” zuduma – šo vispārējās demoralizācijas seku – dēļ –, bet tajā ir arī gabals veselīga sabiedriska instinkta: itin kā cilvēki justu, ka patiešām jau „viss ir citādi” un patiešām visu jau nepieciešams darīt citādi.

Ja daži vissvarīgākie pēdējo gadu politiskie impulsi dažādās padomju bloka valstīs nākuši – vismaz pirmajās fāzēs, iekams eventuāli atspoguļojušies kādās konsekvencēs faktiskās varas līmenī – vairāk no matemātiķiem, filosofiem, fiziķiem, rakstniekiem, vēsturniekiem, vienkāršiem strādniekiem utt., nevis no politiķiem un ja dažādu „disidentisko kustību” dzinējs ir tik daudzas personas ar šīm „nepolitiskajām” nodarbēm, tad tas nav tāpēc, ka visi šie cilvēki būtu gudrāki par tiem, kuri jūtas galvenokārt esam politiķi, bet tas – citstarp – ir arī tādēļ, ka viņi nav tik noslogoti un savažoti ar politisko domāšanu un politiskajiem paradumiem – tas nozīmē ar *tradicionālo* politisko domāšanu un *tradicionālajiem* politiskajiem paradumiem –, un

tādējādi – paradoksāli – viņi ir atvērtāki tādai politiskai īstenībai, kāda tā patiešām ir, un viņiem ir lielāka izjūta par to, ko tajā var un ko tajā vajag darīt.

Neko nevar darīt: kaut kāda alternatīva politiska modeļa vīzija, lai arī tā būtu visskaistākā, mūsdienās patiešām laikam nav tas, kas būtu spējīgs patiešām dzīvi uzrunāt šo „slēpto jomu”, aizdegt cilvēkus un sabiedrību, radīt reālu politisku sakustēšanos. Posttotalitārā sistēmā potenciālās politikas patiesais lauks ir kas cits: pastāvīgā un nežēlīgā spriedze starp šīs sistēmas kompleksajām pretenzijām un dzīves intencēm, proti, cilvēka elementārajai vajadzībai vismaz līdz zināmai pakāpei dzīvot saskaņā pašam ar sevi, vienkārši dzīvot pieciešami, lai viņu nepazemotu priekšniecība un iestādes, lai viņu nemitīgi nekontrolētu policija, lai viņš varētu brīvāk izpausties, lai varētu likt lietā savu dabisko radošumu, lai viņam būtu tiesiskā drošība utt. Jebkas, kas tā vai citādi – konkrēti – aizskar šo lauku, jebkas, kam saikne ar šo fundamentālo, visuresošo un dzīvelīgo spriedzi, cilvēkus neizbēgami uzrunā: ideālā politiskā vai saimnieciskā izkārtojuma abstraktie projekti viņus nepavisam – un ar pilnām tiesībām – tik ļoti neinteresē; ne vien tāpēc, ka ikviens zina, cik nelielas izredzes tiem ir īstenoties, bet arī tāpēc, ka cilvēki mūsdienās aizvien uzstājīgāk jūt, ka, jo mazāk kāda politika izriet no konkrētā cilvēciskā „šeit un tagad” un jo vairāk tā pievēršas kaut kādam abstraktam „tur” un „kādreiz”, jo vieglāk tā var kļūt par cilvēka paverdzināšanas jaunu variantu. Cilvēki, kuri dzīvo posttotalitārā sabiedrībā, pat pārāk labi apzinās, ka daudz svarīgāk par to, vai pie varas ir viena vai vairākas partijas un kā šīs partijas sauc, ir vienkārši – var vai nevar cilvēci dzīvot.

Atsvabināties no tradicionālajām politiskajām kategorijām un paradumiem, pilnībā atvērties cilvēka eksistences pasaulei un tikai no tās analīzes atvasināt politiskos slēdzienus, protams, nav tikai politiski reālistiskāk, bet vienlaikus tas ir – no „ideālā stāvokļa” viedokļa – politiski *perspektīvāk*: jo patiesā, dziļā un ilgtspējīgā apstākļu maiņa labākā virzienā – kā vēl mēģināšu ieskicēt citā sakarībā – mūsdienās laikam patiešām nevar uzrasties no tā, ka panākumus gūs – ja arī tas būtu iespējams – tas vai cits, tradicionālajos priekšstatos balstīts un galu galā tikai ārpusējs (t.i., strukturāls, sistēmisks) politiskais koncepts, bet tam būs jāizriet – vairāk nekā jebkad citreiz un vairāk nekā jebkur citur – no cilvēka, no cilvēka eksistences, no viņa vietas pasaulē pamata rekonstitūcijas, viņa attiecībām pašam pret sevi, pret citiem cilvēkiem, pret universu. Labākam saimnieciskajam un politiskajam



modelim mūsdienās – vairāk nekā jebkad citreiz – jāzaug no sabiedrības dziļākas eksistenciālas un morālas pārvērtības; tas nav kaut kas pats par sevi, ko pietiek izgudrot un ieviest kā jaunu automobili; tas ir kas tāds, kas var izveidoties – ja nav runa tikai par kādu vecā marasma jaunu variantu – tikai kā pārmainošās dzīves izpausme. Tātad tas nenozīmē, ka ar labākas sistēmas ieviešanu būtu automātiski garantēta labāka dzīve, bet drīzāk otrādi: vienīgi ar labāku dzīvi var būt iespējams būvēt arī labāku sistēmu.

Vēlreiz atkārtoju, ka nenovērtēju par zemu politiskās refleksijas un konceptuāla politiskā darba nozīmi. Gluži otrādi: domāju, ka patiesa politiskā refleksija un paties konceptuālais politiskais darbs ir tieši tas, kā mums joprojām pietrūkst. Tomēr, ja saku „patiesa”, tad ar to domāju tādu refleksiju un tādu konceptuālu darbu, kas atbrīvosies no visām tradicionālajām politiskajām shēmām, kuras uz mūsu apstākļiem pārnestas no pasaules, kura vairs nekad neatgriezīsies (un ar tās atgriešanos tik un tā vissvarīgākais neatrisinātos uz visiem laikiem).

Otrā un ceturrtā Internacionāle, tāpat kā milzums citu politisko spēku un organizāciju, var dažādus mūsu centienus dabiskā veidā politiski atbalstīt, taču neviena no tām mūsu problēmas neatrisinās mūsu vietā: tās darbojas citā pasaulē, tie ir citu apstākļu atvasinājums, to teorētiskie koncepti mums var būt interesanti un pamācoši, taču, ar tiem vienkārši identificējoties, mēs noteikti savu problēmu neatrisināsim. Un, ja mēs mēģinām šeit, pie mums, pieslēgties dažām diskusijām, kuras virza politisko dzīvi demokrātiskā sabiedrībā, tad daudzos gadījumos tas man šķiet gluži nejēdzīgi: vai tad, piemēram, ar nopietnu seju var diskutēt par to, vai mēs vēlamies sistēmu pārveidot vai tikai reformēt? Mūsu apstākļos kaut kas tāds taču ir tipiska pseidoproblēma: mums pagaidām nav iespējas sistēmu nedz reformēt, nedz pārveidot; mums vispār nav skaidrības, kur beidzas reforma un kur sākas pārveide; no vairākiem dramatiskas pieredzes gadījumiem mēs zinām, ka nedz „reforma”, nedz „pārveide” pati par sevi itin neko negarantē; un mums taču pēcāk ir vienalga, vai no tās vai citas doktrīnas skatpunkta sistēma, kurā dzīvojam, mums rādās esam „pārveidota” vai „reformēta”; mums ir svarīgi, lai būtu iespējams cieņpilni dzīvot, lai sistēma kalpotu cilvēkam, nevis cilvēks sistēmai, un par to cīnāmies ar līdzekļiem, ar kuriem varam par to cīnīties un ar kuriem ir jēga par to cīnīties; tas, vai kāds Rietumu žurnālists – kas noslīcis tās politiskās sistēmas ikdienībā,

kurā viņš dzīvo, – nosauks šos līdzekļus par pārāk legālistiskiem vai pārāk riskantiem, revizionistiskiem, kontrrevolucionāriem vai revolucionāriem, buržuāziskiem vai komunistiskiem, labējiem vai kreisiem, tas taču ir pats pēdējais, kas mūs var interesēt!

## XII

Viens no jēdzieniem, kas ir pastāvīgs daudzveidīgu neskaidrību avots vispirms tāpēc, ka uz mūsu apstākļiem to mēdz pārnest no pavisam citiem apstākļiem, ir jēdziens *opozīcija*.

Kas tad posttotalitārā sistēmā vispār ir „opozīcija”?

Tradicionālā parlamentārā demokrātiskā sabiedrībā ar politisko opozīciju saprot tādu politisko spēku (visbiežāk partiju vai partiju grupējumu) faktiskās varas līmenī, kas nav valdībā, kas piedāvā kādu alternatīvu politisku programmu, grib nonākt valdībā, un valdība to respektē kā valsts politiskās dzīves dabisku sastāvdaļu un kas politiski darbojas un sacenšas par varu likumīgu norunātu noteikumu ietvaros. Līdztekus šai opozīcijai eksistē arī „ārpusparlamenta opozīcijas” fenomens, kas savukārt ir spēki, kas vairāk vai mazāk organizējas faktiskās varas līmenī, taču darbojas ārpus tiem noteikumiem, kuru izveidojusi sistēma, un ar citiem līdzekļiem nekā to ietvaros ierasts.

„Klasiskajā” diktatūrā ar opozīciju saprot politiskus spēkus, kuri izpaužas arī ar alternatīvu politisku programmu un darbojas vai nu legāli, vai uz legalitātes robežas, tomēr bez iespējas sacensties par varu kaut kādu norunātu noteikumu ietvaros, vai spēkus, kuri gatavojas varmācīgai konfrontācijai ar valdošo varu (vai tieši nokļūst šajā konfrontācijā) kā dažādas partizānu grupas vai sacelšanās kustības.

Posttotalitārā sistēmā opozīcija nepastāv nevienā no šīm nozīmēm. Kādā sakarībā tad saistībā ar posttotalitāro sistēmu izmanto šo jēdzienu?

1) Reizumis tajā mēdz būt iekļautas (galvenokārt tā dara Rietumu žurnālistika) tādas personas vai grupas varas struktūras iekšienē, kuras nonāk kādā *slēptā* varas konfrontācijā ar visaugstāk stāvošajiem; turklāt par viņu konfrontācijas motīvu var būt zināmas (saprotams, ne pārāk krasas) konceptuālās atšķirības, taču biežāk tās mēdz būt visnotaļ nekomplīcētas alkas pēc varas vai personīga nepatika pret kādiem citiem tās pārstāvjiem.

2) Ar „opozīciju” šeit var saprast visu, kam ir vai kam varētu būt netieša politiskas ietekmes sfēra tādā nozīmē, kā par to jau bija runa, tātad viss, kā dēļ posttotalitārā sistēma – kā tāda, no savas „paškustības” tīro interešu vielokļa – jūtas apdraudēta un kas to – kā tādu – patiešām apdraud. No šāda skatpunkta opozīcija faktiski ir ikviens mēģinājums „dzīvot patiesībā”, sākot no dārzeņu pārdevēja atteikšanās ievietot skatlogā paredzēto lozungu, un beidzot ar brīvi uzrakstītu dzejoli, tātad viss, ar ko dzīves patiesās intences pārkāpj robežas, kuras noteikušas sistēmas intences.

3) Taču biežāk nekā „dzīvi patiesībā” ar opozīciju vispār mēdz saprast (atkal tie ir galvenokārt Rietumu novērotāji) tādas grupas, kuras ar savām nekonformistiskajām nostādnēm un kritiskajiem uzskatiem izpaužas ilgstoši un publiski, kuras neslēpj savu neatkarīgo politisko domāšanu vai kuras pašas sevi tādā vai citādā pakāpē jau tieši izprot kā noteiktu politisku spēku. Šādā traktējumā jēdziens „opozīcija” vairāk vai mazāk pārsedzas ar jēdzienu „disidentisms”, turklāt starp tiem, kuri tiek šādi apzīmēti, dabiski, ir lielas atšķirības tajā, ciktāl viņi šādu apzīmējumu pieņem vai noraida: tas atkarīgs ne vien no tā, vai un cik viņi paši izprot sevi kā nepastarpinātu politisko spēku un vai viņiem ir noteiktas ambīcijas faktiskās varas līmenī, bet arī no tā, ko katrs no viņiem pats saprot ar jēdzienu „opozīcija”.

Atkal minēšu piemēru: „Harta 77” savā ievada deklarācijā uzsvērti akcentē, ka nav opozīcija, jo negrasās nākt klajā ar alternatīvām politiskām programmām. Tās sūtība patiešām ir cita, tādas programmas tā patiešām neizvirza un, ja to izvirzīšana norobežo opozīciju posttotalitārā sistēmā, tad to patiešām nevar uzskatīt par opozīciju.

Taču valdība kopš pirmā mirkļa „Hartu” traktē kā izteikti opozicionāru kopieni un kā pret tādu pret to arī izturas. Tas nozīmē, ka valdība – un tas ir tikai dabiski – saprot „opozīciju” vairāk vai mazāk tādā nozīmē, kā es to jau raksturoju 2) punktā, proti, būtībā saskatot to visā, kas izslīd no totālas manipulācijas un tādējādi noliedz sistēmas absolūtās pretenzijas uz cilvēku. Ja mēs pieņemam šādu „opozīcijas” traktējumu, tad, protams, mums līdz ar valdību patiešām jāuzskata „Harta” par opozīciju: proti, tā patiešām nopietni iedragā posttotalitārās varas integritāti, kas balstās uz „dzīves melos” universālumu.

Tomēr kaut kas cits ir tas, ciktāl viens vai otrs „Hartas” parakstītājs pats sevi saprot kā opozīciju. Manuprāt, vairums parakstītāju pieslejas šā jēdziena

tradicionālajai nozīmei, kāds tas nostabilizējies demokrātiskā sabiedrībā (vai „klasiskajā” diktatūrā), un tātad saprot „opozīciju” arī pie mums kā politiski izkristalizējošu spēku, kas mūsu gadījumā gan nedarbojas faktiskās varas līmenī, un vēl jo mazāk kādu regulu ietvaros, kurus respektētu valdība, bet kurš – ja būtu tāda iespēja – to nenoraidītu, jo tam ir noteikta alternatīva politiskā programma, kuras atbalstītāji ir sagatavoti pārņemt arī tiešu politisko atbildību. Pieņemot šādu priekšstatu par opozīciju, vieni – lielais vairākums – nejutās par tādu esam; citi – mazākums – jūtas esam tāda, lai arī visnotaļ respektē, ka „Harta” tiem nedod telpu „opozicionārai” darbībai šādā nozīmē. Turklāt vienlaikus laikam gan visi hartisti apzinās posttotalitāras sistēmas apstākļu specifiskumu tādā līmenī, lai saprastu, ka ne vien cīņai par cilvēktiesībām, bet arī nesalīdzināmi „nevainīgākām” lietām šajos apstākļos ir sava īpaša politiskā vara, un tādējādi tās var saprast kā „opozicionāru” elementu. Šādā nozīmē neviens hartists nevar pietiekami labi norobežoties no sava „opozicionārisma”.

Tācu visu sarežģī vēl viens apstāklis: sabiedriskā vara padomju blokā jau gadu desmitiem lieto jēdzienu „opozīcija” kā visļauņāko iedomājamo apvainojumu: tas ir sinonīms vārdam „ienaidnieks”; kādu nosaukt par „opozīciju” nozīmē to pašu kā pateikt par viņu, ka tas grib nogāzt valdību un likvidēt sociālismu (protams, imperiālistu uzpirkts); un bija laiki, kad šāds apzīmējums veda taisnā ceļā uz nāvessoda izpildes vietu. Dabiski, ka šāds apstāklis ne īpaši stiprina cilvēku vēlmi pašiem sevi apzīmēt ar šādu vārdu, vēl jo vairāk tāpēc, ka tas ir tikai vārds un ka svarīgāks ir tas, kas patiešām tiek darīts, un nevis tas, kā to apzīmē.

Pēdējais cēlonis, kāpēc daudzi pretojas šim apzīmējumam, slēpjas tajā, ka jēdziens „opozīcija” nes sevī kaut ko negatīvu; tas, kurš šādi norobežojas, tādējādi norobežojas attiecībā pret kādu „pozīciju”; tātad tiecas uzsvērti pēc sabiedriskās varas, caur to definē pats sevi, no tās stāvokļa jo īpaši atvasina savu stāvokli. Cilvēkiem, kuri vienkārši nolēmuši dzīvot patiesībā, skaļi teikt, ko domā, solidarizēties ar līdzpilsoņiem, radīt tā, kā viņi to vēlas, un izturēties vienkārši saskaņā ar savu „labāko es”, saprotams, ir nepatīkami, ka viņiem šo sevis paša sākotnējo un pozitīvo „pozīciju” vajadzētu definēt negatīvi, pastarpināti un ka pašiem sevi vajadzētu vispirms saprast kā tos, kuri ir pret to un to, nevis vienkārši kā tos, kuri ir tie un tie.

Kā redzams, izvairīties no dažādām neskaidrībām var vienīgi tā, ka, pirms sāk izvērtēt „opozīciju”, vienmēr no jauna skaidri jāpasaka, kādā nozīmē šis jēdziens lietots un ko ar to mūsu apstākļos īsti saprot.

### XIII

Ja jēdziens „opozīcija” tiek pārņemts no demokrātiskas sabiedrības uz posttotalitāru sistēmu, pirms tam neizdomājot līdz galam un nekonsolidējot nozīmi, kādā tas tiks lietots šajos, tik atšķirīgajos apstākļos, tad jēdzienu „disidents”, gluži otrādi, Rietumu žurnālistika izvēlējusies un vispārpieņēmusi kā posttotalitārai sistēmai specifiska un demokrātiskā sabiedrībā gandrīz – vismaz tādā veidolā – nepastāvoša fenomena apzīmējumu.

Kas tad īsti ir „disidents”?

Šķiet, ka šādu titulu izpelnījušies vispirms tie padomju bloka pilsoņi, kuri izlēmuši dzīvot patiesībā un kuri turklāt atbilst šādiem nosacījumiem:

1) ka savas nekonformistiskās nostājas un kritiskos uzskatus savu ierobežoto iespēju robežās pauž *publiski*, ka tās pauž *sistemātiski* un tādēļ ir *pazīstami* Rietumos;

2) ka līdz ar šīm nostājām pēcāk – par spīti tam, ka mājās nevar publicēties un valdība vajā viņus visos iespējamajos veidos, – viņi savās zemēs izcīnījuši zināmu lielāku vai mazāku cieņu sabiedrībā un valdībā, un tātad kādā – lai arī ļoti ierobežotā un ļoti dīvainā – mērā arī savā vidē viņu rīcībā tomēr ir netieša *faktiskā vara*; šī vara viņus, ciktāl runa ir par vajāšanām, vai nu pasargā no visļaunākā vai vismaz nodrošina, ka viņu vajāšana būs saistīta ar noteiktiem politiskiem sarežģījumiem viņu valdībai;

3) ka viņu kritiskās uzmanības un angažēšanās apvārsnis sniedzas pāri kādam šauram viņu tiešās apkaimes vai specializēto interešu ietvaram, tādējādi aptver vispārīgākas lietas un iegūst tomēr līdz zināmai pakāpei *politisku raksturu*, lai arī pakāpe, kādā viņi reflektē paši sevi kā nepastarpinātu politisku spēku, var būt diezgan dažāda;

4) ka tie ir drīzāk *intelektuālas* ievirzes cilvēki, tātad „rakstošie” cilvēki, jo rakstiskā izpausme ir galvenais – un bieži vienīgais – politiskais līdzeklis, kas ir viņu rīcībā un kas var iegūt – sevišķi aiz robežām – uzmanību; jo citi „dzīves patiesībā” veidi no ārzemju vērotāja skatpunkta vai nu pazūd

grūti izsekojamas noteiktas lokālās vides ietvarā vai – ja pārsniedz šo ietvaru – šķiet esam tikai kaut kāds mazāk saredzams rakstiskās izpausmes papildinājums;

5) ka tie ir cilvēki, par kuriem – lai kāda arī būtu viņu nodarbošanās – Rietumos visbiežāk runā saistībā ar viņu pilsonisko angažētību vai viņu darba politiski kritisko aspektu, nevis saistībā ar viņu darbu pašu profesijā kā tādu; pats no savas pieredzes zinu, ka pastāv tāda kā neredzama robeža, kuru cilvēkam vajadzēja pārkāpt – to pat nemaz nevēloties un nezinot, kad un kā to izdarījis –, lai par viņu pārstātu rakstīt kā par rakstnieku, kurš tā vai citādi izpaužas pilsoniski, un sāktu par viņu runāt kā par „disidentu”, kurš (it kā starp citu – varbūt brīvajā laikā?) vēl raksta arī kādas lugas teātrim.

Tas, ka eksistē cilvēki, kuri atbilst visiem šiem nosacījumiem, ir neapstrīdami. Vai ir labi lietot tieši šādai – būtībā ļoti nejauši – norobežotai grupai īpašu apzīmējumu, un jo sevišķi, vai tam vajadzētu būt apzīmējumam „disidents”, tomēr ir ļoti strīdīgi.

Taču tā notiek, un mēs te acīmredzot neko negrozīsim; reizumis pat mēs paši – kaut gan negribīgi, vienīgi ātrākas vienošanās dēļ, drīzāk ironiski un noteikti vienmēr pēdīnās – šādu apzīmējumu pieņemam.

Laikam būs vietā izklāstīt dažus cēloņus, kāpēc „disidentiem” pārsvarā nepatīk, ka viņus šādi saukā.

Vispirms tas ir problemātisks apzīmējums jau no etimoloģijas viedokļa: proti, „disidents”, kā zināms, nozīmē „atkritējs” – taču „disidenti” nejūtas esam atkritēji, jo ne no kā vienkārši nav atkrituši. Drīzāk gan otrādi: viņi pievienojušies paši sev – un, ja varbūt daži tomēr no kaut kā atkrituši, tad tikai no tā, kas viņu dzīvē bijis viltots un atsveišinošs no „dzīves melos”.

Taču tas nav pats galvenais.

Apzīmējums „disidents” spiedīgi rada iespaidu, itin kā runa būtu par kādu īpašu *profesiju*; itin kā līdztekus dažādiem normālākiem iztikas veidiem būtu vēl viens īpašs veids, proti „disidentiska” burkšķēšana par apstākļiem; itin kā „disidents” nebūtu vienkārši fiziķis, sociologs, strādnieks vai dzejnieks, kurš tikai rīkojas tā, kā jūt, kā tam vajadzētu rīkoties, un kuru tikai viņa domāšanas, uzvedības un darba iekšējā loģika, kas (bieži konfrontēta ar vairāk vai mazāk nejaušiem ārējiem apstākļiem) beigu beigās novedusi – viņam nemaz mērķtiecīgi nepūloties vai to ar prieku sagaidot – pie viņa neslēptās sadursmes ar varu, bet gan, gluži otrādi, itin kā tas būtu bijis kāds,

kurš vienkārši *nolēmis* pievērsties profesionāla nemiernieka nodarbei apmēram tā, kā cilvēks nolemj, vai viņš būs kurpnieks vai kalējs.

Īstenībā tas ir dabiski citādi: to, ka cilvēks ir „disidents”, viņš parasti uzzina un atskārst, kad jau sen par tādu kļuvis; šis stāvoklis ir viņa konkrēto dzīves nostāju sekas, un šīs nostājas vada pavisam citi motīvi, nevis tā vai cita titula iegūšana, tātad ne jau tas, ka viņa dzīves konkrētas nostājas un konkrēti darbi būtu bijuši saistīti ar kādu pirms tam pastāvošu nodomu būt par „disidentu”. Vienkārši „disidentiskums” nav profesija, kaut arī cilvēks tam veltītu divdesmit četras stundas ik dienas, bet tā ir sākotnēja un pirmām kārtām noteikta eksistenciāla nostāja, kura turklāt itin nemaz nav to ekskluzīvs īpašums, kuri – nejausi izpildot šos nejaušos ārējos nosacījumus, par kuriem jau bija runa – ir izpelņījušies „disidenta” titulu.

Ja no šiem tūkstošiem vārdā nenosaukto cilvēku, kuri cenšas dzīvot patiesībā, un no tiem miljoniem, kuri patiesībā dzīvot gribētu, bet nevar (kaut vai tāpēc, ka, pateicoties nejausiai ārējai apstākļu sakritībai, tas viņu gadījumā nozīmētu desmitkārtīgu drosmi nekā tas bijis nepieciešams vienam otram no tiem, kuri šādu soli jau spēruši), tātad, ja no šā skaita ir izvēlēti – un turklāt vēl pavisam nejausi – vairāki desmiti personu un ja no tām ir izveidota īpaša *sabiedriska kategorija*, tad šāda rīcība pavisam noteikti veido pavisam sagrozītu kopīgās situācijas attēlu: vai nu izraisa iespaidu, ka „disidenti” ir kaut kāda prominence, kaut kāda „aizsargājamo dzīvnieku” ekskluzīvā grupa, kuriem atļauts tas, kas citiem aizliegts, un kurus valdība pat speciāli kopj kā savas augstsirdības dzīvo piemēru vai, gluži otrādi, atbalsta ilūziju, ka, ja jau ir tik maz to, kas pastāvīgi neapmierināti, un ja tiem nekas pārāk daudz nenotiek, tad tas nozīmē, ka visi pārējie faktiski ir apmierināti: ja jau viņi apmierināti nebūtu, tad taču arī kļūtu par „disidentiem”!

Bet tas vēl nav viss: ar šādu iedalīšanu kategorijās neviļus tiek atbalstīts arī iespaids, it kā „disidentiem” vispirms būtu svarīgas kaut kādas viņu grupas intereses un it kā viss viņu strīds ar valdību būtu tikai kaut kāds abstrakts strīds starp divām pretstāvošām grupām, strīds, kas iziet ārpus sabiedrības un varbūt pat nemaz uz sabiedrību neattiecas. Cik dziļā pretrunā tomēr ir šāds priekšstats ar „disidentiskas” nostājas faktisko jēgu: jo šī nostāja taču stāv un krīt ar interesi *par citiem*, par to, kas nomāc sabiedrību kā kopumu, tātad visus tos „pārējos”, kuri neliek par sevi manīt. Ja „disidentiem” piemīt šāda tāda autoritāte un ja viņi jau sen nav izskausti kā eksotiski kukaiņi, kas

iemaldījušies tur, kur nav to īstā vieta, tad tas taču nav tāpēc, ka valdība turētu tādā cieņā tieši šo ekskluzīvo grupiņu un tās ekskluzīvās idejas, bet tāpēc, ka viņi pareizi jūt šo potenciālo politisko varu, ar kuru „dzīve patiesībā” ir iesakņota „slēptajā jomā”, ka pareizi jūt, no kādas pasaules izaugtas, ko dara šī grupiņa, un kādā pasaulē tas atgriežas: cilvēciskās *ikdienības* pasaulē, ikdienas spriedzē starp dzīves intencēm un sistēmas intencēm. (Vai tad tam vislabākais pierādījums nav tas, pie kā ķērās valdība pēc „Hartas 77” uznāciena, sākot no visas tautas izspiest deklarāciju, ka „Hartai” nav taisnība? Starp citu: šie spaidu kārtā iegūtie paraksti apliecināja pavisam pretējo: to, ka tai ir taisnība.) Milzīgā uzmanība, ko politiskās institūcijas un policija velta „disidentiem” un kas varbūt kādam var pamodināt sajūtu, ka valdība no „disidentiem” baidās kā no kādas alternatīvas varas garnitūras, taču neizriet no tā, ka viņi kaut kas tāds būtu, kaut kas pārvarīgs, kas paceļas pāri – tāpat kā pati valdība – sabiedrībai, bet, gluži otrādi, izriet no tā, ka viņi ir „parasti cilvēki”, kuri dzīvo ar „parastām” rūpēm un kuri atšķiras no pārējiem tikai ar to, ka skaļi izteic to, ko pārējie izteikt nevar vai neuzdrīkstas. Es taču jau runāju par Solžeņicina politisko spēku: tas neslēpjas kaut kādā viņa kā indivīda ekskluzīvā politiskā varā, bet gan miljonu Gulaga upuru pieredzē, kuru viņš vienkārši izkliedza skaļi un ar kuru uzrunāja miljonus citu labas gribas cilvēku.

Institucionalizēt kādu pazīstamo vai prominentu „disidentu” *izlases* kategoriju nozīmē patiešām noliegt viņu rīcības visīstākos morāliskos izejas punktus: mēs redzējām, ka, gluži otrādi, tas ir *vienlīdzīguma* princips, kas balstīts uz to cilvēktiesību un brīvību *nedalāmību*, no kurām izaug „disidentiskā kustība”: vai tad „pazīstamie disidenti” nepievienojās KOR<sup>6</sup> tāpēc, lai iestātos par nepazīstamiem strādniekiem, – un vai tad *tieši caur to* nekļuva par šiem „pazīstamajiem disidentiem”? Vai tad „pazīstamie disidenti” varbūt neapvienojās „Hartā 77” pēc tam, kad viņus apvienoja solidaritāte ar nepazīstamiem mūziķiem, vai tad viņi nesavienojās tajā *ar viņiem* – un vai tad tieši caur to viņi nekļuva par šiem „pazīstamajiem disidentiem”? Tas nūdien ir nežēlīgs paradokss – jo vairāk daži pilsoņi iestājas par citiem pilsoņiem, jo biežāk viņus apzīmē ar vārdu, kas tos atdala no šiem „citiem pilsoņiem”!

Pēdīnās, kurās visā šajā apcerē konsekvēnti lieku vārdu „disidents”, es ceru, ar šo eksplikāciju tas iegūst skaidru jēgu.



## XIV

Laikos, kad čehu zemes un Slovākija bija stingra Austroungārijas sastāvdaļa un kad nepastāvēja nedz faktiskie, nedz politiskie, nedz psiholoģiski sociālie priekšnoteikumi, lai mūsu tautas meklētu savu identitāti ārpus šās impērijas ietvara, T. G. Masariks iedibināja čehu nacionālo programmu, balstītu uz „sīkā darba” ideju, t.i., uz krietnu un atbildīgu darbu pastāvošās iekārtas ietvaros visdažādākajās dzīves jomās, ar ievirzi uz tautas radošuma un tautas pašapziņas pacilāšanu. Īpašs uzsvars te bija likts uz apgaismības, audzināšanas, izglītošanas, morāles un humanitāro elementu. Vienīgo iespējamo izeju uz cieņpilnāku tautas likteni Masariks saredzēja cilvēkā, tanī, lai cilvēks veidotu priekšnoteikumus vispirms pats savam cieņpilnākam cilvēckajam liktenim; izejas punkts tautas stāvokļa pārvērtībām viņam bija cilvēka pārvērtības.

Šī „darba priekš tautas” izpratne mūsu sabiedrībā iesakņojās, no daudziem viedokļiem tā bija sekmīga un dzīva līdz šai dienai: līdzās tiem, kuri aiz tā – kā kultivētāka „alibi” veida – slēpj savu kolaborāciju, arī mūsdienās ir daudz tādu, kuri patiešām pie tās pieturas un šajā virzienā var uzrādīt – vismaz dažās jomās – neapstrīdamas sekmes: grūti aplēst, ciktāl vēl sliktāka būtu situācija, ja aizvien un aizvien milzum daudz čaklu cilvēku, kuri citādi vienkārši nevar, necenstos darīt pašu labāko, ko var darīt, proti, atdot „dzīvei melos” neizbēgamo minimumu, lai varētu atdot sasniedzamo maksimumu sabiedrības autentiskajām vajadzībām. Šie cilvēki balstās uz pareizo priekšnoteikumu, ka ikviens sīkais darbs ir netieša sliktas politikas kritika, un ir situācijas, kad ir vērts izvēlēties tieši to ceļu, kaut arī tas nozīmētu atteikšanos no savām dabiskajām tiesībām uz tiešo kritiku.

Bet tik un tā šādai nostājai mūsdienās – pat salīdzinājumā ar situāciju vēl sešdesmitajos gados – ir savas skaidras robežas: aizvien biežāk mēdz gadīties, ka „sīkais darbs” atduras pret posttotalitāras sabiedrības griestiem un nonāk dilemmas priekšā: vai nu piekāpties, samazināt prasības attiecībā uz šo krietnumu, atbildīgumu un konsekvētumu, uz ko tas balstās, un vienkārši pielāgoties (vairākuma pieeja), vai turpināt uzsākto ceļu un tādējādi nonākt atklātā konfrontācijā ar sabiedrisko varu (mazākuma pieeja).

Ja „sīkā darba” koncepcijai nekad nav bijusi doma, ka tā nozīmēs imperatīvu *par jebkuru cenu* noturēties pastāvošajā struktūrā (no šāda viedokļa

ikvienam, kurš pieļaus, lai viņu no turienes izgaiņā, vajadzētu izskatīties pēc tāda, kurš rezignējis sevi „darbam priekš tautas”), tad vēl jo mazāk šāda jēga var būt mūsdienās. Dabiski, nepastāv nekāds vispārējs uzvedības modelis, proti, jebkāda vispār spēkā esoša un uz jebkuru situāciju pārnesama atslēga tā punkta noteikšanai, kad „sīkais darbs” pārstāj būt par „darbu priekš tautas” un kļūst par „darbu pret tautu”; taču ir vairāk nekā skaidrs, ka šādas pārvērtības bīstamība nolaižas aizvien zemāk un zemāk virs „sīkā darba” un aizvien vieglāk „sīkais darbs” var atdurties pret šiem griestiem, kad izvairīšanās no sadursmes tam nozīmē pievilt pašam savu jēgu.

Kad es 1974. gadā biju nodarbināts alus darītavā, man šefs bija kāds Š.: cilvēks, kurš pārzināja alus darīšanu, viņā bija kas līdzīgs kārtas lepnumam un viņam bija svarīgi, lai mūsu alus darītavā mēs ražotu labu alu. Gandrīz visu savu laiku viņš pavadīja alus darītavā, nepārtraukti izgudroja kādus uzlabojumus, mocīja mūs ar pieņēmumu, ka mēs visi mīlam alus darīšanu tāpat kā viņš, vienkārši ir grūti sociālistiskās nolaidības vidū iedomāties konstruktīvu darbinieku. Alus darītavas vadība, kurā bija cilvēki, kuri mazāk izprata savu arodu un bija tajā mazāk iemīļējušies, toties bija politiski ietekmīgāki, ne vien vadīja alus darītavu, to aizvien vairāk nolaižot, uz Š. ierosmēm ne vien vispār nereaģēja, bet arī aizvien vairāk nocietinājās pret Š. un visvisādi kaitēja viņa paša darbam. Situācija nonāca tik tālu, ka Š. neatlika nekas cits, kā uzrakstīt augstākstāvošajai vadībai apjomīgu vēstuli, kurā viņš mēģināja izanalizēt visas nekārtības alus darītavā, patiesīgi izskaidrot, kāpēc darītava ir novadā vissliktākā un norādīt patiesos vainīgos. Viņa balss būtu varējusi tikt uzklausīta: politiski vareno, bet alus lietās neko nesaprotošo intrīgas pinošo un strādniekus nicinošo direktoru būtu varējuši nomainīt, lietas alus darītavā, pamatojoties uz Š. iniciatīvām, būtu varējušas uzlaboties. Ja tā būtu noticis, tas būtu nenoliedzami piemērs „sīkā darba” sekmīgam noslēgumam. Diemžēl notika pavisam pretējais: alus darītavas direktoram – kā partijas novada komitejas loceklim – bija labi paziņas augšās, un viņš parūpējās par tādu rezultātu, kāds viņam bija vajadzīgs: Š. analīze tika nodēvēta par „ķengu vēstuli”, pašu Š. nodēvēja par politisko kaitnieku, viņu izmeta no mūsu alus darītavas un pārcēla citā, nekvalificētā darbā. „Sīkais darbs” bija atdūries pret griestiem: pret posttotalitāro sistēmu. Š. nebija kā visi, viņš bija pārkāpis spēli, „izcēlies” ar to, ka sacījis patiesību, un beidzis kā „apakšpilsonis” ar ienaidnieka birku, kā tāds, kurš jau var teikt jebko, bet viņš – principa

pēc – nevar tikt uzklausīts. Viņš bija kļuvis par Austrumčehijas alus darītavu „disidentu”.

Domāju, ka runa ir par modeļa veida piemēru, kas no cita skatpunkta ilustrē to, ko es teicu jau iepriekšējā nodaļiņā: par „disidentu” cilvēks nekļūst tādējādi, ka vienā jaukā dienā nolemj pievērsties šai savdabīgajai karjerai, bet tāpēc, ka iekšējā atbildība, kas, kombinēta ar veselu dažādu ārēju apstākļu kompleksu, viņu vienkārši iesviež šādā stāvoklī: viņš ir izmests no esošajām struktūrām un nostatīts konfrontācijā ar tām. Iesākumā nebija nekas vairāk un nekas mazāk kā vien nodoms labi darīt savu darbu – un beigās ir inaidnieka birka.

Jo labs darbs patiešām ir sliktas politikas kritika. Reizumis tas kritikai, tā sacīt, iziet cauri un reizumis neiziet. Tomēr iziet cauri aizvien mazāk. Un ne jau nu tās vainas dēļ.

Vairs nav Austroungārijas laiki, kad čehu tautai (visļauņākajos Baha absolūtisma laikos) bija viens vienīgs īsts „disidents”: tas, kuru aizveda uz Briksenu.<sup>7</sup> Ja neizpratīsim vārdu „disidents” snobiski, tad mums jākonstatē, ka mūsdienās „disidentu” atradīsim uz katra stūra.

Pārmest šiem „disidentiem”, ka viņi rezignēti izturējušies pret „sīko darbu”, ir vienkārši absurdi. Jo „disidentiskums” nav *alternatīva* Masarika koncepcijai par „sīko darbu”, bet, gluži otrādi, daudzkārt tās *vienīgais iespējamais rezultāts*.

Es saku „daudzkārt” un ar to gribu uzsvērt, ka ne vienmēr: esmu tālu no priekšstata, ka vienīgie krietnie un atbildīgie cilvēki ir tie, kuri nokļuvuši ārpus pastāvošajām struktūrām un konfrontācijā ar tām. Alus darītājs Š. taču savu kauju varēja uzvarēt. Nosodīt tos, kuri noturējušies, *tikai* par to, ka noturējušies un tārad nav „disidenti”, būtu tikpat bezjēdzīgi kā *tikai* tāpēc uzrādīt viņus par piemēru „disidentiem”. Galu galā tas būtu pretrunā ar visu „disidentisko” nostāju – kā ar mēģinājumu dzīvot patiesībā –, ja cilvēka uzvedību nevērtētu pēc tā, kāda tā ir, ciktāl tā ir vai nav – kā tāda – laba, bet gan pēc ārējās kūtiņas, kurā tā cilvēku novedusi.

## XV

Mūsu dārzeņu tirgotāja mēģinājums „dzīvot patiesībā” var aprobežoties ar to, ka dārzeņu tirgotājs noteiktas lietas vienkārši *nedara*: aiz logiem

neizliek karogus tikai tāpēc, lai sētnieks viņu nenodotu; neiet uz vēlēšanām, kuras par vēlēšanām neuzskata; neslēpj no priekšniecības savus uzskatus. Tātad viņa mēģinājums var palikt „tikai” pie atteikuma iztapt dažām sistēmas prasībām (bet tas nebūt nav maz!). Tomēr tas var pārāugt par kaut ko vairāk: dārzeņu pārdevējs var sākt kaut ko konkrētu *darīt*, kaut ko, kas pārsniedz nepastarpinātu personīgo aizsardzību pret manipulēšanu un kur objektīvizējas viņa jaunatrstā „augstākā atbildība”: piemēram, viņš var organizēt savus līdzstrādniekus uz kopīgu iestāšanos par viņu interešu aizsardzību; rakstīt dažādām institūcijām un pievērst to uzmanību beztiesiskumam un nekārtībām savā apkaimē; sadabūt neoficiālu literatūru, norakstīt to un aizdot citiem draugiem.

Ja tas, ko es nosaucu par „dzīvi patiesībā”, ir visu šo „neatkarīgo pilsonisko iniciatīvu” un „disidentisko” vai „opozicionāro” kustību pamata eksistenciālais (un, zināms, potenciāli politiskais) izejas punkts, par ko runa ir šajās pārdomās, tad tas, protams, nenozīmē, ka *jebkurš* mēģinājums „dzīvot patiesībā” jau automātiski kaut kas tāds ir. Gluži otrādi: sākotnējā un vārda visplašākajā nozīmē „dzīve patiesībā” nozīmē ļoti plašu, neskaidri norobežotu ļoti grūti apzināmu cilvēku sīko izpausmju teritoriju, vairumā gadījumu šīs izpausmes droši vien uz visiem laikiem paliks nogrimušas savā anonimitātē, un to politiskās ietekmes sfēru droši vien nekad neviens neuztvers un neaprašīs konkrētāk kā vien kāda sabiedriskā klimata vai noskaņojuma globāla apraksta ietvaros. Vairums šo mēģinājumu paliek elementārās sadumpošanās pret manipulāciju fāzē: cilvēks vienkārši iztaisnojas un cienīgāk – kā indivīds – dzīvo.

Vien šur un tur – dažu cilvēku rakstura, dotumu un profesijas dēļ, taču arī gluži nejašu apstākļu virknes dēļ (piemēram, lokālās vides specifika, kontakti starp draugiem u. tml.) – no šīs visplašākās un anonīmās vides izaug kāda viendabīgāka un saredzamāka iniciatīva, kas pārkāpj „tīrās” individuālās sadumpošanās robežas un pārvēršas noteiktā apzinātākā, strukturētākā un mērķtiecīgākā *darbā*. Šī robeža, aiz kuras „dzīve patiesībā” pārstāj būt „tikai” „dzīves patiesībā” negācija un zināmā veidā sāk pati sevi radoši *artikulēt*, ir vieta, kur sāk dzimt kas tāds, ko varētu nosaukt par „*sabiedrības neatkarīgu garīgo, sociālo un politisko dzīvi*”. Šī „neatkarīgā dzīve” nav dabiski atdalīta no pārējās („atkarīgās”) dzīves ar kādu asu robežu; daudzķārt tā cilvēkos pat eksistē līdzās; tomēr tās vissvarīgākie mezglu punkti izceļas

ar samērā augstu iekšējās emancipācijas pakāpi: tie peld pa manipulētās dzīves okeānu kā tādas laiviņas, kuras gan zvāļo bangas, bet kuras vienmēr iznirst no viļņiem kā „dzīves patiesībā” redzami sūtņi, „artikulēti” liecinot par apspiestajām dzīves intencēm.

Kas veido šo „sabiedrības neatkarīgo dzīvi”?

Tās izpausmju spektrs ir dabiski plašs: sākot no neatkarīgas pašizglītošanās un pasaules refleksijas, turpinot ar brīvu kultūras daiļradi un dalīšanos tajā un beidzot ar visdaudzveidīgākajām brīvajām pilsoniskajām nostājām, tostarp neatkarīgu pilsonisko pašorganizēšanos. Īsi sakot, tā ir telpa, kurā „dzīve patiesībā” sāk pati sevi artikulēt un patiešām saredzami materializēties.

Tas, ko vēlāk nodēvēs par „pilsonisko iniciatīvu”, „disidentu kustību” vai pat „opozīciju”, pēcāk iznirst – kā šī aisberga izdaudzīnātā desmitā daļa, kas ir virs ūdens līmeņa – tikai no šīs telpas, no „sabiedrības neatkarīgās dzīves”. Proti: tāpat, kā „sabiedrības neatkarīgā dzīve” izaug no „dzīves patiesībā” neskaidrā pamata vārda visplašākajā nozīmē kā tās acīmredzamā – „artikulētā” – izpausme, pēc tam no šīs „neatkarīgās dzīves” izaug arī šis izdaudzīnātais „disidentisms”. Tomēr šeit ir arī krasa atšķirība: ja „sabiedrības neatkarīgo dzīvi” – vismaz no iekšējā skatpunkta – var saprast kā „dzīves patiesībā” „augstāko formu”, tad nepavisam ne tik droši var teikt, ka „disidentu kustība” nepieciešami ir „sabiedrības neatkarīgās dzīves” „augstākā forma”. Tā vienkārši ir *viena no tās izpausmēm*, un, lai arī varbūt ir tās *visredzamākā* izpausme, pirmajā acu uzmetienā *vispolitiskākā* un savā politiskumā *visredzamāk artikulēta*, tas vēl nebūt nenozīmē, ka tai noteikti jābūt visnobriedušākajai un vissvarīgākajai tās izpausmei – turklāt ne vien vispārsabiedriskā nozīmē, bet pat arī attiecībā uz savu netiešo politisko ietekmes sfēru. Jo, kā jau mēs redzējām, galu galā runa ir par parādību, kas mākslīgi izrauta no savas mātišķās vides (ar to, ka apveltīta ar īpašu nosaukumu). Faktiski tā tomēr nav iedomājama bez kopuma fona, kura integrālā sastāvdaļa tā ir un no kura smeļas arī visu savu dzīvības spēku. Starp citu, no tā, kas jau bija teikts par posttotalitārās sistēmas īpatnībām, izriet, ka tam, kas noteiktā mirklī *rādās* kā vispolitiskākais spēks un kas pats sevi tā reflektē, nav neizbēgami – apstākļos, kur katra neatkarīgā politiskā vara ir galvenokārt potenciāla vara – jābūt par tādu spēku. Un, ja tas patiešām ir tāds spēks, tad tikai un tikai sava „pirmspolitiskā” konteksta dēļ.

Kas izriet no šī apraksta?

Ne mazāk un ne vairāk tas, ka vispār nevar runāt par to, *ko* „disidenti” īstenībā dara un kā viņu darbs izpaužas, iekams vispirms nav bijusi runa par visu cilvēku darbu, kuri tā vai citādi piedalās „sabiedrības neatkarīgajā dzīvē” un kurus vispār nebūtu jāuzskata par „disidentiem”: par rakstniekiem, kuri raksta tā, kā grib rakstīt, neņemot vērā cenzūru un oficiālās prasības, un kuri savus darbus – ja oficiālās izdevniecības tos negrib izdot – izplata „samizdatā”; par filosofiem, vēsturniekiem, sociologiem un visiem citiem zinātniekiem, kuri iet pa neatkarīgās zinātniskās izpētes ceļu un, ja tas nav iespējams oficiālo struktūru vidē vai to perifērijā, tāpat izplata savus darbus „samizdatā” vai rīko privātas diskusijas, lekcijas un seminārus; par skolotājiem, kuri privāti māca jauniem ļaudīm lietas, kuras normālā skola no viņiem noslēpj; par garīdzniekiem, kuri savā draudzē vai ārpus tās, ja viņi no draudzes izslēgti, dzīvo brīvu reliģisko dzīvi; par gleznotājiem, mūziķiem un dziedātājiem, kuri nodarbojas ar radošo darbu, neatkarīgi no tā, ko par viņu daiļradi domā oficiālās institūcijas; par visiem cilvēkiem, kuri dalās ar neatkarīgo kultūru un izplata to tālāk; par cilvēkiem, kuri dažādos pieejamos veidos cenšas paust un aizsargāt strādājošo faktiskās sociālās intereses, atdot arodbiedrībām to patieso jēgu vai dibināt neatkarīgas arodbiedrības; par cilvēkiem, kuri nebaidās neatlaidīgi pievērst iestāžu uzmanību beztiesiskumam un iestājas par likumu ievērošanu; par dažādām jaunu ļaužu kopienām, kuri cenšas atbrīvoties no manipulēšanas un dzīvot pa savam, paši savas dzīves vērtību hierarhijas garā; un tamlīdzīgi, un tamlīdzīgi.

Reti kuram droši vien ienāktu prātā visus šos ļaudis nosaukt par „disidentiem”, un tomēr: vai tad šie „pazīstamie disidenti” nav vieni no viņiem? Un vai tad viss, par ko bija runa, īstenībā nav pats galvenais, ko dara arī „disidenti”? Vai tad „disidenti” varbūt neraksta zinātniskos darbus un neizdod tos „samizdatā”? Vai neraksta daiļliteratūru? Vai nelasa lekcijas studentiem privātās universitātēs? Vai necinās pret visdažādāko beztiesiskumu un cenšas pētīt un izpaust dažādu iedzīvotāju grupu patiesās sociālās intereses?

Pēc mēģinājuma apzināt „disidentiskās” nostājas avotus, iekšējo struktūru un dažus aspektus, esmu, kā redzams, pārgājis uz mēģinājumu ieskatīties visā lietā „no iekšienes” un pētīt, *ko īsti „disidenti” dara*, kā objektīvi izpaužas viņu iniciatīvas un pie kā tās konkrēti ved.

Pirmais konstatējums šinī virzienā tād ir, ka viņu centienu izejas visvarīgākā un visu pārējo iepriekš nosakošā joma ir vienkārši centieni *izveidot un atbalstīt „sabiedrības neatkarīgo dzīvi”* kā „dzīves patiesībā” „artikulētu” izpausmi, tād sakarīgi un mērķtiecīgi – „artikulēti” – *kalpot patiesībai* un šo kalpošanu organizēt. Tas, starp citu, ir dabiski: ja „dzīve patiesība” ir elementārs izejas punkts katram cilvēka centienam pretoties sistēmas atsvēšinošajam spiedienam, ja tas ir ikvienas politiskās darbošanās vienīgais jēgpilnais pamats un ja pēcāk tas ir arī „disidentiskās” nostājas visīstākais eksistenciālais avots, tad grūti iztēloties, ka arī objektivizētais „disidentiskais” darbs varētu balstīties uz citu pamatu, nevis kalpošanu patiesībai un patiesīgai dzīvei, un centieniem atvērt telpu dzīves patiesajām intencēm.

## XVI

Posttotalitārā sistēma izdara globālu *uzbrukumu* cilvēkam, kas stāv pret to viens, atstāts, izolēts. Tāpēc ir gluži dabiski, ka visām „disidentiskajām kustībām” ir izteikti *aizsardzības raksturs*; tās aizsargā cilvēku un patiesās dzīves intences pret sistēmas intencēm.

Poļu „KOR” nosaukums šodien ir Sabiedrības paš aizsardzības komiteja, vārds ‘aizsardzība’ ir arī citu līdzīgu grupu nosaukumos Polijā, taču arī padomju Helsinku grupai un mūsu „Hartai 77” ir gluži acīmredzams aizsardzības raksturs.

No tradicionālās politikas viedokļa šī aizsardzība var likties saprotama, taču tikai minimālistiska, spiedīgu apstākļu radīta un galu galā tikai negatīva programma: pret vienu koncepciju, modeli vai ideoloģiju šeit nenostata citu koncepciju, citu modeli vai citu ideoloģiju, tād šeit faktiski nav runa par „politiku” vārda patiesajā nozīmē: tā taču paredz vienmēr kādu „pozitīvu” programmu un diez vai var aprobežoties tikai ar to, ka kādu no kaut kā aizsargā.

Domāju, ka tāds uzskats izpauž tradicionālās politiskās optikas aprobežotību: šī sistēma taču nav kaut kāda konkrēta kādas konkrētas valdības līnija, bet gan kaut kas būtiski citāds: sabiedrības kompleksa, dziļa un ilglaicīga izvarošana, respektīvi – pašizvarošana. Tai pretoties, uzstatot pret tās šķietamo līniju kādu citu līniju un tad cenšoties valdību mainīt, tād būtu ne vien pavisam nereāli, bet vispirms *nepietiekami*: šāds risinājums tik un

tā neskartu lietas sakni. Te jau sen nav runa par kādas politiskās līnijas vai programmas problēmu: te runa ir par dzīves problēmu.

Dzīves intencu aizsargāšana, cilvēka aizsargāšana tāpat ir ne vien *reālāks* ceļš – tas var iesākties šeit un tūlīt un visdrīzāk var iegūt cilvēku atbalstu (tas taču skar viņu ikdienību) –, bet vienlaikus (un varbūt tieši tāpēc) ir daudz *konsekventāks* ceļš: tas virzās uz lietas visīstāko būtību.

Reizumis mums jānolaižas līdz pat pagrimuma dibenam, lai saprastu patiesību, – tāpat kā mums jānolaižas līdz pašam akas dibenam, lai saskatītu zvaigznes. Man šķiet, ka šī „spiedīgā”, „minimālā” un „negatīvā” programma – cilvēka „parastā” aizsardzība – mūsdienās zināmā nozīmē ir (un ne tikai mūsu apstākļos vien) *maksimāla un vispozitīvākā* programma: tā beidzot atceļ politiku atpakaļ tajā punktā, vienīgi no kura tā var iziet, lai izvairītos no visām vecajām kļūdām: proti, pie *konkrēta cilvēka*. Demokrātiskās sabiedrībās, kur cilvēks netiek tik saskatāmi un nežēlīgi izvarots, šis principiālais pavērsiens politiku acīmredzot tikai vēl sagaida, un daudz kam tur vēl varbūt vajadzēs pasliktināties, iekams politika atklās šāda pavērsiena neatliekamību; mūsu pasaulē, pateicoties tieši pagrimumam, kurā mēs nokļūstam, politika jau šķietami šo pavērsienu ir izdarījusi: no tās uzmanības un labvēlības centra sāk pazust abstraktā vīzija par kādu pašglābjošu „pozitīvo” modeli (un, saprotams, oportūnā politiskā prakse, šī vienas monētas otrā puse) un tur beidzot nonāk tas, kurš ar šiem modeļiem un ar šo praksi pagaidām ticis vairāk vai mazāk paverdzināts.

Pats par sevi saprotams: jebkurai sabiedrībai jābūt kaut kā organizētai. Tomēr, ja tās organizācijai jākalpo cilvēkiem, nevis otrādi, tad nepieciešams cilvēkus vispirms atbrīvot un tādējādi atvērt tiem telpu, lai viņi jēgpilni organizētos; pretēja paņēmiena pretdebiskumu – kad viņi vispirms tiek tā vai citādi noorganizēti (un to dara kāds, kas vienmēr vislabāk zina, kas „tautai nepieciešams”), lai tādējādi šķietami atbrīvotos, mēs uz savas ādas esam pietiekami iepazinūši pat pārāk labi.

Tāpat kopumā: tajā apstākļī, kur varbūt kāds, kurš pārāk nonācis tradicionālās politiskās optikas gūstā, saskata „disidentisko kustību” mīnusu – proti, to aizsargājošajā raksturā – es, gluži otrādi, redzu to vislielāko plusu. Manuprāt, tas ir kas tāds, ar ko kustības pārvar tieši to politiku, no kuras viedokļa to programma var šķist tik nepietiekama.



## XVII

Uz cilvēka aizsardzību vērstajām „disidentu kustībām” padomju blokā piemīt vispirms *cilvēka un pilsoņa tiesību* aizsardzības veidols, kā tās ir nostiprinātas dažādos oficiālos dokumentos (Vispārējā cilvēktiesību deklarācija, Starptautiskie cilvēktiesību pakti, Helsinku konferences noslēguma akts, atsevišķo valstu konstitūcijas). Šīs kustības aizsargā visus, kuri tiek vajāti par šo tiesību īstenošanu, pašas ar savu darbu tās īsteno, atkal un atkal pieprasa, lai valsts vara tās respektētu, un norāda uz visām dzīves jomām, kur tās tiek pārkāptas.

Šo kustību darbs tātad balstās uz *legalitātes principu*: tās uzstājas publiski, atvērti un ne vien pastāv uz to, ka to darbība ir saskaņā ar likumu, bet likumu ievērošanu izvirza sev pat par vienu no galvenajiem savu pūliņu mērķiem. Turklāt šis legalitātes princips – kā šo kustību darba fundamentālais izejas punkts un ietvars – visā padomju blokā ir kopīgs (atsevišķām grupām par to nav bijis nepieciešams savstarpēji vienoties).

Šis apstākļi uzdod mums svarīgu jautājumu: kāpēc apstākļos, kuri iezīmīgi ar tik plašu varas patvaļu, tieši *legalitātes* princips ir tik universāli un spontāni pieņemts?

Priekšplānā te nenoliedzami ir runa par kopumā dabisku posttotalitārisma sistēmas apstākļu specifiskuma izpausmi un šā specifiskuma elementāras izpratnes rezultātu: ja cīņai par sabiedrības brīvību vispārīgi ir tikai divas pamatalternatīvas, proti, legalitātes princips un pretošanās kustība (vienalga, apbruņota vai neapbruņota), tad otrās alternatīvas eksistenciāla nesamērība ar apstākļiem posttotalitārā sistēmā ir skaidra pirmajā acu uzmetienā: tā ir adekvāta norīte apstākļos, kuri ir viennozīmīgi un atvērti *kustībā*, piemēram, kara stāvoklī, situācijās, kuras kulminē ar tiešiem sociāliem vai politiskiem konfliktiem; situācijā, kad „klasiskā” diktatūra rodas vai grūst; tātad apstākļos, kad atvērtā konfrontācijā faktiskās varas līmenī cits pretim citam stāv kādi vismaz kaut cik samērojami sabiedriskie spēki (piemēram, okupantu valdība un tauta, kas cīnās par brīvību) vai kad pastāv skaidra robeža starp varas uzurpatoriem un paverdzināto sabiedrību, vai kad sabiedrība nonāk atklātas krīzes fāzē. Situācija posttotalitārajā sistēmā – ja vien runa nav par noteiktām eksplozīvām robežsituācijām (Ungārija 1956) – tomēr ir raksturīga ar visu citu, tikai ne šīm iezīmēm: tā ir *statiska un stabila*; sabiedrības

krīze tajā ir pārsvarā tikai *latenta* (lai arī tieši tāpēc dziļāka); sabiedrība nav sevišķi asi polarizēta faktiskās varas līmenī, bet tās pamatkonflikti norisinās – kā mēs redzējam – galvenokārt pašā cilvēkā. Šādā situācijā jebkādiem pretestības centieniem nebūtu cerību uz minimālu sociālu rezonansi: „nomiegojusies” sabiedrība, kas nogrimusi savā dzinulī pēc patēriņa vērtībām un „sapinusies” (t.i., piedaloties un nesot tās „paškustību”) ar posttotalitāro sistēmu kā kopumu, kaut ko tādu vienkārši nevarētu pieņemt, tā justu šādā rīcībā uzbrukumu pati sev un drīzāk reaģētu ar pastiprinātu piesliešanos sistēmai (kā vismaz noteiktas kvazilegalitātes garantam) nekā otrādi. Ja tam pieskaitām apstākli, ka posttotalitārās sistēmas rīcībā ir tik perfekts sabiedrības tiešās un netiešās kompleksas uzraudzības mehānisms, kādam vēsturiskā skatījumā nav līdzinieka, tad ir skaidrs, ka ikviens jēlkādas pretošanās mēģinājums būtu ne vien politiski bezperspektīvs, bet piedevām arī tehniski gandrīz neiespējams: to droši vien likvidētu vēl pirms tas būtu paspējis pārvērsties kādā konkrētā rīcībā. Taču, ja tas arī izdotos, tad viss paliktu pie dažu izolētu indivīdu vientulīga žesta, pret kuriem stāvētu ne vien gigantiska valsts (un pārvalstiska) vara, bet būtībā arī tā sabiedrība, kuras labā šāds mēģinājums tiktu izdarīts. (Tāpēc, starp citu, arī valsts vara un tās propaganda cenšas „disidentu kustībām” „pastumt apakšā” teroristiskus mērķus un apvainot tās nelegālās un konspiratīvās metodēs.)

Tas viss tomēr nav galvenais arguments, kāpēc „disidentu kustības” izvēlas legalitātes principu. Tas, protams, slēpjas dziļāk, proti, „disidentiskās” nostājas visīstākajā iekšējā ietērpā: sistēmas varmācīgas maiņas princips (un katra pretestība būtībā sliecas uz šādu maiņu) tai ir un tam vienkārši *kā tādām* jābūt eksistenciāli svešam tāpēc, ka tas liek likmi uz varmācību. (Vispārīgi to var pieņemt vienīgi kā nepieciešamo ļaunumu ekstremālās situācijās, kad tiešai varmācībai nevar pretoties citādi kā varmācīgi un kad pretējais nozīmētu varmācību atbalstīt: atcerēsimies, piemēram, Eiropas pacifisma aklumu kā vienu no faktoriem, kas sagatavoja augsni Otrajam pasaules karam.) Tas izriet no jau pieminētās skepses pret to domāšanas veidu, kas balstīts uz ticību tam, ka patiešām tālejošas sabiedriskās pārmaiņas var sasniegt vien tādējādi, ka tiks izdabūta cauri (jebkādā veidā) sistēmas maiņa vai valdības maiņa un ka šī maiņa – kā tā dēvētā principiālā – dod tiesības, lai tai tiktu upurēts arī tas „mazāk principiālais”, proti, cilvēku dzīvības. Cieņa pret pašu teorētisko koncepciju šeit gūst virsroku pār cieņu pret

konkrēta cilvēka dzīvību; tieši te ir potenciālas briesmas, ka atkal var notikt cilvēka paverdzināšana. Kā jau es centos iezīmēt, „disidentu kustībām” ir raksturīgs tieši pretējs viedoklis, kas izprot sistēmas maiņu tikai kā kaut ko ārišķīgu, sekundāru, kas pats par sevi neko negarantē. Tātad pavērsienu no abstraktas nākotnes politiskās vīzijas uz konkrētu cilvēku un uz tā efektīvu aizsardzību „šeit un tagad” gluži dabiski pavada arī pastiprināta pretestība pret katru varmācību „labākas nākotnes vārdā” un dziļa neuzticība tam, ka varmācīgi iegūta nākotne varētu būt patiešām labāka, proti, ka to liktenīgi neiezīmētu līdzekļi, ar kādiem tā iegūta. Turklāt šeit nav runa par kaut kādu konservatīvismu vai tā dēvēto politisko „mērenību”: „disidentu kustības” neiecentrējas uz domu par varmācīgu politisku apvērsumu nevis tāpēc, ka tām šāds risinājums būtu pārāk radikāls, bet, gluži otrādi, tāpēc, ka tas tām ir *maz* radikāls. Proti, problēmu, par kuru ir runa, tās saskata dziļāk nekā jomā, kur lietas var atrisināt ar kādām valdības vai tehniski sistēmiskām pārmaiņām. (Daži cilvēki, kuri ir uzticīgi klasiskajām 19. gadsimta marksistiskajām shēmām, izprot mūsu sistēmu kā ekspluatētājas šķiras virsvaldību pār ekspluatēto šķiru un balstās uz postulātu, ka ekspluatatori labprātīgi no savas varas neatteiksies, vienīgo risinājumu redz revolūcijā, kas aizslaucīs valdošo šķiru. Bet šiem cilvēkiem tādas lietas kā cīņa par cilvēktiesībām rādās esam kaut kas bezcerīgi legālistisks, iluzors, oportūnistisks, kas sabiedrību pēcāk mistificē ar apšaubāmu priekšnoteikumu, ka ar ekspluatatoriem var risināt sarunas pa labam, uz viņu melīgās likumības bāzes. Taču, tuvu un tālu neatrodot nevienu, kurš grasītos revolūciju īstenot, viņi iekrīt sarūgtinājumā, skepticismā, pasivitātē un pēc tam apātijā – tātad precīzi tur, kur šī sistēma vēlas, lai cilvēks būtu. Runa ir par piemēru, līdz kādam neceļam var novest citas pasaules un citu laiku ideoloģisko šablonu mehāniska pārnešana uz posttotalitāriem apstākļiem.)

Bet cilvēkam jau nav jābūt tāda uzskata piekritējam, ka apstākļus var grozīt tikai ar varmācīgu apvērsumu, lai neizsargātos no jautājuma: vai patiešām ir kāda jēga piesaukt likumus, ja likumi – un sevišķi vispārīgie, kuri attiecas uz cilvēktiesībām – tā kā tā ir tikai fasāde, „šķītuma” pasaules fasāde, tikai spēle, aiz kuras slēpjas vien totāla manipulācija? „Ratificēt viņi var jebko, jo tik un tā darīs to, ko gribēs” – tāds ir uzskats, ar kuru bieži sastopamies. Vai šī mūžīgā „*turēšana pie vārda*” un atsaukšanās uz likumiem, par kuriem katrs bērns zina, ka tie ir spēkā tiktāl, ciktāl valdošajai varai iegribas, beigu

beigās ir tikai liekulība, Šveikam raksturīgā gauduļošana un pēcāk tikai cits veids, kā pieņemt piedāvāto spēli, un cita pašapmānīšanas forma? Jeb: vai šāda rīcība vispār savienojama ar principu par „dzīvi patiesībā” kā „disidentiskās” nostājas izejas punktu?

Atbildēt uz šo jautājumu var, tikai balstoties uz plašākiem apsvērumiem par tiesiskās kārtības funkciju posttotalitārā sistēmā.

Atšķirībā no „klasiskās” diktatūras, kurā varas gribu realizē daudz lielākā mērā *tiesī* un neregulēti, kurai nav iemesla slēpt šo savu ievirzi un varas izpildīšanu, un kurai tādējādi nav pārāk jāapgrūtina sevi ar kaut kādu tiesisko kārtību, posttotalitārā sistēma, pavisam otrādi, ir gluži vai apsēsta ar vajadzību visu savažot ar kārtību: dzīve tajā ir caurcaurēm caurausta ar priekšrakstu, pavēlu, direktīvu, normu, rīkojumu un noteikumu tīklu. (Ne velti par to runā kā par *birokrātisku* sistēmu.) Šo normu liela daļa ir šās dzīves kompleksās manipulētības nepastarpināts instruments, un šī manipulētība ir raksturīga posttotalitārai sistēmai: šeit cilvēks taču ir tikai kāda gigantiska agregāta neievērojama skrūvīte; viņa nozīme ir ierobežota ar viņa funkciju šajā agregātā; darbam, mājoklim, kustībai, sabiedriskajām un kultūras izpausmēm – vienkārši visam ir jābūt pēc iespējas stingrāk sašņorētam, noteiktam un kontrolētam; katra novirze no iepriekš noteiktā dzīves ritējuma tiek uztverta kā kļūda, patvaļība un anarhija. Sākot no pavāra restorānā, kurš bez sarežģīti iegūstamas piekrišanas no birokrātiskā aparāta nevar pagatavot viesiem kādu īpašu ēdienu, kas novirzās no valsts standartiem, līdz dziedātājam, kurš bez birokrātiskā aparāta piekrišanas nevar nodziedāt savu jauno dziesmu, visi cilvēki visās dzīves izpausmēs ir savažoti ar šo birokrātisko priekšrakstu dziju, kuri savā kopumā ir posttotalitāras sistēmas likumsakarīgs produkts, sistēmas, kura aizvien pamatīgāk savažo visas dzīves intences pati savas intences garā: proti, savas gludās „paškustības” interesēs.

Tiesiskā kārtība vārda šaurākajā nozīmē kalpo posttotalitārajai sistēmai arī šajā *tiesšajā* veidā; šai ziņā tā neatšķiras no visām pārējām „priekšrakstu un aizliegumu pasaules” jomām. Tomēr vienlaikus – dažos savos līmeņos ar mazāku un dažos ar lielāku skaidrību – tā uzrāda vēl citu – *netiešu* – šādas kalpošanas veidu. Paņēmienu, kas tās funkciju uzkrītoši tuvina ideoloģijas funkcijai, ja vien no tās neiztaisa ideoloģijas tiešu sastāvdaļu.

1) Arī tiesiskajai kārtībai piemīt „alibi” funkcija: varas „zemo” sniegumu tā aizsedz ar sava „burta” cildeno ietērpju; tā būvē taisnīguma, „sabiedrības

aizsardzības” un varas procedūras objektīvā regulējuma lišķīgo ilūziju, lai aizklātu juridiskās prakses patieso pamatu: sabiedrības posttotalitāro manipulāciju. Ja kāds cilvēks neko nezinātu par dzīvi mūsu valstī un zinātu tikai tās likumus, tad vispār nevarētu saprast, par ko mēs žēlojamies: visas tiesu un prokuratūru slēptās politiskās manipulācijas, advokātu iespēju ierobežošana, tiesas sēžu faktiskā noslēgtība, drošības orgānu patvaļa un to stāvēšana pāri justīcijai, dažu tīši aizmiglotu krimināllikuma pantu bezjēdzīgi plašā piemērošana utt., utt., un, protams, absolūtā vienaldzība pret tiesiskās kārtības pozitīvajām klauzulām (pilsoņa tiesības), droši vien viņam paliktu apslēpta; vienīgais, ko viņš paņemtu sev līdzi, būtu iespaids, ka mūsu tiesiskā kārtība nav īpaši sliktāka par citu civilizētu valstu tiesisko kārtību, ka tās savā starpā faktiski pat daudz neatšķiras (varbūt izņemot tikai dažas kuriozitātes – kā konstitucionāli nostiprinātā valdības pateicība vienai politiskajai partijai un valsts mīlestība uz kaimiņu superlielvalsti). Bet ne tikai tas vien: ja tādām novērotājam būtu iespēja papētīt drošības un justīcijas prakses formālo („papīra”) pusi, tad viņš konstatētu, ka vairumā parasto priekšrakstu ir visumā ievērots: apsūdzība tiek izvīrzīta noteiktajā termiņā pēc aizturēšanas, tāpat lēmums par pirmstiesas apcietinājumu, apsūdzība tiek pienācīgi izsniegta, apsūdzētajam ir advokāts utt., u. tml. Jeb: *visiem ir alibi: viņi ievērojuši likumu.* Tas, ka īstenībā viņi neželīgi un gluži bezjēdzīgi iznīcinājuši dzīvi jaunam cilvēkam – teiksim, tikai par to, ka tas pārrakstījis aizliegta rakstnieka romānu, vai tikai tāpēc, ka policisti vienojušies par nepatiesu apvainojumu (ko visi labi zina, sākot no tiesneša un beidzot ar apsūdzēto) –, tas paliek kaut kā dibenplānā: apsūdzības nepatiesums no lietas materiāliem vispār var neizrietēt un pants par musināšanu formāli pieļauj, ka to izmanto apsūdzībai par romāna pārrakstīšanu. Citiem vārdiem sakot: tiesiskā kārtība – vismaz dažās savās jomās – patiešām ir tikai *fasāde, tikai „šķituma” pasaules sastāvdaļa.* Kāpēc tad tā vispār ir? Uz mata to pašu argumentu dēļ, kāpēc šeit ir ideoloģija: tā būvē šo „alibisko” tiltu starp sistēmu un cilvēku, tiltu, kas atvieglo cilvēkam ieiešanu varas struktūrā un varas patvaļas dienestā: proti, „alibi” atļauj viņam apmānīt sevi ar ilūziju, ka viņš nedara neko citu, kā vien ievēro likumus un sargā sabiedrību pret noziedzniekiem. (Cik stipri vien grūtāk bez šā „alibi” būtu savervēt jaunas un jaunas tiesnešu, prokuroru un izmeklētāju paaudzes!) Tomēr kā „šķituma” pasaules sastāvdaļa tiesiskā kārtība neapmāna tikai prokuroru sirdsapziņu – tā apmāna sabiedrību, ārzemes un vēsturi.

2) Līdzīgi kā ideoloģija, arī tiesiskā kārtība ir *varas iekšējās rituālās komunikācijas* neaizstājams instruments. Vai varbūt tā nav uz mata tas, kas dod varas procedūras formu, ietvaru, noteikumus, ka ļauj visiem tās posmiem veidot saprašanos, pašapliecināšanos, leģitimizēšanos, kas sniedz visai šai spēlei „noteikumus” un tās mehāniķiem tehnoloģiju? Vai tad posttotalitāras varas procedūru var iedomāties bez šī universālā rituāla, kas šo varu vispār padara iespējamu un kura sasien kopā attiecīgos varas komponentus kā to kopīgā valoda? Jo svarīgākā vieta varas struktūrā ir represīvajam aparātam, jo svarīgāk taču ir, lai tā darbībai būtu kaut kāda formāla kārtība! Kā gan cilvēkus tik gludi, nepamanīti un bez komplikācijām varētu apcietināt par grāmatu pārrakstīšanu, ja nebūtu tiesnešu, prokuroru, izmeklētāju, aizstāvju, tiesas protokolētāju un biezo lietu un ja viss nebūtu sasaistīts kādā stingrā kārtībā? Un galvenais: ja nebūtu tik nevainīgi šķietošā 100. panta par musināšanu? Protams, visu varētu paveikt arī bez visiem šiem rekvizītiem, – taču ja nu vien kāda Ugandas bandīta kādā efemerā diktatūrā; sistēmā, kura aptver tik lielu daļu civilizētās cilvēces un kura mūsdienās nozīmē integrālu, stabilu un respektētu modernās pasaules daļu, tas tomēr ir neiedomājami, tas vienkārši *tehniski* nav iespējams. Bez tiesiskās kārtības ar tās rituāli sasaistošo funkciju šī sistēma nevarētu pastāvēt.

Visu rituāla, fasādes un „alibi” loma, protams, vizitieksmīgāk izpaužas nevis tajā tiesiskās kārtības daļā, kura nosaka, ko pilsonis nedrīkst un kura ir balsts viņa vajāšanai, bet gan tajā daļā, kura deklarē, ko viņš drīkst un uz ko viņam ir tiesības. Tie nūdien ir tikai „vārdi, vārdi, vārdi”. Tomēr arī šī daļa, no sistēmas viedokļa, ir ārkārtīgi svarīga: sistēma tādējādi leģitimizējas kā kopums pilsoņu priekšā, bērnu priekšā skolās, starptautiskās sabiedrības priekšā, vēstures priekšā. Sistēma šo leģitimizēšanu nevar nepieņemt, jo nevar apšaubīt savas ideoloģijas pamatpostulātus, kas tai eksistenciāli tik svarīgi (mēs redzējām, kā varas struktūra ir visnotaļ paverdzināta pati ar savu ideoloģiju un ideoloģisko prestižu), tādējādi noliedzot visu, ar ko tā izpaužas, un tādējādi pati sašķobot vienu no saviem galvenajiem pilāriem: „šķituma” pasaules integritāti.

Ja varas procedūra tek straumē pa visu varas struktūru kā asinis dzīslās, tad tiesiskā kārtība ir tāds kā šo dzīslu „ierāmējums”, bez kura varas asinis nevarētu organizēti plūst un izlītu nejauši pa sabiedrības ķermeni: kārtība sabruktu.

Domāju, ka nemitīgā un nekad neizsīkstošā likuma piesaukšana – turklāt tas attiecas ne vien uz likumiem par cilvēka tiesībām, bet uz visiem likumiem – galīgi nenozīmē, ka tie, kuri pie tās ķeras, pakļautos ilūzijai, ka likums mūsu sistēmā ir kaut kas cits nekā tas ir. Viņi labi zina, kādas tam ir funkcijas. Taču *tieši tāpēc*, ka viņi to zina un labi zina, cik neatliekami – un tā „cildenajā” nozīmē! – sistēmai tas nepieciešams, un tāpat zina, *cik liela jēga šādai piesaukšanai*: nevarēdama no likuma nekad atteikties un bezcerīgi sasaistīta ar nepieciešamību izlikties, ka tas ir spēkā („alibi” dēļ un komunikācijas dēļ), tā spiesta tomēr kaut kā reaģēt uz „turēšanu pie vārda”; proti, likuma piesaukšana ir tieši tas „dzīves patiesība” akts, kas potenciāli apdraud visu melu caurausto būvi *visā tās melīgumā*: atkal un atkal atsedz likuma ritualitāti sabiedrībai, tostarp tās varas struktūrām, atkal un atkal pievērs uzmanību tā patiesajam materiālajam saturam un tādējādi netieši mudina visus, kuri aiz tā slēpjas, lai šo savu „alibi”, šo savu komunikāciju, šo „ierēmējumu”, bez kura varas griba nevar plūst straumē, *nostiprinātu un darītu ticamu* – vienalga, vai savas sirdsapziņas dēļ un iespaida uz ārieni dēļ, varas pašsaglabāšanās (kā sistēmas un tās sasaistošā principa pašsaglabāšanās) instinkta dēļ, vai vienkārši aiz bailēm, lai viņiem nepārmestu „neveiklību” rituāla lietošanā. Jo cita ceļa viņiem nav: nevarot atbrīvot savu spēli no noteikumiem, viņiem neatliek nekas cits, kā šos noteikumus vairāk ievērot. Uz to nereagēt taču nozīmētu nogāzt no kājām savu „alibi” un zaudēt kontroli pār savstarpējo komunikāciju. Balstīties uz to, ka likumi ir tikai fasāde, ka tā kā tā tie nav spēkā un tādējādi nav jēgas tos piesaukt, nenozīmētu neko citu kā vien tālāk stiprināt to „fasādiskumu”, to „ritualitāti”, nostiprināt to kā „šķituma” pasaules sastāvdaļu un ļaut tiem, kuri tos lieto, pašu vislētāko atdusēšanos uz vislētākā (un tā tad vismelīgākā) viņu „alibi” spilvena veidola.

Daudzas reizes pats savām acīm esmu pārliecinājies, kā policists, prokurors vai tiesnesis – ja viņam ir darīšana ar pieredzējušāku hartistu, drosmīgāku advokātu un ja viņš pat (kā indivīds ar vārdu, izrauts no aparāta anonimitātes) izliktis sabiedrības uzmanībai – piepeši sāk pedantiski rūpēties par to, lai rituālam nebūtu nevienas plaisiņas; tas gan neko nemaina tajā apstākļi, ka aiz rituāla slēpjas varas patvaļa, taču jau pats šāda pedantiskuma fakts šo patvaļu neizbēgami regulē, ierobežo, bremzē.

Tas, protams, ir maz. Bet „disidentiskās” nostājas būtībai pieder tas, ka tā izriet no cilvēka „šeit un tagad” realitātes un ka tic drīzāk tūkstošreiz

un konsekventi īstenotam „nedaudz”, lai arī tas tikai necīgā mērā atvieglotu ciešanas vienam neievērojamam pilsonim nekā abstraktam un nesaskatāmās tālēs lidojošam „principiālam risinājumam”. Starp citu, vai tad īstenībā tas nav tikai cits veidols šim Masarika proponētajam „sīkajam darbam”, pret kuru „disidentiskā” nostāja pirmajā acu uzmetienā šķiet esam tik asā pretnostatījumā?

Tomēr šī rindkopa nebūtu pilnīga, ja es šeit neuzsvērtu „turēšanas pie vārda” metodes zināmas iekšējās robežas. Runa ir par to: likums – arī pašā visideālākajā gadījumā – vienmēr ir tikai viens no ne gluži perfektajiem un vairāk vai mazāk ārišķīgajiem veidiem, kā labāko dzīvē pasargāt no ļaunākā; taču nekad tas neizveidos šo labāko pats no sevis. Tā uzdevums ir pakalpīgs; tā jēga nav likumā pašā; īstenojot respektu pret pašu likumu, netiek automātiski nodrošināta labāka dzīve; tā taču ir cilvēku, nevis likumu vai institūciju veikums. Var iztēloties sabiedrību, kurai ir labi likumi, kurā likumus pilnībā respektē, tomēr tajā nav iespējams dzīvot. Un, gluži otrādi, var iztēloties gluži pieciešamu dzīvi arī ar ne gluži perfektiem un ne gluži perfekti lieto tiem likumiem. Galu galā vienmēr runa ir galvenokārt par to, kāda ir dzīve un vai likumi tai kalpo, vai to apspiež; tātad nevis tikai par to, vai tos ievēro vai neievēro (starp citu, daudzkreiz strikta to ievērošana varētu būt vislielākā katastrofa cienīgai dzīvei). Cilvēcīgas, cienīgas, bagātīgas un laimīgas dzīves atslēga neslēpjas konstitūcijā vai krimināllikumā: tie tikai nosaka, ko drīkst un ko nedrīkst darīt, tātad tie atvieglo vai sarežģī dzīvi, ierobežo vai neierobežo, soda, piecieš vai aizsargā to: taču nekad to nepiepilda ar saturu un jēgu. Tātad cīņai par tā dēvēto „likumību” nemitīgi jāredz šī „likumība” dzīves fonā, kāda tā patiešām ir un saistībā ar to; ja nebūs vaļā atvērtas acis uz tās skaistuma un pagrimuma patiesajām dimensijām un bez morālās saiknes ar to, šī cīņa agrāk vai vēlāk uzskrietu uz kādas pašmērķīgas sholastikas sēkļa. Cilvēks neviļus pietuvotos šim vērotājam, kurš mūsu situāciju vērtētu tikai pēc tiesas lietām un pēc tā, vai ievēroti visi noteiktie priekšraksti.

## XVIII

Ja „disidentisko kustību” pamatlīmenis ir *kalpošana patiesībai*, t.i., dzīves īstajām intencēm, ja šī kalpošana neizbēgami pāraug *cilvēka* un viņa *tiesību uz brīvu un patiesīgu dzīvi aizsardzībā* (cilvēka tiesību aizsardzībā un cīņā



par likumu respektēšanu), tad šā ceļa nākamā – un pagaidām, šķiet, visvairāk nobriedusi – fāze ir tas, ko Vāclavs Benda<sup>8</sup> formulējis kā „paralēlo struktūru” attīstība.

Situācijā, kad tiem, kuri nolēmuši „dzīvot patiesībā”, padarīta neiespējama jebkāda tieša ietekme uz esošajām sabiedriskajām struktūrām, nemaz nerunājot par sevis pierādīšanu tās ietvaros, un kad šie cilvēki sāk veidot to, ko es nosaucu par „sabiedrības neatkarīgo dzīvi”, tad šī „otrā”, neatkarīgā dzīve neizbēgami pati no sevis noteiktā veidā sāk *strukturēties*. Dažviet var sastapties tikai ar pavisam iedīgļiskiem šādas strukturēšanās motīviem, dažviet šīs neatkarīgās struktūras sasniedz jau visnotaļ attīstītas formas. To rašanās un attīstība nav iedomājama bez „disidentisma” fenomena, lai gan, protams, plaši pārsniedz to nejauši nošķirto sektoru, kuru mēdz apzīmēt ar šo jēdzienu.

Par kādām struktūrām ir runa?

Ivans Jirouss<sup>9</sup> pie mums pirmoreiz attīstīja un praktiski lika lietā „otrās kultūras” koncepciju, un, lai gan viņš sākotnēji ar to bija domājis galvenokārt nekonformiskās rokmūzikas jomu un tikai dažas literārās, tēlotājas mākslas vai „rīcības” izpausmes, kuras tuvas nekonformiskām mūzikas grupām, šā jēdziena lietošana drīz vien izplatījās uz visu neatkarīgās un apspiestās kultūras jomu, tātad ne vien uz mākslu un tās daudzveidīgajiem strāvojumiem, bet arī uz mūzikas zinātnēm un filosofisko refleksiju. Šī „otrā kultūra” gluži dabiski veido savas elementārās organizatoriskās formas: „samizdata” izdevumus un žurnālus, privātas izrādes un koncertus, seminārus, izstādes u. tml. (Polijā tas viss ir nesalīdzināmi attīstītāks; pastāv neatkarīgas izdevniecības, daudz vairāk žurnālu, tostarp politisko, „prese” nav atkarīga tikai no mašīnraksta utt., utt.; savukārt Padomju Savienībā „samizdatam” ir ilglaicīgāka tradīcija un acīmredzot pavisam citas formas.)

Tātad kultūra ir tā joma, kurā „paralēlo struktūru” pagaidām var novērot visattīstītākajā formā. Taču Bendam ir ieceres par šādu struktūru perspektīvām vai iedīgļa veidolu arī citās jomās: sākot no paralēla informācijas tīkla, turpinot ar paralēlu izglītību (privātas universitātes), paralēlām arodbiedrību kustībām, paralēliem ārzemju sakariem un beidzot ar kaut kādu „paralēlās ekonomikas” hipotēzi. No šādiem „paralēlo struktūru” pamatiem viņš pēcāk atvasina priekšstatu par „*paralēlo polisū*”; respektīvi, redz tajās šādu polisū iedīgļu organizatorisko izpausmi.

Savas attīstības noteiktā līmenī „sabiedrības neatkarīgā dzīve” un „disidentu kustības” dabiski neiztik bez noteiktiem *organizācijas* un *institucionalizācijas* elementiem. Tas, ka attīstības dodas šinī virzienā, ir dabiski, un, ja „sabiedrības neatkarīgā dzīve” netiks kaut kā radikāli apspiesta un ar varas līdzekļiem likvidēta, tad šī tendence pastiprināsies. Roku rokā ar šo attīstību neizbēgami vērsīsies plašumā – un īstenībā arī pie mums pastāv – *paralēlā politiskā dzīve*: dažādi politiski orientēti grupējumi turpinās politiski defīnēties, darboties, savstarpēji konfrontēt.

Var teikt, ka pagaidām „paralēlās struktūras” nozīmē visartikulētāko „dzīves patiesībā” izpausmi un ka to atbalsts un attīstība vienlaikus ir viens no svarīgiem uzdevumiem, kuru mūsdienās „disidentu kustības” sev izvirza.

Tas no jauna apliecina, ka visu sabiedrības centienu pretoties sistēmas spiedienam visistākā un izejas telpa ir „pirms-politiskā” joma. Jo kas tad cits ir „paralēlās struktūras”, ja ne *citas dzīves* telpa, tādas dzīves, kura ir saskaņā ar savām intencēm un kura pati sevi strukturē atbilstīgi tām? Kas gan cits ir šīs noslieces uz sabiedrisko „pašorganizāciju”, ja ne zināmas sabiedrības daļas mēģinājums dzīvot – kā sabiedrībai – patiesībā, tikt vaļā no „pašttotalitārisma” un radikāli tādējādi izrauties no savas „sapītības” ar posttotalitāro sistēmu? Kas gan cits tas ir, ja ne cilvēku nevarmācīgs mēģinājums noliegt šo sistēmu pašiem sevī un iedibināt savu dzīvi uz jaunas bāzes: uz savas paša identitātes? Un vai tad šī tendence atkal neaplicina šo principiālo pavērsienu pret konkrētu cilvēku? „Paralēlās struktūras” taču neizaug no kaut kādas aprioras teorētiskas vīzijas par sistēmiskām pārmaiņām (nav runa par politiskām sektām), bet gan izaug no dzīves intencēm un konkrēto cilvēku autentiskām vajadzībām; jo visas eventuālās sistēmiskās pārmaiņas, kuru iedīgļus šeit varam novērot, radušās, tā teikt, *de facto* un „*no apakšas*”, tādējādi, ka pārmainītā dzīve tās *pieprasījusi*, tātad tās nevis būtu bijušas pirms dzīves, to kaut kā vispirms orientējušas vai kaut kādas pārmaiņas tai uzspiedušas.

Vēsturiskā pieredze mūs māca, ka patiess jēgpilns dzīves izejas punkts cilvēkam parasti ir tas, kurā ir zināma *universāluma* elements, kurš tātad nav tikai parciāls izejas punkts, kas tā vai citādi pieejams ierobežotai kopīnai un nav pārnesams uz citām, bet kurš, gluži otrādi, spējīgs būt par izejas punktu *jebkam*, būt par *vispārēja risinājuma* simbolu un kurš tātad nav tikai sevī noslēgts cilvēka atbildības pret sevi un par sevi izpausme, bet kuram šī

atbildība allaž ir savas atbildības *pret pasauli un par pasauli* būtība. Tāpēc būtu ļoti nepareizi, ja kāds izprastu „paralēlās struktūras” un „paralēlo polisu” kā *aizbēgšanu uz geto un izolēšanās aktu*, kas risina vienīgi tikai to cilvēku dzīves vienādojumu, kuri izlēmuši to darīt, un ir vienaldzīgs pret pārējiem; ja, īsi sakot, tas savā būtībā būtu grupas izejas punkts, kas reziģnēti izturētos pret saikni ar vispārīgo situāciju. Tāda nostādne jau uzreiz iedīgļi atsvešinātu „dzīvi patiesībā” no tās izejas punkta – proti, tieši rūpēm par „pārējiem” – un galu galā tātad pārvērstu to par kādu „dzīves melos” kultivētāku veidu, taču tādējādi pārstājot būt arī par individuālo un grupu patieso izejas punktu (tāds risinājums uzkrītoši atgādinātu viltus priekšstatu par „disidentiem” kā ekskluzīvu grupu, kura balstās sava stāvokļa sevišķumā un risina savu īpašo dialogu ar varu). Starp citu, arī pati visattīstītākā dzīve „paralēlajās struktūrās”, arī „paralēlo polisu” visnobriedušākais veidols var eksistēt – vismaz posttotalitārisma apstākļos – vienīgi tā, ka cilvēks ir *vienlaikus* ar tūkstošiem saikņu ieķīlēts tanī „pirmajā”, oficiālajā struktūrā, kaut vai ar to, ka iepērkas tās veikalos, lieto tās naudu un kā pilsonis ievēro tās likumus. Neapšaubāmi var iztēloties dzīvi, kas ar saviem „zemākajiem” aspektiem integrēta oficiālajā struktūrā un ar saviem „augstākajiem” aspektiem ir ziedoša „paralēlā polisā”: taču vai tāda dzīve – kā programma – nebūtu tikai šizofrēniskās „dzīves melos” cits veidols, kurā tā vai citādi jādzīvo visiem pārējiem? Vai tā atkal nebūtu tikai piemērs tam, ka nepārnesams un „nemodelisks” izejas punkts nevar būt arīžan jēgpilns individuāls izejas punkts? Patočka mēdza teikt, ka atbildībā visinteresantākais ir tas, ka to sev līdzī nēsājam *visur*. Tas nozīmē, ka atbildība mums ir un mums tā jāpieņem un jāsaprot *šeit, tagad*, šinī telpas un laika vietā, kur mūs Dievs Tas Kungs nolīcis, un mēs no tās nevaram izmeloties ar jebkādu *pārvietošanos uz citurieni*, vienalga, vai uz klosteri Indijā, vai uz „paralēlo polisu”. Ja aizbēgšana uz klosteri Indijā kā individuālais vai grupveida izejas punkts Rietumu jaunatnes gadījumā tik bieži izgāžas, tad acīmredzot tikai un tikai tāpēc, ka šādam izejas punktam pietrūkst tieši šā universāluma elementa (visi cilvēki nevar doties uz klosteri Indijā). Pretēja izejas punkta piemērs ir kristietība: tā man ir izejas punkts tagad un šeit, – bet *tikai tāpēc*, ka tā ir izejas punkts jebkuram jebkur un jebkad.

Jeb: „paralēlais poliss” norāda tālāk un tam ir jēga tikai kā *atbildības padziļināšanas pret kopumu un par kopumu* aktam, kā *šīs padziļināšanas* vislietderīgākās *stāvvietas* atrašana, tātad nevis aizbēgšana no tās.

## XIX

Es jau runāju par „dzīves patiesībā” politiskās darbošanās *potenciālumu* un no tā izrietošās ierobežotās iespējas paredzēt vai, kad un kā viena vai cita tās izpausme var novest pie kādām faktiskām pārmaiņām; jau bija arī runa par jebkādu kalkulāciju nesvarīgumu šādā kontekstā; „neatkarīgo iniciatīvu” eksistenciālai būtībai piederīgs tas, ka tās – vismaz sākotnēji – vienmēr ir iemiesana šajā „spēlē un uz visu banku”.

Par spīti tam, es domāju, ka šāds „disidentisko kustību” darbības dažu aspektu ieskicējums nebūtu pilnīgs, ja tas nenoslēgtos ar mēģinājumu iedomāties – kaut arī ļoti vispārīgi – par dažām to iespējamās faktiskās sabiedriskās ietekmes sfēras alternatīvām; proti, par to, ar kādiem paņēmieniem *var* (protams, tam nebūt nav jānotiek) praktiski īstenoties šī pirms brīža pieminētā „atbildība pret kopumu un par kopumu”.

Vispirms nepieciešams uzsvērt, ka visa „sabiedrības neatkarīgās dzīves” – un vēl jo vairāk „disidentu kustības” kā tādas – joma, protams, ne tuvu nav vienīgais faktors, kuram ir vai var būt ietekme uz posttotalitārisma sistēmā dzīvojošu valstu vēsturi. Latenta sabiedrības krīze var jebkad – neatkarīgi no šīm kustībām – izraisīt visdažādākās politiskās pārmaiņas: satricināt varas struktūru, inducēt vai katalītiski paātrināt tajā dažādas paslēptas konfrontācijas, kuras pēc tam noslēdzas ar personālām, konceptuālām vai vismaz „klīmata” pārmaiņām; ievērojami iedarboties uz kopīgo dzīves gaisotni; izraisīt negaidītas un neparedzamas sociālas kustības un eksplozijas. Varas pārmaiņas bloka centrā var visdažādākā veidā ietekmēt apstākļus arī citās valstīs. Protams, nozīmīga ietekme ir dažādiem ekonomiskiem faktoriem un civilizācijas globālās attīstības plašākām tendencēm. Neparasti svarīga joma, no kuras var nākt impulsi ļoti tālejošām svārstībām un politiskiem pavērsieniem, ir starptautiskā politika: otras superlielvalsts un visu pārējo valstu politika; mūsu bloka ārzemju interešu un pozīciju mainīgā struktūra. Bez nozīmes nav arī tas, kuras personas iepeld visaugstākajos amatos (lai arī – kā jau es pieminēju – vadošo personību nozīmi posttotalitārā sistēmā nevajadzētu pārvērtēt). Šādu ietekmju un to vairāk vai mazāk nejašu kombināciju ir neskaitāmi daudz, un „disidentu kustības” eventuālā politiskās ietekmes sfēra, protams, ir iedomājama tikai uz šā kopējā fona un saistībā ar to kā viens no daudziem faktoriem (un nepavisam ne pats svarīgākais),

kuri ietekmē politisko attīstību, un no citiem atšķiras varbūt vienīgi ar to, ka ir eksistenciāli orientēts uz šīs attīstības *refleksiju* no cilvēka aizsardzības viedokļa un uz šīs refleksijas rezultātu nepastarpinātu likšanu lietā.

Šo kustību darbošanās izejas punkts virzienā „uz āru”, kā jau mēs redzējam, vienmēr un vispirms ir *iedarbība uz sabiedrību* (tātad nevis tieši un tūliņ uz varas struktūru kā tādu): neatkarīgās iniciatīvas uzrunā „slēpto jomu”; demonstrē „dzīvi patiesībā” kā cilvēcisku un sabiedrisku alternatīvu un izcīna tai telpu; palīdz – kaut arī, dabiski, netieši – piepacelt pilsonisko pašapziņu; sadragā „šķītuma” pasauli un atmasko varas patieso raksturu. Iniciatīvas neuzņemas kāda sabiedriskā „avangarda” vai „elites” mesianisko lomu, kura vienīgā un vislabāk zina, kā lietas sastāv, un kuras uzdevums ir dot apziņu „neapzinīgajām” masām (ši augstprātīgā pašprojekcija atkal ir raksturīga eksistenciāli citam domāšanas veidam, tam, kas uzskata, ka tam pieder „ideālais projekts” un tādējādi arī tiesības uzspiest to sabiedrībai); tās arī negrib nevienu *vadīt*: tās atstāj katra paša ziņā, ko viņš paņems vai nepaņems no to pieredzes un to darba. (Ja mūsu oficiālā propaganda ieviesusi hartistiem terminu „viltvārži”, tad nevis kā viņu patieso „avangardisko” ambīciju akcentējumu, bet kā varas domāšanas dabisku produktu, kas balstīts uz principu „pēc sevis vērtēju citus”, kurš jebkurā kritiskā izpausmē saskata ilgošanos pēc vareno izmešanas no viņu krēsliem un apsēšanās tajos tādā pašā veidā, kādā gadiem ilgi iesēžas viņi paši: „tautas vārdā”).

Uz varas struktūru kā tādu šīs kustības tātad vienmēr iedarbojas tikai *netieši*, kā uz sabiedrības sastāvdaļu, uzrunājot vispirms tās posmu „slēpto jomu” (nav taču runa par konfrontāciju faktiskās varas līmenī).

Vienu no šādas darbošanās veidiem es pirms brīža iezīmēju: netieša tiesiskās apziņas un tiesiskās atbildības pastiprināšana. Taču tas ir tikai speciāls gadījums kaut kam plašākam – „dzīves patiesībā” *netiešam spiedienam*: brīvai domāšanai, alternatīvām vērtībām un „alternatīvai uzvedībai”, neatkarīgai sabiedriskai pašrealizācijai. Uz šo spiedienu varas struktūrai – vai nu tā grib, vai negrib – vienmēr zināmā mērā jāreaģē. Taču tās atbildei vienmēr ir divas dimensijas: *represijas un adaptācija*; vienreiz vairāk izpaužas viena, citreiz – otra. (Piemērs: poļu „lidojošā universitāte” noved pie pastiprinātas vajāšanas: „lidojošos skolotājus” policija uz divām dienām aiztur; bet vienlaikus tas noved pie tā, ka oficiālo universitāšu profesori tās pastāvēšanas spiediena dēļ cenšas bagātināt mācības ar dažādiem tematiem, kuri bijuši

tabu.) Šādas adaptācijas motīvi var būt daudzveidīgi: sākot no „ideālajiem” (ir uzrunāta „slēptā joma”, pamostas sirdsapziņa, patiesības griba) līdz pat tīri mērķtiecīgajiem: varas pasaglabāšanās instinkts spiež uztvert mainīgo domāšanu un garīgo un sabiedrisko gaisotni un elastīgi reaģēt uz šīm pārmaiņām. Tas, kurš no šiem motīviem kurā brīdī gūst virsroku, no beigu efekta viedokļa nav būtiski.

Šai adaptācijai – kā atbildes „pozitīvajai dimensijai” – dabiski mēdz būt un var būt vesels daudzveidīgu faktisko veidolu un fāžu spektrs. Tā var izpausties kā dažu aprindu cenšanās *ieintegrēt* oficiālajās struktūrās noteiktas vērtības vai personas, kuras nāk no „paralēlās pasaules”, piesavināties tās, tām mazliet pielīdzināties, bet vienlaikus tās mazliet pielīdzināt sev, un tādējādi it kā pielabot nepanesamo, pārāk stipri acīs krītošo nelīdzsvara stāvokli, sabalansēt situāciju. (Atcerēsimies, kā sešdesmitajos gados pie mums daži progresīvie komunisti sāka „atklāt” zināmas, līdz šim neatzītas kultūras vērtības un parādības, kas, dabiski, bija pozitīva sakustēšanās, kam tomēr piemita zināma bīstamība: šādi „ieintegrētas” vai „piesavinātas” vērtības pazaudēja kaut ko no savas neatkarības un oriģinalitātes, tās it kā pārvilkās ar oficiāluma un konformisma plēvi, kas vājināja to ticamību.)

Nākamajā fāzē šāda adaptēšanās kustība var novest pie daudzveidīgiem oficiālo struktūru mēģinājumiem *reformēt* pašām sevi (gan savas sūtības ziņā, gan tieši strukturāli). Šādas reformas, dabiski, mēdz būt nekonekventas (tās kombinē un „realistiski” saskaņo kalpošanu dzīvei ar kalpošanu posttotalitārai „paškustībai”) un tās citādas pat nevar būt: tās padara neskaidru līdz šim skaidro robežu starp „dzīvi patiesībā” un „dzīvi melos”; tās aizmiglo situāciju, mistificē sabiedrību un apgrūtina pareizu orientēšanos. Tas, protams, neko negroza faktā, ka vienmēr un principiāli ir labi, ka tā notiek: tas atver jaunus plašumus. Tas vienīgi izvirza augstākas prasības attiecībā uz robežu atpazīšanu un noteikšanu starp „pieļaujamiem” un „nepieļaujamiem” kompromisiem.

Cita – augstāka – stadija ir oficiālo struktūru iekšējā *diferenciācija*: šīs struktūras atveras noteiktām, vairāk vai mazāk institucionalizētām *plurālisma* formām kā dzīves patieso intensu dabiskām prasībām. (Piemērs: neizmainot kultūras dzīves institucionālās bāzes centralizēti valstisko raksturu, uz šīs bāzes rodas – spiediena „no apakšas” dēļ – jaunas izdevniecības, grupu žurnāli, mākslinieciskas grupas, paralēli pētniecības centri un darbavietas

u. tml.; vai cits piemērs: vienotā un valsts vadītā – kā tipiski posttotalitāra „pārnesumu svira” – jaunatnes organizācija reālo vajadzību spiediena dēļ dezintegrējas virknē vairāk vai mazāk patstāvīgu organizāciju, piemēram, augstskolu studentu savienība, vidusskolu audzēkņu savienība, strādnieku jaunatnes organizācijas u. tml.) Šai diferenciacijai, ko padara iespējamu iniciatīvas „no apakšas”, nepastarpināti seko tieša *jaunu struktūru* rašanās un konstituēšanās, taču oficiālas institūcijas tās dažādos līmeņos respektē vai vismaz piecieš; tādas organizācijas jau sniedzas pāri ietvaram, ko veido liberalizējošos oficiālo struktūru adaptācija autentiskajām dzīves vajadzībām, bet ir šo vajadzību tieša izpausme, kas sev pieprasa samērīgu vietu visa šeit esošā kontekstā; tātad runa ir par sabiedrības „pašorganizēšanās” patiesu izpausmi. (Pie mums 1968. gadā vispazīstamākie šāda tipa organismi bija „KAN”<sup>10</sup> un „K 231”<sup>11</sup>.)

Tāda kā visa šī procesa visradikālākā fāze ir situācija, kad oficiālās struktūras – kā posttotalitārās sistēmas locekļi, kuri stāv un krīt kopā ar uzdevumu kalpot tās „paškustibai” un kuri iekšēji konstruēti šā uzdevuma garā – kā kopums vienkārši *atmirst, sabrūk un aiziet bojā*, lai kādreizējās to darbības jomā tās bez pārpalikuma *aizstātu jaunas struktūras*, kuras izaugušas „no apakšas” un principiāli citādi konstruētas.

Nenoliedzami, var iztēloties virkni vēl citu paņēmieni, kā panākumus gūstošās dzīves intences politiski (t. i., konceptuāli, strukturāli un „klimatiski”) pārveido vispārīgo noregulējumu un visos līmeņos vājina manipulēšanu ar sabiedrību. Es jau šeit pieminēju tos vispārīgā noregulējuma pārmaiņšanas faktiskos veidus, kurus mēs uz savas ādas piedzīvojām Čehoslovākijā ap 1968. gadu. Te jāpiebilst, ka visas šīs konkrētās formas bija zināma specifiska vēsturiska procesa izpausme un sastāvdaļa, šim procesam vispār nevajag būt vienīgajai alternatīvai un tas pat šķiet esam – kā tāds savā specifiskā – diezin vai kaut kur (vēl jo vairāk pie mums) atkārojams (kas, dabiski, nemazina to dažu vispārīgo pamācību nozīmi, kuras līdz šai dienai tajā meklē un atrod).

No mūsu temata viedokļa – ja jau runājam par 1968. gadu Čehoslovākijā – varbūt ir vietā norādīt uz dažiem raksturīgiem toreizējās attīstības aspektiem: visas vispirms „klimatiskās”, tad konceptuālās un pēcāk strukturālās pārmaiņas nenotika „paralēlo struktūru” spiediena dēļ tādā nozīmē, kādas tās sāk mūsdienās veidoties kā fenomens, kas ekvivalents ne vien mūsdienu apstākļiem Čehoslovākijā, bet acīmredzot arī posttotalitārās sistēmas kā

kopuma mūsdienu attīstības fāzei. Tādas struktūras – šis oficiālo struktūru saasinātais pretpols – toreiz vienkārši nepastāvēja (un vēl jo mazāk toreiz pie mums bija iespējams atrast kādus „disidentus” šā jēdziena mūsdienu nozīmē). Toreiz runa bija vienkārši par rezultātu, ar ko beidzās visdažādākie „spontānie” mēģinājumi – gan konsekventāki, gan pa pusei īstenoti – domāt brīvāk, veidot neatkarīgu daiļradi un politisko refleksiju; par „sabiedrības neatkarīgās dzīves” ilglaicīgu, „spontānu” un neuzkrītošu ieaugšanu pastāvošajās struktūrās (kas parasti iesākas ar tās kļušu institucionālu izveidošanos šo struktūru perifērijās un to tolerētajā apkaimē); tātad par „sabiedrības pamošanās” pakāpenisko procesu kā kaut kādu „slēptās jomas” „lienošo” atvēršanos. (Ir daļa patiesības, kad oficiālā propaganda, kas dzīves intences dēvē par „kontrrevolūciju”, Čehoslovākijas gadījumā runā par tā dēvēto „lienošo revolūciju”). Turklāt šādas atmošanās impulsiem nevajadzēja nākt vienīgi no „sabiedrības neatkarīgās dzīves” kā noteiktāk norobežojamas sociālas vides (lai gan no turienes tie, protams, nāca, un šī izcelsme nav līdz galam novērtēta līdz mūsdienām), bet to izcelsme varēja būt vienkārši to oficiālo struktūru cilvēku, kuri vairāk vai mazāk identificējās ar oficiālo ideoloģiju, konfrontācija ar īstenību, kāda tā patiešām bija un kā tā viņiem pakāpeniski izpaudās padziļinošos latento sabiedrības krīžu veidolā un pašu rūgtajā pieredzē ar varas un tās funkcionēšanas patieso raksturu (šajā punktā es domāju galvenokārt daudzskaitlīgo „antidogmatisko” reformu komunistu slāni, kas gadu ritējumā veidojās oficiālo struktūru iekšienē). Lai notiktu šī neatkarīgo iniciatīvu skaidrā „pašstrukturēšanās”, kuras tik asi stāvēja ārpus visām oficiālajām struktūrām, un šīs struktūras tās atzina *en bloc*, kā mēs tās pazīstam no „disidentisko kustību” ēras, nebija nedz nosacījumi, nedz cēloņi: posttotalitārā sistēma Čehoslovākijā toreiz vēl nebija fiksēta tik statiskās, necaurlaidīgās un stabilās formās, kā tas ir šobrīd, lai tieši pieprasītu alternatīvo „pašstrukturēšanos”; sistēma bija (daudzu vēsturiski-sociālu cēloņu dēļ) tomēr atvērtāka: varas struktūra, kas bija nogurusi no staļiniskā despotisma pieredzes un bezpalīdzīgi taustīdamās savos centienos to nesāpīgi revidēt, neaizturami izpuva no iekšienes un vienkārši vairs nebija spējīga inteligēnti pretoties mainīgajam klimatam, savu jaunāko piederīgo atmodas procesam un tūkstošiem autentisku dzīves izpausmju „pirmspolitiskā” līmenī, kas iemitinājās tanī politiski nepārskatāmajā robežjoslā starp oficiālo un neoficiālo.



No vispārīgāka skatpunkta raugoties, svarīgs šķiet vēl viens raksturīgs apstāklis: visa sabiedriskā sakustēšanās, kuras kulminācija bija 1968. gads, faktiski strukturālo pārmaiņu ziņā tomēr netika tālāk par – no faktiskās varas viedokļa – tikai *subalternatīvo* struktūru reformu, diferenciaciju vai nomaiņu (ar to es negribu nekādi mazināt šo pārmaiņu patieso politisko nozīmi), taču tas neskāra posttotalitārās sistēmas varas struktūras visistāko kodolu, proti tās politisko modeli kā tādu, kopējā sabiedriskā neregulējuma pamatprincipus, nedz arī tam atbilstošo saimniecisko modeli, kas visu saimniecisko varu deleģē politiskās varas rokās; strukturāli nekas būtiski nemainījās arī tiešo varas instrumentu jomā (armija, drošības iestādes, tieslietas utt.). Šajā līmenī nekad nebija runa ne par ko vairāk kā vien par gaisotnes pārmaiņu, personālām pārmaiņām, politiskās līnijas pārmaiņām un galvenokārt par varas prakses pārmaiņām. Jebkas vairāk palika diskusiju un projektu fāzē (reālas politiskās nozīmes ziņā šeit laikam vistālāk aizgāja divi oficiāli pieņemtie projekti: 1968. gada aprīļa ČKP darbības programma, kas bija – un citādi tas nevarēja būt – nekonsekventa, pretrunīga un sabiedriskās varas „fizisko pusi” tās būtībā nemainoša programma, un ekonomiskās reformas projekts, kas gan tālejoši nāca pretīm dzīves intencēm saimnieciskā jomā – interešu un iniciatīvu plurālisms, dinamiski stimuli, vadības direktīvo formu ierobežošana utt. –, kas gan neskāra posttotalitārās sistēmas pamatpīlāru, proti, ražošanas līdzekļu valsts, nevis patiešām sabiedrisko īpašumu). Šeit ir runa par robežu, kuru pagaidām nekāda kustība posttotalitārā sistēmā nav pārkāpusi (varbūt izņemot dažas dienas ungāru sacelšanās laikā).

Kādas citas attīstības alternatīvas nākotnē var uzrasties? Atbildēt uz šo jautājumu nozīmētu nostāties uz tīru spekulāciju grīdas: latentās sabiedriskās krīzes līdz šim nav beigušās – un nav iemeslu paredzēt, ka arī turpmāk nebeigsies – allaž no jauna ar visdažādākajiem lielākiem vai mazākiem politiskiem un sociāliem satricinājumiem (Vācija 1953, Ungārija, PSRS un Polija 1956, Čehoslovākija un Polija 1968, Polija 1970 un 1976), kas savstarpēji ļoti atšķiras ar savu fonu, norisi un gala iznākumu. Ja ņemam vērā šo milzīgo dažādu faktoru kompleksu, kurus radīja šādi satricinājumi, un nejausās tādu notikumu kumulācijas neparedzamību, ar kuriem kustības „slēptajā jomā” izlaužas „gaismā” („pēdējā piliena” problēma); ja pēcāk ņemam vērā to, cik absolūti neparedzama ir turpmākā konfrontācijas virzība starp tik pretrunīgiem strāvojumiem, kā, no vienas puses, aizvien dziļāka „bloka” integrācija

un varas ekspansija, un, no otras puses, dezintegrācijas kustības PSRS perspektīva, kas atrodas zem nacionālās apziņas atmodas spiediena nekrievu apgabalos (šinī ziņā tautu atbrīvošanās cīņas globālais process nevar uz visiem laikiem izvairīties no Padomju Savienības), tad mums jāparedz visu ilglaicīgo prognožu mēģinājumu bezcerība.

Starp citu, es nedomāju, ka no „disidentisko kustību” viedokļa šāda veida spekulācijām būtu kāda nepastarpināta nozīme: šīs kustības taču neizaug no šāda kalkūlāciju tipa un tāpēc uz tām balstīties nozīmētu atsvešināties no savas visīstākās identitātes.

Ciktāl runa ir par „disidentu kustību” perspektīvu kā tādu, man šķiet, ka vismazāk varbūtīgi varētu būt tas, ka attīstība nākotnē varētu novest līdz divu, no sevis izolētu, savstarpēji neiedarbojošos un pret sevi vienaldzīgu „polisu” – galvenā un „paralēlā” – ilglaicīgu līdzāspastāvēšanu. „Dzīve patiesībā”, ja tā paliks uzticīga sev, nevar neapdraudēt sistēmu; tās ilglaicīga un no dramatiskas spriedzes atbrīvotā sadzīvošana ar „dzīvi melos” ir vienkārši neiedomājama. Posttotalitārās sistēmas – ja tā paliks uzticīga sev – un „sabiedrības neatkarīgās dzīves” – ja tā paliks uzticīga sev (proti, kopuma atbildības pret kopumu atjaunotās atbildības vieta) – attiecības vienmēr paliks slēpti vai atklāti *konfliktējošas*.

Šādā situācijā ir tikai divas iespējas: vai nu sistēma attīstīs tālāk un tālāk (proti: *varēs* attīstīt) savus „posttotalitāros elementus”, sāks neapturami tuvoties kaut kādai orveliski šausminošai absolūtās manipulēšanas pasaules vīzijai un galīgi nosmacēs „dzīves patiesībā” visas artikulētās izpausmes; vai arī „sabiedrības neatkarīgā dzīve” („paralēlā polisa”), tostarp „disidentiskā kustība” pamazām, taču pārliecinoši pārveidosies aizvien svarīgākā sabiedriskā fenomenā, kas aizvien saredzamāk atspoguļos reālo sabiedrisko spriedzi un, aizvien uzsvērtāk ienākot sabiedrības dzīvē kā tās reāla sastāvdaļa, kas – tā vai citādi – ietekmē vispārējo stāvokli. Saprotams, vienmēr tikai kā viens no faktoriem, kas darbojas uz visu pārējo faktoru fona, saistībā ar tiem un veidā, kas šim fonam ir adekvāts.

Vai vajag orientēties uz oficiālo struktūru reformām, uz to diferenciāciju, uz to nomaīņu ar jaunām struktūrām; vai tās grasās sistēmu, tā teikt, uzlabot vai, gluži otrādi, nojaukt, – tādus un līdzīgus jautājumus (ja vien nav runa par tīrām pseidoproblēmām) „disidentu kustības”, manuprāt, var uzdot vienmēr tikai uz tās vai citas problēmas fona brīdī, kad tā nonāk kāda

konkrēta uzdevuma priekšā, tātad, tā teikt, *ad hoc*, no dzīves autentisko vajadzību konkrētas refleksijas. Uz tiem abstrakti atbildēt un no hipotētiskās nākotnes skatpunkta veidot kādas aktuālas politiskās līnijas, manuprāt, nozīmētu – gluži kā atgriežoties pie tradicionālās politikas metodēm – tikai ierobežot un atsvešināt šo kustību darbu to eksistenciālajā un patiesi perspektīvajā orientācijā. Jau vairākās sakarībās esmu uzsvēris, ka šo kustību un to politiskā spēka izejas punkts nav sistēmisko pārmaiņu konstruēšanā, bet reālā un ikdienas cīņā par labāku dzīvi „šeit un tagad”. Politiskās un sistēmiski strukturālās izpausmes, kurus dzīve atradīs, droši vien allaž – vai vēl ļoti ilgi – būs ierobežotas, nekoncekventas, neapmierinošas un ar taktikas marasmu piesārņotas; citādi tas vienkārši nevar būt; ar to jārēķinās un tam nav jāpakļaujas. Patiesi svarīgi ir, lai galvenais, proti, ikdienas, nepateicīgā un nekad neizsikstošā cīņā par to, lai cilvēks varētu dzīvot cienīgi, brīvi un patiesīgi, pati sev nenoteiktu nekādus ierobežojumus, nekad nenotiktu tikai pa pusei, nekoncekventi un lai nepakļautos politiskās taktizēšanas, spekulēšanas un fantazēšanas lamatām. Šīs cīņas tīrība ir vislabākā garantija arī optimāliem rezultātiem faktiskās mijiedarbības ar posttotalitārām struktūrām līmenī.

## XX

Posttotalitārās situācijas specifikai, kurai trūkst „normālas” politikas un nav saredzamas jebkādas izredzes uz tālākejošu politisku pārmaiņu, ir viens pozitīvais aspekts: tā spiež mūs pētīt mūsu situāciju uz tās dziļāko sakarību fona un spriest par mūsu nākotni pasaules ilglaicīgāko un globālāko izredžu kontekstā, jo esam šīs pasaules sastāvdaļa. Turklāt nepieciešamība pastāvīgi izbaidīt, ka cilvēka un sistēmas visistākā konfrontācija norisinās nesalīdzināmi dziļāk nekā kaut kādas nepastarpinātās politikas līmenī, – šķiet – iepriekš nolemj arī šādu apsvērumu virzienu.

Tādējādi mūsu uzmanība neizbēgami pievēršas arī pašam visbūtiskākajam: *mūsaiņu tehniskās civilizācijas kā kopuma krīzei*, tai krīzei, kuru Heidegers apraksta kā cilvēka bezpalīdzību, vaigu vaigā saskaroties ar tehnikas planetāro varu. Tehnika – šis modernās zinātnes bērns kā jaunlaiku metafizikas bērns – ir izrāvusies cilvēkam no rokām, pārstājusi tam kalpot, paverdzinājusi to un piespiedusi, lai viņš asistē tai pats savas bojāejas

sagatavošanā. Un cilvēks nezina izeju: viņa rīcībā nav idejas, ticības, nemaz nerunājot par kādu politisku koncepciju, kura atdotu situāciju atpakaļ viņa rokās; viņš bezspēcīgi noskatās, kā šī salti funkcionējošā mašīna, kuru viņš radījis, viņu neaizturami aprij un izrauj no visām viņa dabiskajām saiknēm (piemēram, no viņa „mājvietas” vārda visdažādākajā nozīmē, tostarp no viņa mājām biosfērā), kā attālina viņu no esības pieredzes un iesviež „esamību pasaulē”. Šī situācija jau aprakstīta no daudziem skatpunktiem, daudzi cilvēki un veselas sabiedriskās grupas to sāpīgi piedzīvo un meklē no tās izeju (piemēram, dažu Rietumu jaunatnes grupu nosliekšanās uz orientālo domāšanu, komūnu dibināšana u. tml.). Vienīgais sociālais, respektīvi, politiskais mēģinājums „ar to kaut ko iesākt”, kuram piemīt šis nepieciešamais universāluma elements (atbildīgums pret kopumu un par kopumu), – tomēr mēģinājums, kas aprobežojas tikai ar noteiktu priekšstatu – kā *tehniski* pretoties tehnikas diktātam – mūsdienās ir izmisīgā un pasaules burzmā pazūdošā *ekoloģiskās kustības* balss.

„Tikai kāds dievs var mūs glābt”, saka Heidegers un uzsver „citas domāšanas” nepieciešamību – t.i., atvadišanās no filozofijas tanī, kas tā gadsimtiem bijusi, – un radikāla visa tā veida pārmaiņa, ar kādu cilvēks izprot sevi, pasauli un savu novietojumu tajā. Izeju viņš nezina un vienīgais, ko spēj ieteikt, ir „gaidu sagatavošana”.

Šķiet, ka perspektīvu, kuras virzienā dažādi domātāji un dažādas kustības sajūt šo nezināmo izeju, vispārīgāk varētu raksturot kā kādas plašas „eksistenciālās revolūcijas” perspektīvu. Es piekřītu šai orientācijai un piekřītu arī viedoklim, ka izeju nevar meklēt kādā „tehniskā trikā”, t.i., tās vai citas pārmaiņas vai revolūcijas tikai filozofiskā, tikai sociālā, tikai tehnoloģiskā vai pat tikai politiskā ārīgā projektā. Tās visas ir jomas, līdz kurām šī „eksistenciālā revolūcija” var aizsniegties un ar savām konsekvencēm tai jāaizsniedz; taču tās visistākā telpa var būt tikai cilvēka eksistence vārda visdziļākajā nozīmē. Tikai no šejienes tā var pāraugt kādā kopīgā morālā – un galu galā tomēr arī politiskā – sabiedrības rekonstrukcijā.

Tas, ko mēs dēvējam par patērētāju un industriālo (vai postindustriālo) sabiedrību, ko Ortega i Gasets kādreiz saprata ar savu „pūļu dumpi”, viss mūsdienu pasaules idejiskais, morālais, politiskais un sociālais pagrimums laikam ir tikai dažādi dziļu krīzes aspekti, kur nokļūst mūsdienu cilvēks, kurš velkas globālās tehniskās civilizācijas „paškusības” pavadā.

Posttotalitārai sistēmai ir tikai viena seja – sevišķi skarba un tāpēc jo skaidrāk savu patieso izcelsmi apliecinoša – modernā cilvēka kopīgai nespējai būt par „pašam savas situācijas kungu”; šīs sistēmas „paškustība” ir tehniskās civilizācijas globālās „paškustības” īpaša un ekstrēma versija; cilvēka krahs, kuru tā atspoguļo, ir tikai viens no modernā cilvēka vispārīgā kraha variantiem.

Taču cilvēka stāvokļa planetārā krīze caurauž Rietumu pasauli tāpat kā mūsu pasauli, vienīgi tajā iegūst citus sabiedriskos un politiskos veidolus. Heidegers uzsvērti runā par *demokrātijas krīzi*. Patiešām nekas neliecina par to, ka Rietumu demokrātija, t.i., – tradicionālā parlamentārā tipa demokrātija – pavērtu kādu dziļāku izeju. Varētu pat sacīt, ka, jo vairāk tajā, salīdzinot ar mūsu pasauli, ir telpas dzīves patiesajām intencēm, jo labāk tā noslēpjas no cilvēka krīzes situācijā un jo dziļāk tajā viņu iegremdē.

Patiešām: nešķiet, ka tradicionālā parlamentārā demokrātija piedāvātu paņēmieni, kā principiāli pretoties tehniskās civilizācijas un industriālās un patēriņa sabiedrības „paškustībai”; arī šīs demokrātijas ir tās pavadā un bezpalīdzīgas tās priekšā; vienīgi paņēmieni, ar kādu tā manipulē ar cilvēku, ir bezgalīgi maigāks un rafinētāks nekā posttotalitārās sistēmas brutālais paņēmieni. Bet visu šo sastingušo, konceptuāli izšķīdušo un politiski tik mērķtiecīgi darbojošos, profesionālo aparātu pārvaldīto masveida politisko partiju statisko kompleksu, partiju, kuras atsvabina pilsoni no jebkādas konkrētas personīgās atbildības; visas šīs kapitāla kumulācijas ekspansīvo perēkļu sarežģītās, slēpti manipulējošās struktūras; visu šo visuresošo patēriņa, ražošanas, reklāmas, komercijas, patēriņa kultūras diktātu un visus šos informācijas plūdus, to visu – tik daudzkārt jau izanalizētu un aprakstītu – patiešām laikam grūti uzskatīt par kādu perspektīvu ceļu uz to, lai cilvēks atkal atrastu pats sevi. Solženīcins savā Hārvardas lekcijā apraksta to brīvību iluzorumu, kuras nav balstītas atbildībā, un no turienes izrietošo tradicionālo demokrātijū hronisko nespēju pretoties varmācībai un totalitārumam. Tajās cilvēks gan apveltīts ar daudzām, mums svešām personīgām brīvībām un drošībām, tomēr galu galā šīs brīvības un drošības nav nekā vērtas: arī viņš ir tikai „paškustības” upuris, kas nav spējīgs nosargāt savu identitāti un aizkavēt savu ārišķīgošanos, pārkāpt savam personīgās izdzīvošanas rūpestu ietvaram un kļūt par lepnu un atbildīgu cilvēku un „polisa” locekli, kas reāli piedalās tā likteņa veidošanā.

Manuprāt, lai visu mūsu izredzes uz kādām krasākām pārmaiņām uz labu būtu ilglaicīgas, tas mums tieši uzliek par pienākumu uztvert arī šo tradicionālās demokrātijas dziļāko – krīzes – aspektu. Katrā ziņā: ja kādā padomju bloka valstī izveidotos šādi apstākļi, lai arī tas ir aizvien mazāk varbūtīgi, tradicionālais parlamentārisms ar parasto lielo politisko partiju spektru varētu būt zināms piemērots pārejas risinājums, kas palīdzētu rekonstituēt novājināto pilsonisko pašapziņu, atjaunot apjēgu par demokrātisku diskusiju, atvērt telpu elementāra politiskā plurālisma kristalizācijai kā dzīves eksistenciālai intencei. Taču iecentrēties uz tradicionālo parlamentāro demokrātiju kā politisku ideālu un pakļauties ilūzijai, ka vienīgi šī „sevi apliecinājusī” forma var uz laiku laikiem garantēt cilvēkam cienīgu un rīcībspējīgu stāvokli, manuprāt, būtu, mazākais, tuvredzīgi.

Politiskās uzmanības pievēršanu konkrētam cilvēkam redzu kā būtiski dziļāku lietu nekā pievēršanos Rietumu (vai, ja vēlaties, buržuāziskās) demokrātijas parastajiem mehānismiem. Un, ja es vēl 1968. gadā domāju, ka mūsu problēmu atrisinās ar kādas opozīcijas partijas nodibināšanu, kurai tiks atļauts piedalīties publiskā sacensībā par varu ar līdz šim valdījušo partiju, tad nu jau sen zinu, ka tik viegli tas patiešām nebūs iespējams un ka neviena opozīcijas partija pati par sevi – tāpat kā neviens jauns vēlēšanu likums pats par sevi – nevar garantēt sabiedrībai, lai tā drīzumā atkal nekļūtu par kādas jaunas izvarošanas upuri. Šāda garantija laikam patiešām nav kādu „sausu” organizatorisku pasākumu jautājums; tajos laikam patiešām grūti būs meklējams tas Dievs, vienīgi kurš mūs var paglābt.

## XXI

Tagad man ar pilnām tiesībām var uzdot jautājumu: ko nu?

Skeptiska nostāja pret aprioru alternatīvo politisko modeļu konstruēšanu vien un pret aklu uzticību sistēmas reformu vai pārmaiņu glābtspējai, protams, nenozīmē skepticismu pret politisko refleksiju vispār – un akcents uz šo politikas pavērsieni pret konkrētu cilvēku nebūt neatbrīvo mani no tiesībām spriest par tā iespējamajām strukturālajām konsekvencēm. Drīzāk otrādi: ja pateikts A, vajadzētu pateikt arī B.

Bet tomēr šeit neuzdriekstos neko vairāk par dažām ļoti vispārīgām piezīmēm:

„Eksistenciālās revolūcijas” perspektīva ir – ciktāl tas attiecas uz tās sekām – vispirms *sabiedrības morālās rekonstitūcijas* perspektīva, tas nozīmē radikāli atjaunot cilvēka autentiskās attiecības ar to, ko es nosaucu par „cilvēka kārtību” (un ko nevar aizstāt nekāda politiskā kārtība). Esības jaunā pieredze; atjaunotais iesakņojums universā; jaunsatvertā „augstākā atbildība”, no jauna atrastā iekšējā saikne ar otru cilvēku un ar cilvēku kopību – tas, acīmredzot, ir virziens, par kuru būs runa.

Un politiskās sekas?

Tās visdrīzāk varētu būt tādu struktūru konstitūcijā, kuras vairāk nekā uz tās vai citas politisko attiecību un garantiju formalizēšanas balstīsies uz to jauno „*garu*”, tas vispirms nozīmē to *cilvēcisko saturu*. Tātad runa ir par tādu vērtību rehabilitāciju, kādas ir uzticība, atvērtība, atbildība, solidaritāte, mīlestība. Es ticu struktūrām, kuras nav orientētas uz varas īstenošanas „tehnisko” pusi, bet gan uz tās īstenošanas *jēgu*; struktūrām, kuras vairāk saliedē kopīgi dalīta noteiktu kopienu jēgpilnuma sajūta, nevis kopīgi dalītas ambīcijas virzienā „uz ārieni”. Tās var būt un tām jābūt *atvērtām, dinamiskām* un *mazām* struktūrām; pārsniedzot zināmu robežu, šīs „cilvēciskās saiknes”, kādas ir personīgā uzticība un personīgā atbildība, vairs nevar funkcionēt (uz to norāda Goldsmits<sup>12</sup>). Tām jābūt struktūrām, kuras savā būtībā neierobežo citu struktūru rašanos; tām vajadzētu būt eksistenciāli svešai jebkādai varas kumulācijai (viena no „paškustības” izpausmēm). Struktūras nevis kā orgāni vai institūcijas, bet kā *kopiena*. Tās noteikti nevar būt struktūras, kuras savu autoritāti dibinātu uz sen iztukšotu tradīciju (kā tradicionālās masu politiskās partijas), bet ar savu konkrēto *ienākšanu* situācijā. Labākas par formalizētu statistisku kopu ir organizācijas, kuras rodas *ad hoc*, kuras cauraustas ar dedzību konkrēta mērķa labad un kuras beidz pastāvēt, kad tas sasniegts. Vadoņu autoritātei vajadzētu izaugt no viņu personībām, kuras personīgi pārbaudījusi viņu apkaime, bet nevis no viņu nomenklatūriskā stāvokļa; tiem vajadzētu piemist lielai personīgai uzticībai un uz to balstītām arī lielām pilnvarām; vienīgi uz turieni acīmredzot ved ceļš no tradicionālo demokrātisko organizāciju klasiskās bezvarības, kuras bieži vien rādās esam dibinātas drīzāk uz savstarpējo neuzticību, nevis uzticību un drīzāk uz kolektīvo bezatbildību, nevis atbildību; vienīgi šeit – ar katra kopienas dalībnieka pilnu eksistenciālu garantiju – laikam var nodibināt ilglaicīgu aizsprostu pret „lienošo totāliskošanu”. Šīm struktūrām, pats par

sevi saprotams, vajadzētu rasties „no apakšas”, kā sabiedriskas autentiskas „*pašorganizācijas*” rezultātam, tām vajadzētu dzīvot no dzīvelīga dialoga ar patiesām vajadzībām, no kurām tās izaugušas, un pēc to izsīkšanas vajadzētu arī pašām likvidēties. Tām vajadzētu būt ļoti daudzveidīgām un no ārienes minimāli regulētām ar iekšējās uzbūves principiem; šās „paškonstitūcijas” izšķirošajam kritērijam vajadzētu būt tās *aktuālajai jēgai*, tātad nevis normai vien.

Uz šādu dinamiski veidojošos un izzūdošo, un galvenokārt uz sava aktuālā jēgpilnumu dzīvojošo un cilvēciskām saiknēm saliedēto organismu raibo un mainīgo sadarbību vajadzētu būt balstītai politiskajai dzīvei – bet arī saimnieciskajai dzīvei: ciktāl runa ir par to, es šeit ticu *pašvaldības principam*, kas vienīgais laikam var sniegt to, par ko sapņojuši visi sociālisma teorētiķi, proti, patiesā (t.i., neformālā) strādnieku piedalīšanās saimniecisko lēmumu pieņemšanā un patiesas atbildības sajūtā par kopīgā darba rezultātiem. Kontroles un disciplīnas principu vajadzētu izspiest spontānai cilvēka *paškontrolei* un *pašdisciplīnai*.

Šāds priekšstats par „eksistenciālās revolūcijas” sistēmiskajām konsekvencēm krasi pārsniedz – kā varbūt arī no tik virspusīga ieskicējuma redzams – klasiskās parlamentārās demokrātijas ietvaru, kāda tā nostabilizējusies attīstītās Rietumu valstīs un kā tajās allaž no jauna tā vai citādi piedzīvo krahu. Ja esmu šo pārdomu vajadzībām ieviesis „posttotalitārās sistēmas” jēdzienu, tad laikam varētu nupat ieskicēto priekšstatu apzīmēt – tieši šim brīdim – kā „*postdemokrātiskās*” sistēmas perspektīvu.

Nenoliedzami, ka būtu iespējams šo priekšstatu attīstīt tālāk, taču man šķiet, ka tā būtu, mazākais, neprātīga uzņēmējdarbība, jo pamazām, bet pārlicinoši sāktu atsvešināt visu lietu pašu no sevis: šādas „postdemokrātijas” būtībai taču pieder tas, ka tā var izaugt tikai *via facti*, nepārtraukti, *iz dzīves*, no tās jaunās gaisotnes un jaunā „gara” (lai arī dabiski ar politiskās refleksijas klātbūtni – taču kā dzīves ceļvedis, nevis tās diriģents). Taču konkretizēt šāda jaunā „gara” strukturālās izpausmes, ja šis „gars” nav klātesošs un ja cilvēks nezina jau konkrēto tā fizionomiju, tomēr nozīmētu skriet notikumiem pa priekšu.



## XXII

Visu iepriekšējo nodaļu es laikam būtu atstājis tikai kā privātu meditāciju tematu, ja manī atkal un atkal neatgrieztos kāda izjūta, kura var atstāt visai uzpūtīgu iespaidu un kuru tāpēc labāk izteikšu jautājumu formā:

Vai „postdemokrātiskās” struktūras vīzija ar dažiem saviem struktūras elementiem neatgādina „disidentisko” grupu vai dažu neatkarīgo pilsonisko iniciatīvu struktūru, kādas mēs pazīstam savā apkaimē? Vai tad šajās mazajās kopienās – kuras saliedējuši tūkstoši kopīgi pārdzīvotu ciešanu – varbūt nerodas dažas no šīm īpašajām „cilvēcīgi saturīgajām” politiskajām attiecībām un saiknēm, par kurām bija runa iepriekšējā ieskicējumā? Vai šīs kopienas (un patiešām runa ir vairāk par *kopienu*, nevis organizāciju) – kuras darbojas bez izredzēm uz ārējiem un tiešiem panākumiem un tātad dzīvo galvenokārt no kopīgās izjūtas par pašu darba dziļāko jēgu – nevieno tieši tā gaisotne, kurā formalizētās un ritualizētās saiknes var tikt aizstātas ar dzīvo solidaritātes un brālības izjūtu? Vai uz kopīgi pārdzīvoto šķēršļu fona nerodas tieši tās nepastarpinātās „postdemokrātiskās” personīgās uzticības saiknes un uz šīs uzticības balstītās indivīdu neformālās pilnvaras? Vai tad šīs grupas nerodas, nedzīvo un neizzūd konkrētu un autentisku vajadzību spiediena dēļ, turklāt nebūdamas noslogotas ar iztukšotās tradīcijas balastu? Vai to mēģinājums veidot artikulētu „dzīvi patiesība” un atjaunotā „augstākās atbildības” izjūta vienaldzīgātās sabiedrības vidū nav kādas jaundzimstošas morālās rekonstitūcijas pazīme?

Citiem vārdiem sakot: vai šīs neformālās, nebirokrātiskās, dinamiskās un atvērtās kopienas – visa šī „paralēlā polisa” – nav tāds kā šo jēgpilnāko „postdemokrātisko” politisko struktūru iedīgļa pirmattēls vai simbolisks mikromodelis, tādu struktūru, kuras varētu iedibināt labāku sabiedrības noregulējumu?

No tūkstoškārtīgas personīgās pieredzes zinu, ka tikai tas apstākļi vien, kā kopīgi parakstīta „Harta 77”, spēj starp cilvēkiem, kuri līdz tam laikam nav bijuši pazīstami vai bijuši pazīstami tikai virspusēji, acumirkli izveidot dziļākas un atvērtākas attiecības un radīt pēkšņu un spēcīgu jēgpilnas kopības sajūtu, tātad kaut ko tādu, kas vien retos gadījumos būtu iespējams, kaut vai ilglaicīgi sadarbojoties kādā apātiskā oficiālā struktūrā. Itin kā pati apziņa par kopīgo apņemšanos pildīt uzdevumu un kopīgi pārdzīvota pieredze

pārvērstu cilvēkus un to kopdzīves klimatu un itin kā dotu kādu citkārt retu cilvēcīgāku dimensiju arī viņu sabiedriskajam darbam.

Varbūt tās visas ir tikai kopīgā apdraudējuma sekas un varbūt brīdī, kad šie apdraudējumi beigsies vai atslābs, sāks gaist arī atmosfēra, kura tā rezultātā radusies. (Taču apdraudētāju mērķis ir pavisam pretējs; cilvēks vienmēr no jauna ir šokēts, atklājot, cik daudz enerģijas tie ir ar mieru ieguldīt, lai ar dažādiem negēlīgiem līdzekļiem saduļķotu visas cilvēciskās attiecības apdraudētās kopienas iekšienē.)

Ja tā arī būtu, tad tas neko negrozītu jautājumos, kurus esmu uzdevis.

Mēs nezinām izeju no pasaules marasma un būtu nepiedodamas lepniņas izpausme, ja mēs uzskatītu, ka mūsu paveiktajā mazumā var pamanīt kādu principiālu izeju un ja mēs paši sevi, savas kopienas un savus dzīves risinājumus pat piedāvātu jebkuram kā piemēru tam vienīgajam, ko ir jēga darīt.

Bet tik un tā domāju, ka uz visu iepriekš uzrakstīto pārdomu fona par posttotalitārājiem apstākļiem un par to, kāds ir stāvoklis un iekšējā konstitūcija tiem mēģinājumiem, kuri attīstās nolūkā sargāt šajos apstākļos cilvēku un viņa identitāti, manis uzdotie jautājumi ir bijuši vietā. Kā nekas vairāk un nekas mazāk par impulsu uz paša pieredzes lietišķu refleksiju un pārdomāšanu par to, vai daži šīs pieredzes elementi – pašiem to nemaz neapzinoties – patiešām nenorāda kaut kur tālāk, aiz šīs pieredzes robežām, un vai tieši šeit, mūsu ikdienas dzīvē, nav iekodēti noteikti izaicinājumi, kuri klusītēm gaida brīdī, kad tos izlasīs un sapratīs.

Jo vispār ir jājautā, vai „gaišāka nākotne” ir patiešām un vienmēr tikai kaut kādas attālinātas „uz turieni” jautājums. Un, ja nu, gluži otrādi, tas ir kas tāds, kas jau sen ir šeit, – un tikai mūsu aklība un vājums traucē to redzēt un attīstīt sevī un ap sevi?

No čehu valodas tulkojis **Jānis Krastiņš**

Tulkotāja piezīmes:

- 1 Gustāvs Husāks (*Gustáv Husák*, 1913–1991), Čehoslovākijas prezidents 1975–1989.
- 2 Vladislavs Gomulka (*Władysław Gomułka*, 1905–1982), Polijas Apvienotās strādnieku partijas Centrālās komitejas pirmais sekretārs (faktiski Polijas Tautas republikas vadītājs) 1956–1970.

- 3 Aleksandrs Dubčeks (*Alexander Dubček*, 1921–1992), Čehoslovākijas politiskais liders (Komunistiskās partijas pirmais sekretārs) no 1968. gada līdz 1969. gadam, kurš kopā ar domubiedriem mēģināja reformēt komunistisko režīmu valstī jeb radīt t. s. sociālismu ar cilvēcīgu seju. Šie notikumi ieguvuši nosaukumu Prāgas pavasaris. Vēlāk, pēc komunistiskā režīma gāšanas 1989. gadā, Dubčeks kļuva par Čehoslovākijas federālā parlamenta priekšsēdētāju.
- 4 Par antihartu (*anticharta*) Čehoslovākijā dēvēja komunistiskā režīma organizēto parakstu vākšanas kampaņu „Par jauniem radošiem darbiem sociālisma un miera vārdā” (*Za nové tvůrčí činy ve jménu socialismu a míru*), kurā 1977. gada sākumā tika iesaistīti valsts nozīmīgākie kultūras darbinieki un kurā tika nosodīta „Harta 77”.
- 5 Domāts Petrs Pitharts un viņa sarakstītā grāmata „Sešdesmit astotais” (*Osmádesátý*). P. Pitharts (*Petr Pithart*, dz. 1941), čehu politiķis, Kristīgi demokrātiskās ūnijas – Čehoslovākijas tautas partijas biedrs, bijušais Čehijas valdības priekšsēdētājs, Čehijas Republikas Parlamenta Senāta priekšsēdētājs. Kā Senāta priekšsēdētājs viesojies Latvijā.
- 6 Strādnieku aizsardzības komiteja (*Komitet Obrony Robotníkův, KOR*), poļu opozīcijas cilvēktiesību aizsardzības organizācija 1976–1981.
- 7 Domāts Karels Havličeks Borovskis (*Karel Havlíček Borovský*, 1821–1856), čehu dzejnieks, žurnālists un politiķis. Tiek uzskatīts par čehu žurnālistikas, satīras un literārās kritikas iedibinātāju. Pēc 1848. gada revolūcijas 1851. gadā deportēts uz Tiroles pilsētu Briksenu (*Brixen*).
- 8 Vāclavs Benda (*Václav Benda*, 1946–1999), čehu filozofs, kibernetiķis, katoļu aktīvists, labējās ievirzes politiķis un antikomunistisks disidents, komunistiskā režīma politeslodzītais.
- 9 Ivans Martins Jirouss (*Ivan Martin Jirous*, pazīstams arī ar iesauku *Magor* (Jukušais/Trakais) vai *Magor Jirous* (1944–2011), čehu dzejnieks, publicists un mākslas kritiķis, čehu undergrounda vadošā personība. Pazīstams galvenokārt sadarbības dēļ ar neatkarīgo rokgrupu *The Plastic People of the Universe*. T. s. normalizācijas laikā piecas reizes bijis ieslodzījumā par saviem politiskajiem uzskatiem.
- 10 Angažēto bezpartijisko klubs (*Klub angažovaných nestraníků (KAN)*), politiska kustība, kas radās 1968. gada pavasarī un apvienoja visus, kuri interesējās par darbošanos politikā, taču negribēja būt par Čehoslovākijas Komunistiskās partijas un citu toreizējās Tautas frontes sastāvā esošo partiju biedriem.
- 11 Bijušo politeslodzīto klubs (*Klub bývalých politických vězňů (Klub 231, K 231)*), organizācija, kura apvienoja komunistiskā režīma politiskos ieslodzītos, kuri bijuši apcietināti laikā no 1948. gada līdz 60. gadu sākumam. Nodibināts 1968. gada 31. martā Prāgā un drīz vien tajā pieteicās ap 80 000 dalībnieku. Pēc okupācijas 1968. gada augustā aizliegts.
- 12 Edvards Goldsmits (*Edward René David Goldsmith*, 1928–2009), angļu/franču apkārtējās vides aizstāvis un filozofs.



Nadežda Pazuhina

## Summary

### Power of the Powerless: Masaryk, Patočka, Havel

The present book “Power of the Powerless: Masaryk, Patočka, Havel” contains a part of research presented at the conference bearing the same title in Riga on October 24–25, 2017 under the patronship of Professor Vaira Viķe-Freiberga, President of Latvia (1999–2007). The title of the book echoes Havel’s essay “Power of the Powerless” (1987) and opens up a thematic field for discussion and reflection concentrating on relations of individuals and power structures within democratic and non-democratic set-up. It also focuses on the realization of power within any society consisting of individuals destined to live together and entertaining different views, beliefs, national consciousnesses and languages. The protagonists mentioned in the title of the book are personalities well known outside Czech Republic, whose life stories are closely entwined with the historical and ideological collisions of the 20th century. These people are united not only in a political way, each of them having contributed to the political processes, but also by representing free thought and independence of mind, thus making them of paramount interest for the readers today. The book includes some of the programmatic texts for the first time published in Latvian. It may be considered as a system of coordinates of the metaphors for the whole volume consisting of research results of the investigations of many scholars of Latvia and the Czech Republic – historians, philosophers, anthropologists, philologists. In reviewing the hundred-years long historical development

of Latvia and the Czech Republic (also of Slovakia) it is worth keeping in mind those items that allow to critically evaluate the political processes in local and also in a wider geopolitical context, thus fostering the formation of autonomous, authentic view of the past. And of the future.

Vaira Viķe-Freiberga commences the monography in an emotional tone chamber. She writes about her personal memories of the crushed hopes of the Prague Spring and highly appreciates T. G. Masaryk, J. Patočka and V. Havel's life course and intellectual achievement which promoted the efforts of seeking national independence and the defence of individual, internal freedom.

Part One of the book – “Masaryk and the Present Time” – consists of research into the historical dimension, reflecting the experience of the marginalized social groups at various periods of the 20th century history. The authors are concerned with the conflict between the powerless and the power structures and also the majority view, becoming both victims and signs of the crimes of the powers-that-be. Thus these groups acquired if not the moral power then a fleeting vindication of their moral stance. The book is introduced by two essays dealing with the problem of anti-Semitism in the newly-established Czechoslovakia. This problem is tied up with the activities of the first President of Czechoslovakia Tomáš Garrigue Masaryk. On the bases of the Hilsner affair Czech historian Petr Bednařík analyses the juridical situation of the Jewish community in Czechoslovakia within the context of Masaryk's foreign policy. Latvian historian Kristīne Ante utilizes the historically intriguing problematic to follow up the specificity of the juridical status in the Austro-Hungarian Empire including Czechoslovakia during the inter-war period. She touches also on the relations between other nationalities and the Jewish community and on Masaryk's role in the struggle against anti-Semitism. The “President Liberator” figure of Masaryk influenced the political discourse during the inter-war period in Czechoslovakia and became part of the national-patriotic myth-formation. Czech historian Zdenko Maršálek writes about Masaryk's contribution to the formation of the Czech national army and mythologizes his image created in the thirties, during World War II and respective repercussions in the nineties.

Two essays are dealing with the role of the President of Czechoslovakia in formation of the “white” Russian emigration in the twenties. Czech

historian Helena Nosková offers a panoramic view of the Russian émigré community by analysing Masaryk's strategic initiatives in "Russian action". The governmental support of education of the Russian emigrants fostered the formation of a unique academic climate in Prague and it also contributed to the self-organizing efforts of the Russian and the Ukrainian émigrés, and ensured good cooperation with the governmental institutions. The article also touches upon the ties between the descendants of the Russian émigrés and the younger generation of Russian emigrants today. Latvian historian Nadežda Pazuhina investigates the importance of the formation of the "cultural archive" in the context of "Russian Action" in both metaphorical and institutionalized sense whereby Russian emigrants in Prague founded "the Russian cross-border historical archive" and maintained a wide network of archive agents in countries where Russians lived, including Latvia. This part of the volume is crowned with an investigation by Czech historian David Kovařík concerning the German population that remained in Czechoslovakia after World War II avoiding mandatory order of displacement, thus becoming a minority without appropriate rights. The author exposes the double standards of the communist regime by analysing the legal status of this minority within the context of anti-German sentiments and the propaganda of the ideas of internationalism.

Part Two of the book – "Havel's Legacy" – concentrates attention on the intellectual and political heritage of Václav Havel that is closely connected with the name of his teacher philosopher Jan Patočka. Another student of the well-known Czech phenomenologist is Václav Bělohradský whose essay on Havel's political heritage forms the polemical kernel of the text. Important aspects of the period discussed are the events of the year 1968 (The fiftieth anniversary of the invasion of Czechoslovakia by USSR and Warsaw Pact armies was commemorated in Europe on August 21, 2018) that resonated also in Latvia.

The volume contains reflections of Havel's brother Ivan M. Havel who speaks about intellectual isles within the set-up of totalitarian regimes. His reminiscences about the informal discussions at home atmosphere recall similar experiences of the Latvian intellectuals in those days. I. M. Havel's description of his correspondence with the imprisoned brother clearly reveals the capacity of a philosophical mind to stay within the freedom zone

even in the situation of a physical and ideological yoke. This idea prompts the author to call for a new generation of dissenting spirits to uphold the democratic set-up. V. Havel's "Letters to Olga" have prompted Latvian philosopher Maija Kūle to attempt to portray Havel's philosophical image. M. Kūle delineates Havel's philosophical manner of thought within a wider philosophical context by accentuating the formation of his philosophical views on the crossroads of phenomenology and existentialism. The author underscores Havel's attempts to foster the development of the free Czech nation by way of self-critical reflection and moral responsibility. The theme of moral responsibility in the works of V. Havel is the central issue of an essay by Latvian philosopher and political scientist Ivars Ījabs. By drawing parallels with Joseph Brodsky's non-compliant stand with regard to human moral nature, the author attends to the problem of conformism as reflected in Havel's texts – the problem that is ever-so topical even today. The author proposes that political regimes produce only a frame for the people to follow imperative norms that are more effective in guarding against stresses and phobia than moral action.

Czech philosopher and sociologist Václav Bělohradský presents a critical assessment of Havel's activities by making a distinction between the inspiring aspect of the dissident political culture and the misconceived one – that of anti-communist political culture. The author finds the assignment of priority to one political institution based on its alleged moral superiority, a problematic stance. By commenting on Havel's notion concerning the development of the political system in the direction of consumer society, Bělohradský draws attention to several factors that have led to disillusionment in the democratic values today.

Latvian social anthropologist Andris Šuvajevs turns to the Latvian experience by suggesting typological similarities between Havel's posttotalitarian regime and the contemporaneous market totalitarianism. Havel's criticism of anti-communist nomenclature has become topical today within the context of a neo-liberal ideology that legitimises the monopoly of market structures throughout society. Attempts to re-establish social relations in the face of dominating impersonal capitalistic structures becomes a morally responsible action, thus re-defining the mandate of those who are politically powerless.



Latvian philosopher Anne Sauka reflects on the power of the powerless turning attention to the manifestations of “non-power” nihilism and the “self-power” realization outside and above the structures of power, thus inflating the force of the ruling power discourse. The author reveals some aspects of the power of marginalized groups in post-soviet political space and in the Western democracies through the prism of genealogical approach.

Latvian philosopher Igors Šuvajevs characterizes powerlessness as a convenient position chosen by the powerless themselves, as an ability to conform to the existing situation. Thus the powerless may be considered not just as victims; rather – as inmates of a kind of concentration camp, bearing responsibility for the upkeep of the institution. Panopticon-type arrangements are in evidence even today through the use of digital technologies providing access to virtual self-observation instead of personal engagement in genuine self-care.

Latvian philosopher Māra Kiope is tackling the problematics of ideology as the central thrust of political systems. She accentuates Havel’s idea about ideology as a form of strengthening of artificial relations with the world and creating an illusion of artificial harmony and paralyzing the capacity for critical thinking and self-critical life apprehension. Ideology offers an opportunity to feel self-esteem while in reality lacking of the same, thus hiding from the person the reality of a dependent situation, and accepting the role of the system’s supporter.

Two articles are dealing with the reception of Havel’s literary heritage in Latvia. Czech Baltic Studies specialist Pavel Štoll discusses the translation of Havel’s works into Latvian. In characterizing the artistic principles of the politician and writer, the author touches upon the destiny of the Havel’s texts in Latvia. Latvian historian Mārtiņš Mintauris analyses the reception of Havel’s journalistic texts during the eighties-nineties and their significance for the re-establishment of the statehood. It is worth noting retrospectively that the publication of Havel’s works in Latvia are dispersed in various press publications but have not been, so far, issued in a single edition. Havel’s legacy has not undergone close theoretical scrutiny and the present volume may hopefully be the step in that direction.

Translation of Havel’s play “Vyrozumění” into Latvian has prompted Michal Škrabal to discuss the problem of word-formation in the present

political and media discourse. The author characterizes the tools of linguistic appropriation bearing upon the formation of ideological semantization and the appearance of “new language”. The author discusses the synthetic language *ptydepe* – Havel’s neologism denoting the absurd bureaucratic language, lingering on even after the collapse of the communist regime.

Translated by Jānis Vējš

Nadežda Pazuhina

## Résumé

### Moc bezmocných: Masaryk, Patočka, Havel

V monografii *Moc bezmocných: Masaryk, Patočka, Havel* byly částečně využity výzkumy prezentované na stejnojmenné konferenci. Konala se v Rize ve dnech 24. a 25. října 2017 a její patronkou byla prof. Dr. Vaira Viķe-Freiberga, prezidentka Lotyšské republiky (1999–2007), která rovněž zahajuje tuto monografii. Odkaz na esej Václava Havla *Moc bezmocných* (1978) v jejím názvu předznamenává tematický okruh úvah a diskusí, jimž je věnována. V centru pozornosti jsou vztahy moci a individua v demokratických a nedemokratických režimech a také mechanismy moci v každé společnosti, v níž mají své místo lidé a skupiny s odlišnými názory, vírou, národností a jazykem. Jména uvedená v názvu monografie patří jedněm z nejznámějších českých historických osobností, v jejichž biografích se odrážejí nejdůležitější politické a ideové kolize 20. století. Tyto osobnosti spojuje nejen sféra politiky, do níž každá z nich vnesla svůj závažný vklad, ale rovněž intelektuální svoboda a samostatnost myšlení, což činí jejich duchovní odkaz zajímavým a aktuálním i pro dnešního čtenáře. Do monografie jsou zařazeny také programové texty těchto autorů, v lotyštině publikované poprvé. Lze je považovat za metaforický systém koordinát pro celou monografii, obsahující statě českých a lotyšských vědců – historiků, filozofů, sociologů, antropologů a filologů. Při ohlédnutí za stoletou cestou Lotyšska a Česka (také Slovenska) je důležité si uvědomit ty mezníky, které umožňují sebekritické hodnocení sociálně politických procesů nejen v lokálním, ale i v

širším geopolitickém kontextu, a přitom si utvářet vlastní, nikoli nekriticky přejímaný pohled na minulost i na budoucnost.

Profesorka Vaira Viķe-Freiberga zahajuje monografii v emocionálním a komorním tónu. Přináší také osobní vzpomínky na zmařené naděje pražského jara a vysoce oceňuje intelektuální přínos a životní cestu T. G. Masaryka, J. Patočky a V. Havla z hlediska vybojování národní nezávislosti a hájení individuální vnitřní svobody.

První část monografie tvoří výzkumy věnované historické dimenzi „moci bezmocných“, které odrážejí zkušenost marginalizovaných sociálních skupin v různých historických obdobích 20. století. Autory zajímá konflikt bezmocných s mocí a často i s většinovou společností, to, jak se tyto skupiny dostávají do role poškozených a zároveň svědků nedostatků a zločinů moci, čímž získávají, pokud ne morální moc, pak alespoň krátkodobé morální vítězství. Tuto část otevírají dvě stati, které spojuje zkoumání problematiky antisemitismu v nově založeném Československu a s ní spojená činnost prvního československého prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka. Z Hilsnerovy aféry vychází analýza českého historika Petra Bednařika, která se zaměřuje na právní stav židovské menšiny v Československu v kontextu Masarykovy mimopolitické činnosti. Lotyšská historička Kristine Ante využila tuto historickou událost k postižení zvláštností právního statusu židovské menšiny v Rakousko-uherské monarchii a v meziválečném Československu. Zároveň charakterizuje vztah příslušníků jiných národností k židovské diaspoře a roli Masaryka jako politického leadera v boji s moderním antisemitismem.

Masaryk jako „prezident Osloboditel“ nejen silně ovlivnil politický diskurz meziválečného Československa, ale byl také zapojen do vytváření národně vlasteneckého mýtu. Český historik Zdenko Maršálek analyzuje Masarykův politický přínos k vytvoření československé armády jako národního vojska a objasňuje mytologizaci obrazu tohoto politika ve třicátých letech, za druhé světové války a její ohlasy v devadesátých letech 20. století.

Úloha prvního československého prezidenta při institucionálním formování ruské „bílé“ emigrace ve dvacátých letech 20. století je tématem dvou statí. Česká historička Helena Nosková nastiňuje panorama života ruských emigrantů a analyzuje strategické směry Ruské pomocné akce prořazované Masarykem. Podpora vzdělání emigrantů na vládní úrovni přispěla

ke vzniku unikátního akademického prostředí v Praze a také k vlastní se-  
beorganizaci ruské a ukrajinské emigrace a k její konstruktivní komuni-  
kaci s československými úřady. Autorka rovněž poukazuje na vazby mezi  
potomky ruských emigrantů a prostředím nové ruské emigrace po roce  
2000. Lotyšská kulturní historička Nadežda Pazuhina vyzdvihuje význam  
Ruské pomocné akce pro utváření „kulturního archivu“ emigrace nejen v  
metaforickém smyslu, ale i v institucionální podobě, kdy ruští emigranti v  
Praze založili „ruský zahraniční historický archiv“ a udržovali širokou síť  
spolupracovníků v zemích, kde žili Rusové, včetně Lotyšska.

Tuto část monografie uzavírá stať českého historika Davida Kovaříka  
o Němcích, kteří zůstali v Československu po druhé světové válce, kdy sice  
unikli nucenému vysídlení, avšak stali se menšinou bez menšinových práv.  
Autor připomíná licoměrnost komunistického režimu, když analyzuje změ-  
ny právního postavení této nežádoucí menšiny v kontextu na jedné straně  
tehdejších protiněmeckých nálad a na straně druhé propagace internacio-  
nalistických idejí.

V centru druhé část monografie je intelektuální a politické dědictví  
Václava Havla, které je přímým způsobem spojeno se jménem jeho učitele  
filozofa Jana Patočky. Jiný základ tohoto významného českého fenomenologa je  
náš současník Václav Bělohradský, jehož stať o Havlově politickém dědictví  
tvoří polemické jádro této části monografie. Důležitým mezníkem se stává  
pražské jaro a okupace Československa v roce 1968 a sametová revoluce roku  
1989: obě tyto události měly značný ohlas také v Lotyšsku.

Bratr Václava Havla Ivan Miloš Havel nejprve přináší úvahy o ostrovech  
intelektuální svobody v podmínkách totalitního režimu. Jeho vzpomínky  
na neformální diskuse při domácích seminářích se shodují se zkušenostmi  
lotyšských intelektuálů z téže doby. Stať I. M. Havla o jeho korespondenci  
s uvězněným bratrem přesvědčivě ukazuje schopnost filozofujícího rozumu  
uchovat si vnitřní svobodu i za podmínek fyzické a ideologické nesvobody.  
Tato zkušenost vede autora k myšlence o potřebě nových disidentů i v dnešní  
demokratické společnosti. *Dopisy Olze* inspirovaly lotyšskou filozofku Maiju  
Kūle k vytvoření filozofického portrétu Václava Havla. Autorka nastiňuje  
způsob Havlova myšlení v širším kontextu soudobé filozofie, zvláště fenome-  
nologie a existencialismu. Věnuje pozornost Havlovým snahám utvářet svo-  
bodný český národ na základě sebekritické reflexe a morální odpovědnosti

za své jednání. Téma morální volby v Havlově díle je také hlavním motivem stati lotyšského filozofa a politologa Ivarse Ījabse. S odvoláním na pevnou pozici Josifa Brodského ohledně morálního založení člověka zkoumá problém konformismu, který se objevuje v Havlových textech a neztrácí na aktuálnosti ani dnes. Autor vybízí k přemýšlení o tom, že politický režim často jen rámuje lidský sklon následovat imperativní normy, chránící před sociálními stresy a fobiemi mnohem efektivněji, než vlastní morální jednání.

Kritické hodnocení Havlova politického odkazu podává český filozof a sociolog Václav Bělohradský, jenž v něm rozlišuje inspirující disidentskou politickou kulturu a zavádějící antikomunistickou politickou kulturu. Autor problematizuje přisuzování nadřazené morálnosti jedné konkrétní sociálně politické instituci. Při interpretaci Havlových myšlenek o politickém systému rozvinuté konzumní společnosti V. Bělohradský poukazuje na ty faktory, které vyvolaly zklamání z demokratického zřízení v dnešní společnosti.

Most k současné situaci staví také lotyšský sociální antropolog Andris Šuvajevs, jenž v Havlových myšlenkách o (post)totalitním režimu spatřuje typologickou podobnost se současnou totalitou trhu. Havlova kritika nomenklatury komunistického režimu je aktuální v kontextu dnešní neolibérální ideologie, legitimizující monopol tržní ekonomiky. Morálně odpovědným jednáním se může stát pokus o obnovení sociálních vazeb v situaci, v níž dominují neosobní struktury kapitálu, čímž se znovu definuje zmocnění bezmocných v oblasti politiky.

Různé druhy praxe moci bezmocných reflektuje také lotyšská filozofka Anne Sauka, když se věnuje způsobům realizace moci bezmocných při projevech nihilismu „bezmoci“ a vlastní moci mimo struktury moci a nad nimi, čímž je oslabován vládnoucí diskurz. Prizmatem genealogického pohledu autorka odhaluje rysy moci marginalizovaných skupin v postsovětských zemích a v prostoru západních demokracií.

Lotyšský filozof Ivars Šuvajevs charakterizuje upevnění bezmoci jako pohodlnou pozici bezmocných, jako přizpůsobení se nezpochybnitelnému „pořádku věcí“. V bezmocných tak lze spatřovat nejen nevinné oběti, ale zároveň i vězně koncentračního tábora, v němž sami udržují pořádek. Mechanismy panoptikonu lze snadno pozorovat v dnešním světě digitálních technologií, kde virtuální sebekontrola často nepozorovatelně nahrazuje skutečnou péči o sebe sama.

Podstatu ideologie jako strategie politických režimů rozebírá lotyšská filozofka Māra Kiope, zdůrazňující Havlovu myšlenku o ideologii jako formě, jež upevňuje umělý vztah ke světu a vytváří iluzi harmonie, čímž oslabuje sebekritický pohled individua na svůj vlastní život. Ideologie umožňuje cítit se důstojným a přitom ve skutečnosti takovým nebýt, skrývá před člověkem jeho podřízené postavení, dovoluje mu smířit se s rolemi oběti a zároveň opory systému.

Recepci Havlovy literárního a publicistického díla v Lotyšsku jsou věnovány dvě stati. Český baltista Pavel Štoll rozebírá Havlovo literární dědictví, překlady jeho děl do lotyštiny a jejich recepci v Lotyšsku. Charakterizuje základní principy tvorby tohoto politika a spisovatele, přináší životopisné informace o hlavním lotyšském překladateli Havlových textů a o jejich osudech. Lotyšský historik Mārtiņš Mintauris analyzuje recepci Havlovy publicistiky na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století a zasazuje ji do kontextu procesů obnovy státu. Je příznačné, že lotyšské překlady Havlových děl dosud nebyly vydány souborně a lze je nalézt jedině v periodikách. V Lotyšsku zatím nedošlo k analyticky kritickému rozboru Havlových textů: lze jen doufat, že naše monografie přispěje k odstranění tohoto nedostatku.

Havlova hra *Vyrozumění* (1965), přeložená také do lotyštiny, inspirovala českého lingvistu Michala Škrabala k příspěvku o problematickém vlivu newspeaku v dnešním politickém a mediálním diskurzu. Autor charakterizuje mechanismy lingvistické apropriace politickými režimy, analyzuje ideologickou sémantizaci, pod jejímž vlivem vzniká „nový jazyk“. Stať je zaměřena na syntetický jazyk „ptydepe“ ze zmíněné Havlovy hry – tento neologismus v češtině dodnes označuje absurdní byrokratický jazyk, který zdaleka nezmizel ani po pádu komunistického režimu.

Přeložil **Pavel Štoll**





# Contents

<i>Vaira Vīķe-Freiberga</i> . Opening words. “Power of the Powerless: Masaryk, Patočka, Havel”	7
<i>Nadežda Pazuhina</i> . Introduction	11

## I. MASARYK AND THE PRESENT

<i>Petr Bednařík</i> Masaryk and Jews	19
<i>Kristīne Ante</i> Professor Masaryk against the Manifestations of Anti-Semitism in the Czech Society: the Hilsner Affair (1899–1900)	27
<i>Zdenko Maršálek</i> Masaryk as a Symbol of the Army and Resistance	43
<i>Helena Nosková</i> Russian Emigration in the Czech Lands in the 20th and 21st Century	57
<i>Nadežda Pazuhina</i> Experience of the Archiving Cultural Memory: Reflections on the „Russian Action” in Latvia	67
<i>David Kovařík</i> German Minority in the Czech Lands from 1945 until the Present Day	81

## II. HAVEL’S LEGACY

<i>Ivan M. Havel</i> Conversations across the Prison Wall	95
<i>Maija Kūle</i> Václav Havel – a Peculiar Philosopher	101
<i>Ivars Ījabs</i> The Phenomenology of Conformism: Recalling Havel’s Greengrocer	119

<i>Václav Bělohradský</i>	
Post-democracy: The Political Legacy of Václav Havel	131
<i>Andris Šuvajevs</i>	
The Economy of the Powerless	141
<i>Anne Sauka</i>	
The Political Practices of the Powerless	153
<i>Igors Šuvajevs</i>	
The Powerless and Bio-politics	163
<i>Māra Kiopē</i>	
Kneading the form of non-Being: Václav Havel on the Power of the Powerless	173
<i>Pavel Štoll</i>	
The Reception of Václav Havel's Literary Works in Latvia	189
<i>Mārtiņš Mintauris</i>	
The Reception of Havel's Political Journalism in Latvia between 1988 and 1991. The Context and Opportunities of the Transition Period	205
<i>Michal Škrabal</i>	
„ <i>Ra ko hutu d dekotu ely trebomu emusobe</i> ”: Reflections of a Linguist on the Power of Language and the Language of Power	217

### III. MASARYK. PATOČKA, HAVEL

<i>Masaryk Tomáš Garrigue</i>	
World revolution. Democracy	225
<i>Patočka Jan</i>	
Europe and Post-Europe	229
<i>Havel Václav</i>	
Power of the Powerless	293
Summary	365
Résumé	371

# Obsah

<i>Vaina Viķe-Freiberga.</i> Úvodní slovo. „Moc bezmocných: Masaryk, Patočka, Havel”	7
<i>Nadežda Pazuhina.</i> Úvod	11

## I. T. G. MASARYK A DNEŠEK

<i>Petr Bednařík</i> Masaryk a Židé	19
<i>Kristíne Ante</i> Profesor Masaryk proti projevům antisemitismu v české společnosti: hilsneriáda (1899–1900)	27
<i>Zdenko Maršálek</i> Masaryk jako armádní a odbojový symbol	43
<i>Helena Nosková</i> Ruská emigrace v českých zemích ve 20. a 21. století	57
<i>Nadežda Pazuhina</i> Zkušenost s archivací kulturní paměti: ohlasy „ruské akce” v Lotyšsku	67
<i>David Kovařík</i> Německá menšina v českých zemích od roku 1945 po současnost	81

## II. DĚDICTVÍ VÁCLAVA HAVLA

<i>Ivan Miloš Havel</i> Hovory přes vězeňskou zeď	95
<i>Maija Kūle</i> Václav Havel – neobyčejný filosof	101
<i>Ivars Ījabs</i> Fenomenologie konformismu: případ Havlova zelináře	119
<i>Václav Bělohradský</i> Postdemokracie: politický odkaz Václava Havla	131

<i>Andris Šuvajevs</i>	
Ekonomika bezmocných	141
<i>Anne Sauka</i>	
Různé praxe moci bezmocných	153
<i>Igors Šuvajevs</i>	
Bezmocní a biopolitika	163
<i>Māra Kiope</i>	
Hnětení formy nebytí: Václav Havel o moci bezmocných	173
<i>Pavel Štoll</i>	
Recepte literárních děl Václava Havla v Lotyšsku	189
<i>Mārtiņš Mintauris</i>	
Recepte politické publicistiky Václava Havla v Lotyšsku v letech 1988–1991. Kontext a možnosti přechodného období	205
<i>Michal Škrabal</i>	
„ <i>Ra ko butu d dekotu ely trebomu emusohē</i> ”: úvahy lingvisty o moci jazyka a jazyku moci	217

### III. MASARYK, PATOČKA, HAVEL

<i>Masaryk Tomáš Garrigue</i>	
Světová revoluce. Demokracie	225
<i>Patočka Jan</i>	
Evropa a doba poevropská	229
<i>Havel Václav</i>	
Moc bezmocných	293
Summary	365
Résumé	371



**Izdevējs LU Filozofijas un socioloģijas institūts**

Kalpaka bulvārī 4, Rīga, LV-1050

tāl.r. – 67034861 e-pasts – [fsi@lza.lv](mailto:fsi@lza.lv) [www.fsi.lu.lv](http://www.fsi.lu.lv)

Iespiests SIA „EuroPrint”, Rīga, Artilērijas ielā 40/10, LV-1009