

Viedas Skultānes zinātniskajā redakcijā



PIEDERĒT UN ATŠKIRTIES

ROMU, KRIEVU UN LATVIEŠU DŽĪVESSTĀSTI LATVIJĀ

PIEDERĒT UN ATŠĶIRTIES

ROMU, KRIEVU UN LATVIEŠU DZĪVESSTĀSTI LATVIJĀ



LU Filozofijas un socioloģijas
institūts



Latvijas Mutvārdu vēstures
pētnieku asociācija
"Dzīvesstāsts"

Rīga, 2017

UDK [303.686 + 316.64] (474.3)(082)
PI 1

Piederēt un atšķirties: romu, krievu un latviešu dzīvesstāsti Latvijā

Zinātniskā redaktore *PhD* Vieda Skultāne

Monogrāfija sagatavota Latvijas Zinātnes padomes pētījumu projektā Nr. 370/2012 *Etniskā un naratīvā dažādība dzīvesstāstu konstrukcijās Latvijā*, rekomendēta publicēšanai ar Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Zinātniskās padomes 2016. gada 17. novembra sēdes lēmumu

Recenzenti:

PhD Inta Gāle Kārpentere, Indiānas Universitāte Blūmingtonā, ASV

PhD Ilze Akerberga, Indiānas Universitāte Blūmingtonā, ASV

PhD Metjū Kots (*Matthew Kott*), Upsalas Universitāte, Zviedrija

Literārā redaktore Ināra Stašulāne

Maketētāja Inta Kraukle

Vāka dizaina autore Ilze Jaunberga

Vākam izmantota Viļņa Skujas fotogrāfija



© Nodaļu autori, 2017

© Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2017

© Latvijas Mutvārdu vēstures pētnieku asociācija "Dzīvesstāsts", 2017

ISBN 978-9934-8666-0-9

Pateicamies visiem dzīvesstāstu autoriem un cilvēkiem, kas parādīja ceļu pie viņiem. Romus tuvāk iepazīnām, sekojot etnomūzikas pētnieces Ievas Tihovskas un Latvijas Republikas Kultūras ministrijas speciālista Denisa Kretalova padomiem. Stāstītājus sastapām gan Rīgas pensionāru apvienībā "Ābeļzars", gan Jelgavas pilsētas domes Sabiedrības integrācijas pārvaldē. Paldies Ilgai Antužai un Sņežanai Zenovjevai Jelgavā, Dacei Bumbierei-Augulei un Jolantai Mediņai Kuldīgas novada muzejā, Marijai Boldānei Viļakas novadpētniecības muzejā, Gitai Zariņai Vilpulkas sākumskolā, Balvu Centrālās bibliotēkas direktorei Rutai Cibulei un visiem citiem, kas mūs atbalstīja pētījuma gaitā. Esam pateicīgi Lindai Dambei, kura daļējās ilgtermiņa pētījumā par romu rituālo tīrību, romu pētniekam Dainim Krauklim, skolotāja palīdzei Danai Didžus Jelgavā, kā arī intervētājām Annai Ščepetovai un Marijai Assereckovai, kas palīdzēja īstenot pētījumu par romu, krievu un latviešu dzīvesstāstu daudzveidību Latvijā.

SATURS

I.	Ievads. Patības morālie avoti. <i>Vieda Skultāne</i>	7
II.	Etnisko kultūru saskarsmes dzīvesstāstos. <i>Māra Zirņīte</i>	18
III.	Kolektīvā atmiņa un pagātne Latvijas krievu dzīvesstāstos. <i>Kaspars Zellis</i>	51
IV.	Saskatīt sevi: pašrefleksija un identitātes konstruēšana krievu dzīvesstāstos. <i>Nadežda Pazuhina</i>	75
V.	<i>Mēs esam tādi paši kā jūs</i> : romu atmiņas kultūra un etnicitāte. <i>Edmunds Šūpulis</i>	98
VI.	Pašizpratne un piederības meklējumi krievu dzīvesstāstos. <i>Dagmāra Beitnere-Le Galla</i>	123
VII.	Ieguvumi un zaudējumi: veiksmes un neveiksmes izpaušmes dzīvesstāstos. <i>Maruta Pranka</i>	155
VIII.	Būt brīvam: identitāte un brīvības dažādība etniskajos dzīvesstāstos. <i>Ieva Garda-Rozenberga, Maija Krūmiņa</i> . .	175
	Afterword. Belonging and Separation in Roma, Russian and Latvian Life Stories. <i>Vieda Skultans</i>	200
	Literatūra	212
	Rādītājs	228

I IEVADS

PATĪBAS MORĀLIE AVOTI

Vieda Skultāne

Dzīvesstāstu izpēte paver iespēju saprast veidus, kā mēs saskaramies ar kultūru un veidojam to, kā tuvojamies vai ciešam neveiksmi ceļā uz sevis izpratni. Proti, mūsu pētījums izgaismo, kā etniskā piederība ietekmē dzīvesstāstu veidolu un saturu, tā iespaidojot pašizpratni un personisko identitāti. Dzīvesstāstus var izmantot abējādi – lai gan apstiprinātu, gan mainītu vēsturiskās pieredzes ideoloģisko interpretāciju.

No mūsu intervijām izriet viena kopēja pazīme, un tā atklājas attiecībās pret pagātņi un nākotni – citiem vārdiem, vai dzīvesstāsti skatās atpakaļ vai uz priekšu. Vispārīnājumi vienmēr ir nedroši, tomēr latvieši savu stāstu biežāk mēdz balstīt pagātnē, savukārt krievu dzīvesstāsti vairāk tiecas uz nākotni. Tāpat kā nākotne padomju režīmā tika pastāvīgi konstruēta ap prognozējamiem (*piecgades*) plāniem, tā arī atsevišķu cilvēku dzīves tiek izteiktas caur nākotnē vērstiem mērķiem.

Mūsu pētījumu iespaidojuši 20. gadsimta nozīmīgāko morāles filozofu darbi. Dzīves vēstures pētniecība līdz šim nav izmantojusi šo resursu, lai gan dzīvesstāsti ir tikuši apskatīti kā vērtību avots vairākkārt (Milts, 1996; Bela-Krūmiņa, 2004; Bela, 2011: 145–158). Mūsu pētījums veido ciešu saskarsmi starp morāles filozofiem un dzīves vēstures pētniekiem. Vēlamies sašaurināt Bernarda Viljamsa jautājumu – kāpēc filozofijai ir nepieciešama vēsture (Williams, 2002: 5), un vaicāt – kādēļ morālfilozofijai ir vajadzīgas cilvēku dzīves vēstures. Aristoteļa morāles filozofijā atskaites punkts bija jautājums – *kā mums būtu jādzīvo?* Mēs varam apsvērt dažādas atbildes uz šo jautājumu, tomēr gribam norādīt, ka etnogrāfiski iekrāsota pieeja dzīves vēsturei nodrošina niansētāku un iesakņotāku izpratni, nekā to varētu sniegt filozofija pati par sevi.

Mūsu gadījumā dzīvesstāstu interpretāciju virza četrus morāles filozofu darbi – tas, ko rakstījis Alisdērs Makintairs (*Alasdair MacIntyre*), Čārlzs Teilors (*Charles Taylor*), Bernards Viljamss (*Bernard Williams*) un Jesaja Berlins (*Isaiah Berlin*).

Uz Aristoteļa jautājumu par to, kā vajadzētu dzīvot, Makintairs atbild, uzsverot, ka ir svarīgi būt saistītam ar pagātnes tradīcijām un izprast tās (MacIntyre, 1981: 221). Latviešu mutvārdu vēstures stāsti seko Makintaira pieejai. Tie iesniedzas bērniības atmiņās un nereti aplūko arī divu triju iepriekšējo paaudžu dzīves gājumus. Savukārt Teilors atkarībā no situācijas atzīst par iespējamu skatīties gan uz priekšu, gan atpakaļ (Taylor, 1989: 27). Mūsu intervijās ar krieviem atrodam daudzus piemērus par centieniem saistīties ar izglītības, darba vai mākslinieciskas ievirzes sociālām institūcijām. 20. gadsimta Krievijas vēsture ir virzīta tā, ka sociālās institūcijas pārņem atbildību pat par ģimenēm. Tāpēc krievu dzīvesstāstos nepārsteidz palāvība uz sabiedrisko aizbildniecību. Zināmā mērā šāda veida identifikācijas trūkst romu stāstos, kuros kolektīvā pagātnes un nākotnes apziņa nav izteikta, taču ir savas pagātnes un nākotnes individuālā apzināšanās. Tomēr romi nenoliedzami parādās kā cilvēki ar savu morālo stāju. Viljamss sniedz morālās rīcības unikalitātes piemēru. Ja pie zināmiem nosacījumiem var izskatīties, ka kāda sociālā rīcība palielina vispārējo sabiedrības labumu (kā to uzskatīja utilitāristi un arī bijušajā Padomju Savienībā), tad vispirms ir jāvērtē pati šī rīcība. Utilitāristu pozīcija pauž – “lielāku labumu iespējami lielākam skaitam” (Mill, 2001: 3). Viljamss, aprakstot pētnieku un ceļotāju Džimu, kas nonāk kādā Dienvidamerikas ciematā un tur ierauga sasiētus 20 Amazones indiāņus, kas tūlīt tiks nošauti, sniedz izteismīgu morāles dilemmu. Indiāņu gūstītājs piedāvā Džimam darījumu – tiks atbrīvoti deviņpadsmit, ja Džims nošaus vienu no viņiem. No utilitārām pozīcijām vajadzētu pieņemt piedāvājumu, jo tā var nodrošināt “labumu iespējami lielākam skaitam”, taču, kā uzsver Viljamss, mēs noteikti nebūtu morālā saskaņā ar šādu iznākumu (Williams, Smart, 1973). Džima atteikšanās ir savdabīgs drošsirdības paraugs – viņš saglabā morālo stāju, pat ja tas neveicina labumu lielākam skaitam. Aplūkotās dzīves vēstures sniedz daudz šāda veida uzvedības piemēru. Romiem, kuru kolektīvā atmiņa nav tik izteikti artikulēta,

tā spēj demonstrēt stingru morālu nostāju, gan nosodot ļaunumu, gan atzinīgi vērtējot drosmīgu rīcību.

Minētie četri filozofi palīdz mums ieraudzīt to, pēc kā būtu jālūkojas dzīvesstāstos. Vienlaikus viņi iedrošina izvērtēt, cik universālas atklāsmes tajos pieejamas. Dzīvesstāstu pieeja paver etnogrāfisko perspektīvu, līdz ar kuru varam apšaubīt personiskās identitātes viendabību. Atšķirība vēsturisko notikumu pieredzē dažādām etniskās piederības grupām ļauj personīgo identitāti apzināties saistībā ar morālu rīcību.

Etnogrāfiski bagātīgs fons un interviju emocionālais saturs prasa īpašu pētniecības metodoloģiju. Var atrast plašu socioloģiskās literatūras klāstu par kvalitatīvo pieeju sociālajās zinātnēs, kas attiecināms uz mūsu izmantoto interviju saturu (Silverman, 2011; Gubrium, Holstein, 2009). Tas laiks, kad pētniekam bija jābūt neitrālam – “kā mušai uz sienas”, ir pagājis. Nav vairs pieņemami intervijās stimulēt atbildes reakciju, jo tas nonivelē individuālās iezīmes, rada savstarpēji aizvietojamus datus. Radikālais *biheiviorisms*, kas saistāms ar amerikāņu psihologa Skinera (*Burrhus Frederic Skinner*, 1904–1990) vārdu, jau labu laiku zaudējis savu pievilcību. Mūsu pētnieku grupa pārstāv dažādus vecumus, dzimumus, etnisko piederību un intelektuālo pieredzi. Ir svarīga šo īpašību zināma sakritība starp intervētāju un intervējamo personu, mēģinot cik vien iespējams tuvināt saprašanās līmeņus.

Liela loma intervēšanas tehnikas un metodes attīstīšanā ir bijusi feminisma filozofiem. Viņi pārliecinājuši, cik nozīmīgi saglabāt personiskās iezīmes un atklāt izziņas avotus (Code, 1993: 17). Saskaņotas perspektīvas nodrošina iesaisti: “Redzēspunkts nav vienkārši ieinteresēta pozīcija (ko uzskata par neobjektivitāti), bet tas ir ieinteresēts, lai tiktu iesaistīts” (Hartsock, 2004: 36). Šerila Kleinmane un Marta Kopa (Kleinman, Copp, 1993: 58) raksta, ka šķietamā emocionālā distance (t.i., neitralitāte) var tikt saprasta kā pētnieka vēsa attieksme. Tieši iesaiste, līdzdalība, nevis distance, ir svarīga, lai intervējamais cilvēks uzticētu savu dzīvesstāstu. Pilnveidojot pieeju dzīvesstāstu intervijās, esam ņēmuši vērā argumentus, ko izsaka feminisma filozofi un sociālo zinātņu pārstāvji. Trim aplūkojamām etniskajām grupām ir kopumā atšķirīga pieredze attiecībā pret

padomju un nacistu okupācijas izraisītajām sekām. Dzīvesstāsti ir tie, kas atver atklātībai un spēj noārdīt barjeras. Tomēr ne visas intervijas ar romiem izrādījās veiksmīgas. Uz daudziem jautājumiem par romu kultūru intervējamie, kā aizsargājoties, teica, ka "mēs esam tādi paši kā jūs". Lai nodrošinātu etnisko saderību starp intervētāju un intervējamo, iesaistījām krievu un romu izcelsmes pētniekus. Galvenokārt vēlējamies panākt lielāku uzticēšanās un atklātības līmeni. Savukārt pieņēmums, ka vienas etniskās grupas locekļiem ir līdzīgs vēsturiskās pieredzes un pagātnes izvērtējums, ne vienmēr apstiprinājās.

Mēs redzam, ka dzīvesstāsti paver refleksijas iespējas un var tikt izmantoti filozofijas un antropoloģijas pētījumos. Saskaņā ar Viljamsu "filozofijas atskaites punkts ir tas, ka mēs nesaprotam sevi pietiekami labi" (Williams, 2002: 7). Savukārt antropoloģijas izejas punkts ir mēģinājums saprast citus un to, kā viņi rod sevis radošo atklāsmi. Karena Saiksa (*Karen Sykes*) uzskata, ka "kultūra ir tāds radošs process, ar kuru attiecīgās sabiedrības locekļi atjautīgi atbild uz ontoloģiskiem jautājumiem" (Carrithers et al., 2010: 169). Es teiktu, ka atbild arī uz deontoloģiskiem jautājumiem, t.i., uz tādiem, kas saistīti ar morāles un pienākuma būtību. Mēs redzam tos veidus, kā mūsu intervētie dzīvesstāstu autori izsaka savu brīvības izpratni, un to, cik viņiem ir svarīga pašu morālā stāja. Dzīvesstāsti ir lauks, kurā filozofu un antropologu intereses satiekas. Jāatzīst, ka pēdējā laikā antropologi vairāk ir pietuvojušies filozofiem, savukārt filozofi skatījušies antropologu virzienā.

Divdesmitā gadsimta morāles filozofi ir tuvinājušies antropoloģijai savās interesēs par attiecībām starp morālo saskaņotību un vēsturisko tradīciju. Piemēram, Alisdērs Makintairs izklāsta, ka iespēja dzīvot morāli saskaņotu nedalītu dzīvi ir atkarīga no mūsu spējām saskarties ar kopīgām tradīcijām un redzēt tās attīstībā. Tātad mēs varam dzīvot morālu dzīvi tikai tad, ja savu dzīvi saistām ar pagātnes vēsturiskām tradīcijām. Kā trāpīgi raksta indiešu antropologs Anands Pandians, "tradīcijas jēdziens liecina, ka kultūras dzīve tagadnē sākas ar kādu mantojuma no pagātnes" (Pandian, 2008: 466).

Makintairs uzskata, ka iespēja dzīvot morāli saskaņotu un atbildīgu dzīvi zūd, ja saite ar kultūras mantojumu ir sarauta

jeb fragmentēta. Tas atstāj iespaidu arī uz spēju veidot morāli saskaņotu dzīvesstāstu. Tiesa, reizēm var gadīties, ka daļas spēj atstāt lielāku ietekmes spēku nekā veselums. Iedomāsimies, cik lielu iespaidu var gūt no atsevišķiem fragmentiem Latvijas kontekstā – dažas rindas no pusaizmirstas tautas dziesmas, kāda zīme, iegrebta pamestā gulbūvē, vai izšuvums, kas saglabājies no blūzes. Fragments var kļūt par “iedarbīgu orientieri šā brīža ētiskai dzīvei” (Pandian, 2008: 466). Iespējams, ka tā nav tikai fragmentācija, bet publiskie maldi un kauns, kas kavē pienācīgu dzīvesstāsta veidošanu. Līdz ar to mēs varam secināt, ka dzīvesstāsta saskaņotība balstās uz etnisko un nacionālo tradīciju pamata. Dzīvesstāsta kārtojums, dzīves iepriekšējie notikumi un izvēles ir atkarīgas no indivīdam pieejamiem noteiktiem sociāliem un kultūras resursiem. Kā raksta Makintairs, “esmu piedzimis ar savu pagātņi, un mēģinājums individuālā kārtā atraut sevi no šīs pagātnes nozīmē deformēt savas pašreizējās attiecības” (MacIntyre, 1981: 221).

Līdzīgā veidā, gan lūkojot vairāk uz tagadni un nākotni, Čārlzs Teilors identitāti skata nevis kā kaut ko statisku, indivīdam piemītošu, bet situatīvu – attiecībās esošu: “Manu identitāti nosaka saistības un identifikācijas, kas nodrošina ierāmējumu jeb horizontu, kurā es mēģinu katrā atsevišķā gadījumā izsvērt, kas ir labi, kas ir vērtīgs vai kas būtu darāms un ko man atbalstīt jeb noraidīt. Citiem vārdiem, tas ir horizonts, kurā es esmu spējīgs ieņemt zināmu pozīciju” (Taylor, 1989: 27). Turpinājumā viņš raksta, ka “mēs nevaram citādi kā orientēties uz labo. Nosakot savu pozīciju pret to, nosakām savas dzīves virzību. Līdz ar to neizbēgami paša dzīvi sākam uztvert naratīva formā, kā meklējumu un piedzīvojumu. Taču var arī sākt no citas puses – ja mums jānosaka sava vieta attiecībā pret labo, mēs nevaram dzīvot bez orientiera, tāpēc dzīve jāskata stāsta formā. Jebkurā gadījumā es tveru šos nosacījumus kā vienas realitātes saistītas šķautnes, kā neizbēgamus cilvēka rīcībspējas strukturālos priekšnoteikumus” (Taylor, 1989: 51–52). Mēs izprotam sevi nevis iekšupvērstā introspekcijā, bet identificējoties ar vērtībām un tradīcijām ārpus sevis, pat neskatoties uz to, vai tās virzītas uz priekšu vai atpakaļ. Meklējums pēc stāsta mūsu dzīvi pārveido, vienkāršas hronoloģiskas atskaites vietā radot mērķtiecīgu naratīvu.

Situācijās, kurās notiek ļoti ātras sociālās pārmaiņas un vērtību transformācijas, kādas, piemēram, bija pēcpadomju sabiedrībā, vai tādās situācijās, kurās paredzami terora draudi un bailes, iespējams, šis meklējums pēc vienota dzīves naratīva var nebūt sekmīgs. Tad atrast vārdus dzīvēm, kas nonākušas traģiskos apstākļos, var ar dzejnieka vai rakstnieka līdzdalību. Te vēlos pieminēt dzejnieci Annu Ahmatovu. Viņas vārdi var aizkustināt, jo viņa spēja aprakstīt to, ko citi nav varējuši. Lūk, ievada rindas viņas dzejas grāmatai "Rekviēms", kas rakstīta 1957. gadā Ļeņingradā: "Briesmīgajos ježovisma gados es septiņpadsmit mēnešus pavadīju rindās cietumos. Reiz kāds no rindā stāvošajiem mani pazina. Tad aizmugurē stāvošā sieviete ar zilganām lūpām, kura, protams, nekad nebija dzirdējusi manu vārdu, atjēdzās no mums visiem raksturīgā sastinguma un vaicāja man pie auss (tur visi runāja čukstus): "Bet vai jūs varētu aprakstīt to, kas šeit notiek?" Un es teicu: "To es varu!" Tad kaut kas līdzīgs smaidam pārslidēja pāri tam, kas agrāk bija bijusi viņas seja" (Ahmatova, 2003: 121).

Mēs varētu teikt, ka Ahmatovai veicās tāpēc, ka viņai bija tādi intelektuālie horizonti, kādu lielākai daļai mums, pārējiem cilvēkiem, nav. Tas rada jautājumu – kā mēs varam dzīvot dzīves, ko mēs nesaprotam (Hauerwas, 2007). Vēl vairāk – kā mēs varam tās aprakstīt.

Bet, atgriežoties pie Čārlza Teilora, atcerēsimies, ka mums ir jāsaprot mūsu dzīves kā meklējumi, kā tiekšanās pēc labā, kas atrodas ārpus mums pašiem. Un tikai tā mēs gūstam *autentiskumu*. Tas gan ir pretrunā ikdienas izpratnei par autentiskumu kā kaut ko īstu – atbilstošu kādai iedomātai patībai. Teilors pauž, ka autentiskums ir tur, kur mēs varam identificēties, saistīties ar noteiktām vērtībām. Līdz ar to dzīvesstāsti mums paver iespēju atspoguļot centienus pēc autentiskuma un arī pēc brīvības. Te ir atšķirība arī no izplatītās izpratnes par rīcībspēju, kas parasti uzsver darbības efektivitāti. Kā raksta Džeimss Leidlovs (*James Laidlaw*): "Tikai tās darbības, ko pētnieks redz kā strukturāli nozīmīgas, ir uzskatāmas par rīcībspēju. Tiešāk sakot, mēs tikai tad atzīstam darbību kā rīcībspēju, ja cilvēka izvēles mums izskatās pareizas" (Laidlaw, 2002: 315).

Brīvība savukārt saistāma ar iespēju reflektēt par vērtību sistēmām un vērtību izvēlēm savas rīcības noteiksmē. Mišels Fuko to atzīmē, domājot par patības tehnoloģijām: "Es vēlos izpētīt tās izpratnes formas, ko subjekts rada pats par sevi; tās tehnikas, kas ļauj indivīdam gūt rezultātu ar saviem spēkiem, atstāt iespaidu uz savu ķermeni, savu dvēseli, savām domām, savu rīcību. Un tas ir veids, kā pārveidot sevi, lai sasniegtu noteiktu perfekcijas, laimes, šķīstības un pārdabiska spēka stāvokli. Sauksim šīs darbības par patības tehnoloģijām" (Foucault, 2000: 225). Brīvība, kas ir patības tehnoloģiju pamatā, saprotams, nenotiek vēsturiskā tukšumā. Vēsturiskie laikmeti un konkrētās kultūras piedāvā zināmus veidus, kā realizēties brīvības tehnoloģijām. Mēs redzam, cik atšķirīgi izpaužas brīvība dažādu etnisko grupu dzīvesstāstos. Dzīvesstāstos var atrast labus piemērus patības apliecinājumiem un spējām uz brīvu izpausmi pat tad, kad spēja rīkoties ir krasī apspiesta.

Dzīvesstāsti atbilstoši tagadnes situācijai tiek nemitīgi radīti no jauna. Savos stāstos indivīdi mēģina piesaistīties tradīcijām Makintaira izpratnē, kur viņš saka, ka tradīcija ir arguments, kas ved pāri laikam, kur katrs stāsts ir kā jauns būvelements esošajā tradīcijā. Patības autentiskā iedaba var radīt problēmas, balansējot starp pagātnes pieredzi, tradīcijām un vērtībām. Ne jau visa vēsture ir vienota, un ļoti daudzas tradīcijas ir sagrautas. Piemēram, kauns ir ļoti spēcīga emocija, kas bloķē naratīvo saskaņotību. Kā raksta antropologs un dzejnieks no Jaunzēlandes Maikls Džeksons (*Michael Jackson*): "Kauns parādās, kad tevis atzišana vairs neatspoguļojas tajos, kas tevi mīl; kad tavu būtību sāk noteikt citu skats, kas pildīts ar vienaldzību vai naidu" (Jackson, 2002: 68). Un, piemēram, grūtības genocīda lieciniekiem atsaukt atmiņā, atstāstīt necilvēciskos notikumus var skaidrot arī ar kauna izjūtu. Tomēr neveiksmīgus centienus vienoties par intervijām ar čigānu tautības pārstāvjiem ne vienmēr var izskaidrot ar to, ka čigāni sevi redz kā stigmatizētus cilvēkus. Lielākā vai mazākā mērā tādi paši šķēršļi parādās, kad pētnieku grupa, kurā pārsvarā ir latvieši, interesējas par krievu dzīvesstāstiem Latvijā. Pārvarēt robežu starp etniskām atšķirībām centāties, iesaistot grupā krieviski runājošas pētnieces: Nadeždu Pazuhinu, Mariju Assereckovu, Annu Ščepetovu.

Kauna pieredzes problēma aizved mūs pie vēl citiem filozofiskiem pārspriedumiem – tiem, kas skar sērošanu. Elizabete Spelmane uzdod jautājumus par to, kādas un kuru cilvēku bēdas ir pelnījušas uzmanību un kā bēdu ierāmēšana (*framing of sorrow*) ietekmē mūsu novērtējumus un attieksmes (Spelman, 1978). Dzīvesstāsti ir tie, kas veicina citu bēdu apzināšanos un paplašina līdzjūtību. Mēs dažkārt slēpjamies aiz stereotipiem, lai neuzdurtos citu sāpēm. Dzīvesstāstu uzklauššana dažkārt var atklāt, cik neadekvāti šie stereotipi ir dzīvei.

Neskatoties uz visu, mums ir jābūt uzmanīgiem ar stereotipu iepludināšanu un jāizvairās no dzīvesstāstu priekšmetiskošanas jeb reifikācijas (*reification*). Balstoties uz morālfilozofiju, mēs varam meklēt kopīgās tēmas dzīvesstāstos, tomēr paturot prātā, ka te ir arī dinamiska saspēle starp pašu stāstītāju, intervētāju–klausītāju un stāstāmo vēstījumu. Kopējās tēmas būs pildītas ar personisko pieredzi un tās izvērtējumu. Jāatceras, ka indoeiropiešu gramatika ir organizēta ar darbības vārdiem un lietvārdiem, tādējādi pasaule tiek dalīta starp objektiem un rīcību. Tas ir īpaši nozīmīgi dzīvesstāstu pētniecībā. Vai dzīve ir kāds objekts, kas tiek izdzīvots? Te jāuzmanās no t.s. nevietā piesauktas konkrētības maldīguma. Vai mēs neiekrītam “objekta pozicionēšanas” slazdā? Vai nepieļaujam to, ko Oksfordas filozofs Gilberts Rails (*Gilbert Ryle*) sauc par kategoriju kļūdu. Tā ir kļūda, kas rodas, ja to, kas nav konkrēts, cenšas konkretizēt. Kā piemēru viņš izmanto bieži sastopamos gadījumus, kad amerikāņu tūristi tiek vadāti pa Oksfordas koledžām, bet beigās viņi paliek nesaprašanā: “Jā, tas ir ļoti interesanti, bet kur tad ir pati universitāte?” Šādas loģikas ietvaros tiek izraisīta nejadzīgu objektu radīšana, kas “privileģē objektus pāri notikumiem, jo darbība [šķiet] nevar notikt, ja tā nav iemiesota rīcības subjektā” (Handler, 1984: 54). Un tā mums ir ne tikai indivīds, kas virzās cauri laikam, un stāsts, kas tiek stāstīts tagadnē, bet arī dzīve, kurai jātiek kaut kā reprezentētai.

“Ir pilnīga taisnība filozofijai, ka dzīvi mēs saprotam atpakaļejoši. Bet tiek aizmirsts, ka dzīvojam taču uz priekšu,” – šis Kirkegora izteikums vērs uzmanību uz to, ka mēs daudz ko varam saprast, reflektējot par pagātņi, un tas arī mums atgādina par to dinamismu, kas saistīts ar dzīvesstāstu un identitātes

konstruēšanu. *Dzīvot uz priekšu* nozīmē, ka daļa no šīs dzīvošanas ietver hermeneitisku uzdevumu pārdomāt un no jauna interpretēt katram savu pagātņi. Tāpat kā lasīt Tolstoja "Karu un mieru" 18 gadu vecumā un vēlāk 70 gados, kas raisa divus pilnīgi atšķirīgus lasījumus un izpratni, tā arī mūsu dzīvesstāsti var pieņemt dažādas formas atkarībā no laika, kad mēs par tiem domājam un stāstām.

Tēmas, ko sniedzu ievadā, tiek skatītas un izvērstas monogrāfijas turpmākajās nodaļās. Lai gan ne vienmēr tieši norādot, tās nodrošina pamata struktūru un materiāla virzību saistītē ar tām. Grāmata veidojas kā *hermeneitiskais aplis*, kur savāktais dzīves vēstures materiāls norādīja uz morālās filozofijas idejām un tās savukārt ietekmēja to, kā tiek uztverti un interpretēti dzīvesstāsti.

Turpinājumā lasīsiet pētnieku grupas dalībnieku analītisku ieskatu Latvijai iezīmīgu etnisko grupu pārstāvju dzīvesstāstos. Jāpiebilst, ka monogrāfijā izmantojam abējādos etniskās grupas nosaukumus – *romi* un *čigāni*, jo tā arī tie lietoti intervijās, kurās neiztiek bez Latvijas tradīcijā sakņotā etnonīma *čigāns*.

Māras Zirņītes nodaļa rāda, cik bagātīgu etnogrāfisko materiālu var sniegt dzīves vēstures metode – cik daudz mēs mācāmies no Latvijas romu pagājušām tradīcijām, kā arī par viņu tagadējām vērtībām un integrāciju Latvijas sabiedrībā. Intervijās uzskatāma ir romu pieķeršanās Latvijas zemei, ja ne pašai valstij. Stereotipi par pašreizējo romu dzīvi tiek kļiedēti, ja uzklausām viņu tradīcijas un tur ietvertās Bībeliskās vērtības. Niansētā ieklausīšanās, ko praktizē dzīvesstāstu vācēji, balstīties uz Edvarda Brunera un Ričarda Baumaņa atziņām (Bruner, 1986; Bauman, 1986), ļauj mums saprast, cik daudz varam gūt pat no dzīves stāstījuma fragmentiem. Savstarpējā saskarsmē veidojas kultūru pārklājumi, kas rada jaunas subkultūras – kā krievu un romu kultūra Latvijā, kā arī nacionālo kultūru, kas sevī ietver etnisko kultūru dažādību.

Kaspars Zellis piedāvā plašu un vērtīgu pārskatu par dažādiem atmiņu žanriem: kolektīvo, kultūras un komunikatīvo un, kas vissvarīgākais – to savstarpējām attiecībām. Paaudžu atšķirības palīdz mums saprast veidus, kā komunikatīvā jeb individuālā atmiņa pārvēršas par kulturālo jeb mītisko atmiņu. Zellis

ilustrē mītiskās atmiņas attīstību, skatoties uz krievu un latviešu komemoratīvām praksēm.

Nadeždas Pazuhinas uzmanību saistījušas divas nozīmīgas tēmas. Pirmkārt, valsts vara pār bērnu var izpausties gan pozitīvā, gan negatīvā veidā. Vecāku (konkrēti, tēva) pazušana noved līdz bāreņu namiem, kas dod patvērumu un izglītību (Kelly, 2007). Aplūkotie dzīvesstāsti atklāj šādas audzināšanas pozitīvos aspektus, kas piesaista zīmāmām izglītības, darba un mākslas vērtībām. Tai pašā laikā valsts institūciju iejaukšanās ģimenes dzīvē var sagraut ģimeniskās saites, kā tas ir Pavļika Morozova gadījumā, kas tiek glorificēts kā bērnu varonis (Kelly, 2009). Arī bārenes, augot savā vaļā, tālu prom no ģimenēm, piedzīvo daudz bēdīgu atgadījumu (Pallott, 2015).

Edmunds Šūpulis analizē romu sociālo atmiņu, vēstures piemiņu un identitātes izpausmes saistot ar grupas sociālo statusu. Ilgstoša atstumtība romu sabiedrībai kavē reprezentēt kolektīvo atmiņu publiski nozīmīgā veidā. Ir zināma vien piemiņas zīme Sabiles mēram Mārtiņam Bērziņam (1873–1968), kurš nacistu okupācijas laikā izglāba no nošaušanas ap 300 čigānu. Tai blakus joprojām ir bedre, kas bija izrakta Sabiles čigāniem. Čigāniem nav cita memoriāla, kas pieminētu bojā gājušos. Neskatoties uz to, nekas neattur romus no stingras morālas stājas un skarbas atmiņas.

Dagmāras Beitneres-Le Gallas nodaļā ietverts jautājums par atšķirībām etniskajā identitātē, un, to uzdodot, viņa paver skatu uz niansētiem dzīvesstāstiem. Šie stāsti pauž tās grūtības, ar ko saskaras "tautas ienaidnieku" bērni, un viņu nepieciešamību slēpt savu identitāti. Tie arī apraksta sava veida sociālos un psiholoģiskos sarežģījumus, esot krieviski runājošam Latvijā. Intervētāju un stāstītāju savstarpējais iespaids ir labs piemērs tam, ko Gadamers apraksta kā "horizontu sajaukšanos" (Gadamer, 1999: 322). Mēs nonākam vienu soli tuvāk sapratnei par to, ko izjūt pie atšķirīgām valodas kopienām piederīgie.

Marutas Prankas nodaļā analizēts Spelmanes izvirzītais jautājums, kādas un kuru cilvēku bēdas ir pelnījušas līdzjūtīgu uzmanību. Vienas etniskās grupas ieguvums var izrādīties zaudējums citai grupai. Vēsture izdala atlīdzības divainā veidā. Bet dzīvesstāsti atklāj, ka ieguvumi nelīdzinās laimes loterijai,

bet nāk ar strukturālām pārmaiņām un nereti arī brīvības ierobežojumiem.

Ieva Garda-Rozenberga un Maija Krūmiņa izceļ brīvības problemātiku, balstoties uz Jesajas Berlina nošķirumu. Viņš izdala divus brīvības veidus – “brīvību no kaut kā” un “brīvību kaut kam”.¹ Mūsu intervētie cilvēki, kas bija zaudējuši pirmo brīvību – apcietinājumā, deportācijās vai trimdā, tomēr saglabāja sevī otro – brīvību domāt un spēju neatkarīgi spriest. Tāpat brīvības ideja var iegūt dažādas nozīmes, un tai ir atšķirīga vērtība dažādām etniskajām grupām. Dzīvesstāstu intervijās pētnieces atrod izvērstus piemērus abām kategorijām.

Mēs kā mutvārdu vēsturnieki, antropologi un atmiņu krājuma veidotāji apzināmies savu ieguldījumu tajās institucionālajās struktūrās, vērtībās un tradīcijās, ko Alisdērs Makintairs un Čārlzs Teilors uzskata par būtiskām, lai panāktu morālo saskaņotību un identitāti. Atgriežoties pie atšķirības starp brīvību un rīcībspēju, dzīvesstāsti ļauj pieredzēt gudrību, kas saskatāma no laika attāluma. Lūkošanās atpakaļ ieaudzina tālredzību (Freeman, 2010). Tā spēj atjaunot rīcībspēju un, realizējot savus plānus, daudz ko mainīt pasaulē. Dzīvesstāsti apliecina, ka brīvība ir iespējama pat vissmagākajos apstākļos. Reflektējot par pagātņi, mēs konstruējam dzīvesstāstu reizē ar identitāti un, stāstot citam, ļaujam apzināties arī pašam sevi. Turklāt laiks aizvien paver jaunu perspektīvu, kurā pagātne iegūst jaunu jēgu un identitāte citādu nozīmi.

¹ Citur tulkots kā “brīvība no” un “brīvība uz” (Jesaja Berlins. Brīvība. Pieejams: http://www.satori.lv/raksts/i1356/Jesaja_Berlins/Briviba).

II

ETNISKO KULTŪRU SASKARSMES DZĪVESSTĀSTOS

Māra Zirnīte

Atmiņu stāsta formu un nokrāsu veido ne tikai indivīda dzīves pieredze, kuras nozīme nav apšaubāma, bet arī sabiedrības kultūras resursi un vispārpieņemtie priekšstati par pagātņi. Savstarpēji mijiedarbojoties, dzīvesstāsts atspoguļo gan to, ko cilvēks atceras no savas pagātnes, gan kultūras pieredzi, kas pagātnei piešķir jēgu un ļauj to izprast.

Vieda Skultāne

Atmiņu stāsts klausītāju iesaista līdzpārdzīvojumā un no distancēta skatpunkta atklāj plašākus kontekstus. Individuālam atmiņu stāstam piemīt spēja caur atsevišķo uzrunāt vispārējo un caur pagātņi runāt par tagadni un nākotni. Britu zinātnieks Pols Tomsons salīdzina mutvārdu vēsturi ar tiltu starp dažādām paauudzēm, dažādu tautību cilvēkiem, starp sociālām grupām un atšķirīgām pieredzēm (Thompson, 2000: 23).

Dzīvesstāsti ir izteiksmīgs avots mutvārdu vēstures pētījumos, kas ļauj ieskatīties otra citādā pieredzē un interpretēt to dialogā pašam ar sevi. Biogrāfiskais pagrieziena 20. gadsimta sākumā ļāvis sociālajās zinātnēs novērsties no pozitīvisma uzskatiem un pētniekam no objektīva ārējā novērotāja pārvērsties pētījuma līdzdalībniekā. Biogrāfiskā metode dziļi iesaista pētnieku, padarot viņu par pieredzes līdzdalībnieku, lai pēc tam analīzes gaitā liktu distancēties un veidot savu izpratnes modeli. Intervētājs un dzīvesstāsta autors abi iesaistīti dinamiskā procesā un sadarbojoties ietekmē viens otru. Liela nozīme ir pētnieka pieredzei un kontekstam kā intervijas laikā, tā vēlāk, analizējot to, kas noticis intervijā. Lai tuvinātos otra pieredzei, jāņem vērā gan skatītāja redzes leņķis un personīgie priekšstati, gan skatpunkts un redzes laukums, kurā individuālais gadījums tiek aplūkots.

Biogrāfisko naratīvu analīze paver plašas iespējas starpdisciplināriem pētījumiem. Kā norādīts iepriekš (sk. I. nodaļā 11. lpp.), dzīvesstāsta kārtojums, dzīves notikumi un izvēles ir atkarīgas no indivīdam pieejamiem noteiktiem sociāliem un kultūras resursiem. Izmantojot intertekstuālo pieeju,² ielūkosimies etnisko kultūru atbalsojumā personiskajos dzīvesstāstos. Etniskuma iezīmes pamanāmas gan saziņas veidā, gan lingvistiskajos paņēmienos, stāsta uzbūvē, tēmās un tēlu sistēmā, stāstītāja attieksmē un noteiktās nozīmju nokrāsās. Aplūkosim dzīvesstāstus kā etniskās kultūras paraugus, vienlaikus uztverot *savienotos traukus*, kas saista ne tikai individuālās un grupas atmiņas, bet kopējā dzīves telpā saskaras un savstarpēji ietekmējas ar līdzās esošajiem naratīviem. Ielūkosimies atšķirīgajā, kas raksturo katras etniskās grupas atmiņu vēstījumus, kā arī horizontālās un vertikālās pārnesēs un motīvos, kas klājas pāri etnisko kultūru robežām.

Norvēģu sociālantropologs Tomass Hillans Ēriksens (Ēriksens, 2010: 5–6) atgādina – identitāte ir mainīga, un, kā to novērtējam, atkarīgs no redzes leņķa, teleskopa vai mikroskopa lēcas izšķirtspējas, caur kuru uz to skatāmies. Ēriksens uzskata, ka individuālā identitāte attīstās sociālā saskarsmē, bet kolektīvo jeb grupas identitāti var aplūkot kā ačgārnu ledusskapi – ar siltu iekšpusi un aukstu ārpusi. Kolektīvā identitāte kļūst destruktīva, ja grupas identitāte balstās uz aizspriedumiem un naidu pret citiem vai apstājas vēsturiskajā attīstībā.³ Savukārt, pieskaroties etnisko konfliktu zonai – ja iekšpusē valdošā pašapmierinātība un naidis pret ārējām grupām sasniedz kulmināciju –, rodas sprādzienbīstama situācija. Spriegums starp indivīda tiesībām uz brīvību un tiesībām uz drošību var izraisīt konfliktus starp vienai vai otrai etniskai kopībai piederīgajiem. Dzīvesstāsts top divu cilvēku sadarbības radošā procesā, un tajā iekļautā kultūras pieredze rada kultūras tekstu, kas veicina

² Paralēles rodamas mūsdienu folkloristikas teorijā ar Jūlijas Kristevas formulēto intertekstualitātes jēdzienu (Kristeva, 1969: 113). Par intertekstualitāti plašāk sk.: Bula, 2011: 262–270.

³ Identitāte vieno un šķir, silta iekšpusvērsta patība ar aukstu ārpusi – ačgārns ledusskapis ir rakstnieka un žurnālista Pētera Nurmana Voges (*Peter Normann Waage*) radīta metafora etniskajiem konfliktiem.

saprašanos pāri etniskām vai sociālām robežām. Turpmāk aplūkosim, kā etniskās kultūras iezīmes atklājas pētījumā par etnisko un naratīvo dažādību dzīvesstāstu konstrukcijās Latvijā.

Tuvošanās dzīvesstāstiem

Dzīvesstāstu pētnieciskā pieeja ļauj vērtēt etniskās, reliģiskās piederības, dzimtes un dzīvesvietas lomu stāstījuma un identitātes veidošanā. Šim nolūkam pētījuma gaitā radīta atbilstoša avotu bāze: veiktas individuālās intervijas, notikuši vairāki lauka pētījumi izbraukumos, kā arī pieaicināti intervētāji no attiecīgām etniskām kopienām.

Pētījumā ir divas galvenās daļas: intervēšana un lauka darbs ekspedīcijās, kā arī analītiskais vērtējums. Katra no tām saistīta ar saliedētu sadarbību grupā, regulāriem semināriem, pētnieciskās literatūras studēšanu, savstarpēju domu apmaiņu. Meklēti personiskie kontakti un eksperti, kas var ievadīt citās etniskās sabiedrībās un izvēlēties cilvēkus intervijām. Vajadzēja uzklaut dažādu paaudžu cilvēkus, sievietes un vīriešus, kas pārstāv sabiedrības vairākumu, neizceļas ar radikāliem politiskiem uzskatiem. Krievu sabiedrībai tuvināja projekta grupas līdzstrādniece Nadežda Pazuhina un divas jaunas brīvprātīgās intervētājas – Anna Ščepetova un Marija Assereckova, kuras varēja runāt stāstītāja dzimtajā valodā.

Atsevišķos gadījumos nācās pārvarēt gadu starpības pretestību, sociālās un etniskās pieredzes atšķirības. Vecākā paaudze labprāt dalījās pieredzē ar jaunāko, ievadot sava laikmeta realitātē. Toties jauniešu pasaulē vieglāk iejutās vienaudzī. Etnisko grupu pārstāvjus izvēlējamies, vadoties pēc *sniega bumbas* principa – pirmajās intervijās noskaidrojās, pie kā griezties nākamajās. Intervētāju sagatavošana notika individuāli un treniņsemināros, kuros pārrunāta pieeja dzīvesstāstam, ētiskie jautājumi un vienošanās ar stāstītāju par intervijas turpmāko izmantošanu.

Intervētāji nelietoja iepriekš sagatavotus jautājumus, kas var ierobežot stāstu vai apturēt kādu tā pavērsienu. Intervētājiem gan nācās atbildēt uz jautājumu: *ko jūs gribat zināt?* Turklāt to

prasīja arī tuvu pazīstami cilvēki, kā vecmāmiņa vai draudzene, kas jau bija piekritusi stāstīt par savu dzīvi. Tāpat atbilstoši savām personiskajām īpašībām, uzdevuma izpratnei un izskaidrošanas prasmei intervētājiem nācās ievadīt sarunu tā, lai cilvēks pats atraisās atklātībai.

Daļa uzrunāto cilvēku labprāt atsaucās un centās *kalpot zinātnei*. Tomēr intervētāji saņēma arī atteikumus, dažos gadījumos stāsts tika izstāstīts, bet pēc apdomāšanās cilvēks vairs negribēja, ka to izmanto pētījumā un saglabā kopkrājumā. Noraidījumiem bija savi iemesli. Dažos gadījumos dzīvesstāstu izmantot neatļāva sievietes, kuru vīri, tagad pensionāri, bija strādājuši padomju militārajā vai drošības sistēmā. Citkārt tika atsauktas atmiņas par grūtu dzīvi ar dzērāju vīru un dēlu. Tomēr kopumā brīvprātīgās intervētājas Anna un Marija piedzīvoja daudz labu sarunu, no kurām daļa veido kompozīcijas, kas publicētas grāmatā *Visi esam sava laikmeta bērni: krievu dzīvesstāsti Latvijā* (2016).

Ne tik labi sekmējās mēģinājums iesaistīt intervēšanā romu pārstāvjus tā, lai saruna risinātos romu valodā. Intervija starp māti un meitu gan notika, saņēmām tās ierakstu un latvisko tulkojumu, tomēr personiskā attieksme izpalika, stāsts skanēja māksloti, kā svešiem klausītājiem sniegts priekšnesums. Vēlāk, kad interviju jau trijatā atkārtojām latviešu valodā, abas sarunas dalībnieces atraisījās un pastāstīja daudz atmiņu no savas un iepriekšējo paaudžu dzīves. Tomēr intervijas ar romiem prasīja intervētāja vērību, bieži nācās pārjautāt, jo atmiņas ievada atšķirīgā kultūras pasaulē.

Nepabeigtas pieredzes stāsti raksturīgi intervijām ar jaunākās paaudzes pārstāvjiem. Tās bieži vien neizveidojās par dzīvesstāstiem. Tomēr arī atbildes uz intervētāja jautājumiem sniedz ieskatu cilvēka dzīves pieredzē. Arī Ventspilī pētnieku ekspedīcijas laikā veiktajās intervijās ar romiem vairāk iezīmējās ikdienas sociālās problēmas: nesaņemtā kompensācija, sarežģījumi ar dzīvojamo platību. Intervētāju nereti uztvēra kā valsts pārstāvi, kuram var izteikt valdībai adresētas pretenzijas. Tas atgādināja, ka amatpersonas cilvēka rūpēs un nedienās ieklausās reti. Toties intervētāji bēdu stāstus dzirdēja bieži.

Pētījuma gaitā veiktas vairāk nekā 100 romu un krievu dzīvesstāstu intervijas, sarīkotas pētnieciskās ekspedīcijas un

notikušas individuālas intervijas Rīgā, Talsos, Kuldīgā, Jelgavā, Kandavā, Ventspilī, Dundagā, Rūjienā, Viļakā, Tomē. Tūjā bijušās ķieģeļu fabrikas teritorijā tika organizēta izbraukuma intervija "Staigā un sarunājies". Fabrikas strādniekiem celtajās mājās joprojām dzīvo bijušie darbinieki, tagad pensionāri, kas padomju gados iebraukuši no dažādām Padomju Savienības un arī Latvijas malām. Fabrikas pamati likti pirms kara vēl Latvijas Republikas laikā, ko izstāstīja pirmā īpašnieka pēctece, kas dzīvo Tūjas privātmāju rajonā. Tomēr padomju laikā strādājušie par to, kas bijis iepriekš, neko nezināja, un viņus tas nebija interesējis. Sievietes un vīrieši strādāja vienlīdz smagu fizisku darbu. Fabrikā valdīja krievu valoda, ar to varēja iztikt kā darbā, tā svētkos. Arī šodien pensionāri joprojām turas pie krievu valodas, lai gan bērni un mazbērni daudziem aug jauktās ģimenēs. Un vecmāmiņai nācies no mazbērnu mutes saņemt aizrādījumu, lai nerunā krieviski, kad braucienam uz baznīcu viņa iekāpj skolēnu autobusā.

Salīdzinājumam izmantoti arī latviešu, krievu un romu dzīvesstāsti, kas ierakstīti agrāk un pieejami Nacionālās mutvārdu vēstures (NMV) krājumā. Analīzē iekļautas atsevišķas intervijas krievu valodā ar romiem no Daugavpils Universitātes Mutvārdu vēstures centra krājuma.⁴ Latviešu, romu un krievu atmiņu stāsti formas un satura atklāsmes ziņā ir ļoti dažādi un ne visi iederas dzīvesstāstu žanrā. Tomēr katrs ar savu izteiksmes veidu, valodu, tematiku ievada noteiktā izpratnes gultnē, kas ļauj saskatīt kopīgo un atšķirīgo – gan saistītu ar etnisko grupu un sociālo vidi, gan dažādos laikos iemantotiem priekšstatiem par valsti, kurā visi dzīvojam.

Mutvārdu vēstures, dzīvesstāstu iekļaušanai pētījumos ir vairāki nosacījumi. Antropologs Edvards Bruners pievērš uzmanību atšķirībai starp dzīvoto dzīvi (realitāti), pieredzēto (pieredzi) un izstāstīto (izteikto) (Bruner, 1986: 3–30). Kamēr pieredze nav pabeigta, tikmēr lāgā nevar saprast, kas īsti piedzīvots un kā par to stāstīt. Turklāt pieredze var būt grūti izstāstāma vai arī trūkst

⁴ Krievu sarunvaloda liecina par romu piemērošanos sociālajai videi. Visi četri dzīvesstāstu autori ilgu laiku dzīvojuši un skolā gājuši Lietuvā, bet vēlāk pārcēlušies uz Daugavpils apkārtni.

vārdu, kā par to stāstīt. Katru no šiem trim elementiem – realitāte, pieredze, stāsts – var aplūkot attiecinājumā vienu pret otru un atrast iezīmes, kas dzīvesvietas noteiktās robežās atkārtojas kā no realitātes uz pieredzi un tālāk uz stāstu, tā no stāsta uz stāstu.

Dzīvesstāstu pētniecībā liela loma ir subjektivitātei – caur pētnieka subjektīvo prizmu tiek vērtēti individuālie subjektīvie avoti. Dzīvesstāsti nav tikai unikāli un kompleksi vēstures, kultūras un personības liecinieki, bet arī īpašā situācijā radīts priekšnesums, kuru ietekmē intervijas apstākļi, klausītāja un stāstītāja personības, individuālās spējas, stāstīšanas un klausīšanās iemaņas. Dzīvesstāsta tapšanu var uzskatīt par sociālu notikumu specifiskā laikā un vietā, kā arī par kultūras pieredzes formu ar savu nozīmi un funkciju. Katrs šāds priekšnesums ir intertekstuāli saistīts ar citām iepriekš sniegtām nozīmēm (Bauman, 1986).

Stāstā izteiktā pieredze

Stāsts pakļauts savām kā sociālām, reģionālām, tā personīgām, individuālām konvencijām. Stāstīšana ir darbība, akts, komunikatīvs process, kurā tiek radīts stāsts atbilstoši noteiktai uzskatu sistēmai. Katrīna Rīsmāne atgādina Aristoteļa uzskatu par to, ka stāsti satur morāli, tāpēc ka tie atspoguļo pasauli, nevis tieši to kopē (Riessman, 2008: 3–10). Stāsta ietekmē var mainīties cilvēka attieksme, kas savukārt var iespaidot rīcību – pieredzi un realitāti. Kā piemēru var minēt interviju ar kafejnīcas īpašnieci Dundagas centrā. Neliela auguma, melnīgsnēja, vidējos gados, viņa pret apmeklētājiem izturas kā pret personīgiem viesiem. Sarunai piekrita labprāt, tiklīdz varēja sameklēt kādu brīvāku brīdi darba grafikā. Drosmas māte ir latviete, tēvs – čigāns, ieceļojis no Ukrainas. Dzimusi un uzaugusi Mērsragā, kur apkārtnē maz čigānu. Ģimenē runājuši latviski. Intervija turpinājās vairākos cēlienos. Pirmajā sarunā noskaidrojās dzīves pamatlīnijas, savukārt otrajā reizē Drosma (NMV⁵-4159)

⁵ Saisinājums Nacionālās mutvārdu vēstures krājuma apzīmēšanai un avota kārtas numurs.

pati izvēlējās epizodes, ar kurām varēja izteikt kādu dzīves vērojumu, atziņu. Viņa gribēja ne tikai stāstīt par savu dzīvi, bet arī dalīties pārdomās. Intervija kopumā ilga vairāk nekā četras stundas un ietver vairākus saturs līmeņus: tēvs, brāļi, māsa, ģimene un skola veido stāsta sociālo slāni. Stāstītājas runasveids ar vieglām izloknes iezīmēm, izglītības un darba biogrāfija atklāj piederību Kurzemei. Personību raksturo abi – sociālais un reģionālais līmenis, ļaujot iepazīt domājošu un dzīvi vērtējošu cilvēku ar saviem priekšstatiem un stāstījuma paņēmieniem. Sociālajam vai reģionālajam līmenim izpaliekot, stāsts nesniegtu tik pilnīgu priekšstatu par individuālo un kolektīvo identitāti. Drosmā atcerējās bērnībā ieaudzinašanos tikumus un ar cieņu stāstīja par tēvu, lai gan reizēm bijis jācieš no viņa stingrības. Stāstījumā atklājas tēva raksturs, dabiskās spējas:

Godīgi sakot, tēvam jau izglītības nebija, viņš analfabēts, man liekas, bij. Bet nu tā, tik daudz, ka parakstīties un tā varēja. [...] Viņš bija ļoti stingrs ģimenē, bij ļoti stingrs. Viņš gāja uz darbu, viņš strādāja kolhozā. Mežā arī gāja, kokus veda ārā, zirgs bija. Manam tētim bija spējas [ietekmēt], bet viņš par tām nekad neteica nevienam un arī neatklāja. Bet es redzēju, ko viņš vienreiz darija. Viņš strādāja mežā, un viņam bija zirgs. Tas zirgs trakoja, un viņš to zirgu nomierināja. Bija traki, tur varēja būt ļoti smagi. Un tad arī gāja tā, kā tādā ciemā kādreiz runāja, ka ir tāds čigānu pasts, kas iet no mutē mutē. Sakot, ka it kā kāds no ģimenes locekļiem [spējas] manto. Es nezinu, vai es mantoju, bet man ir priekšnojautas. Tas ir mirklis – kad sajūti, ja izdarītu to, tad man daudz kas būtu pavisam citādāk.

Atmiņas apliecina arī morālos audzināšanas principus, kas veidojuši Drosmas personību. Savu ģimeni viņa apzinās kā stipru aizmuguri un runā par to ar cieņu.

Aizejam uz mežu, paņemam žagariņus, nu, cik es vēl atceros, tās zilās vizbulītes. Zilās, jā. Salasām, atvedam mājās ceturtdienā, Zaļajā ceturtdienā. Mēs dabūjām rājienu. Mamma bija ļoti mums ticīga.

Mums bija mājiņa laukos, un tai mājiņai bija marmora pakāpieniņi, ļoti slīdīgi. Tur nav kur aizķerties. Tajā gadā mums čuskas līda pa to marmora pakāpienu. [...] Mēs zinām, ko tas nozīmē, dabas lietas pārkāpt. To es atceros. Mums nāca iekšā zalkši. Bet tēvs neļāva nevienu sist, nevienu, visus gaiņājām ārā un visādi, bet sist neļāva.

Drosma ir uzņēmēja ar radošu izdomu un izteiktu atbildības sajūtu par savu zemi. Vairākās sarunās ierakstītais dzīvesstāsts izteiksmīgi liecina par personību, kas izjūt un respektē citus cilvēkus, spēj rīkoties plašākas sabiedrības interesēs. Viņa iesaistījusies arī neatkarīgās valsts politiskajā dzīvē. Tomēr reāli novērtē, ka lielas iespējas to ietekmēt viņai nav.

Es arī *Vienotībā* esmu un tā, bet es neteikšu, ka man būtu liela loma, ka es ļoti nu tā cīnītos par [vietu partijā]. Es gribētu dzīvot savu mūžu savā zemē, to es gan gribētu.

Es daru savu darbu. Nu tā es apgrozos sabiedrībā, piemēram, es aizbraucu uz kādu tikšanos vai semināru, un, ja es redzu, ka es nosītu savu laiku, es dodos projām. Es esmu darbīgs cilvēks, un tikai runāt tāpēc, lai runātu, tas man nav iekšā.

Tekstā sniegtais vēstījums noteiktā uzskatu sistēmā ir kā vērtību mērs, ko var uztvert gan caur tekstā izteikto, gan tieši neizteikto. Sava nozīme ir arī motīvam, kas ierosina un vada stāstījumu, kā dēļ stāstītājs ir gatavs savu dzīvi otram atklāt. Dzīvesstāstu veidojot, stāstītājs izmanto kultūras resursus, kas saista ar plašāku vai šaurāku sociālo vidi. Dzīvesstāsts ir kultūras priekšnesums – stāsta struktūra, izteiksmes līdzekļi, valodas lietojums aizvien satur informāciju par kultūru un sabiedrību, kurā stāstītājs dzīvo. Tomēr jāatceras, ka katra interpretācija atklāj vispirms to, ko caur savas profesionālās un dzīves pieredzes prizmu saskata pētnieks. Pievēršoties atsevišķiem gadījumiem, jāatceras, ka katrs dzīvesstāsts var tikt aplūkots no dažādiem pētnieku skatpunktiem un izvirzītiem mērķiem, atbilstoši noteiktai uzskatu sistēmai. Tāpat katrā individuālā stāstā subjektīva ir gan tēmas pozicionēšana, gan tas, kas tiek izcelts un kas paliek otrajā plānā vai noklusēts.

Etnisko kultūru dzīvesstāstos skatām ne tikai etnogrāfiskā nozīmē, bet gan kā kolektīvās atmiņas iezīmes attiecībā pret personisko dzīves gājumu, attiecībā pret to, kā dzīvesstāstā atbalsojas šīs kopienas vēstures naratīvs un individuālās atkāpes no tā. Turpinājumā aplūkosim, kā atsevišķos stāstos izteikta individuālā un grupas kultūras identitāte lokālās kultūras un kolektīvās atmiņas ietekmē.

Romu dzīvesstāsti kā kultūras sniegums

Čigānietes prata savus pareģojumus izteikt ar tīri suģestīvu akcentu un nopietnību. Daudzināts viņu izteiciens bijis šāds: "Laime nāks, un tu no viņas neizmiksi!"

K. Draviņš. Kurzemē aizgājušos laikos. Rīga, 2000

Mēs ar Dievu. Kad tu man netici, Dievs ir mans liecinieks. Gribot, negribot viņam jātic. Vai es meloju vai nemeloju, par to jau mani Dievs štrāfēs.

Svetlana, no intervijas Tomē, 2016

Individuālie stāsti par dzīvi atklāj atšķirīgu emocionālo un tēlaino sniegumu, toties vienas etniskās grupas robežās var atrast līdzības tēmās, stāstītāja lingvistiskajā repertuārā. Vadoties no dzīvesstāstiem, autorus nosacīti var iedalīt vairākās grupās: pirmkārt, romi, kas cieši turas savā grupā un visumā dzīvo trūcīgi, pieder sociālās palīdzības mērķgrupai; otrkārt, romi, kas nodrošināti ar darbu un nenodala sevi no latviešiem; treškārt, romi, kas ieguvuši augstāku izglītību un darbojas savas grupas labā, starp viņiem arī uzņēmēji, kas sasnieguši profesionāli augstu līmeni, un radošās personības, mākslinieki.

Pirmo grupu raksturo intervijas Ventspilī, Kuldīgā, kā arī intervijas, kurās piedalās vairāki vienas ģimenes pārstāvji Rūjienā un Ķeguma novadā Tomē. Tomes vecā dzirnavu ēka pieder Karolam, un tagad te zem viena jumta dzīvo tuvāki un tālāki radinieki. Šādā minikopienā viņi labāk spēj risināt sociālās problēmas, sniegt atbalstu cits citam, palīdzēt vājākam. Vairāki intervijas laikā ienāca un iesaistījās sarunā.

Karols (dz. 1950 Lietuvā, NMV-4302) vēl spilgti atceras, kā ceļojis kopā ar vectēvu kulbā pa mežiem un laukiem, pāri visai Latvijai līdz Igaunijai un atpakaļ. Karola tēvs nāk no Latvijas pierobežas, noskatījis sev sievu Lietuvā. Iecerēto nozadzis, jo vectēvs nav gribējis znotu no Latvijas. Abi aizbēguši, vēlāk ar vectēvu izlīguši. Mazdēlam dzīve pie vectēva sagādāja neaizmirstamu vasaru.

Un tā kā mani pārcēla 3. klasē, nu no sākuma mani tante, mātes māsa aizveda uz Lietuvu. Tas bija [19]59. gadā. Aizveda mani pie vectēva,

mātes tēva. Nu tur Lietuvā agrāk, tā Latvijā negāja, bet Lietuvā apkārt brauca čigāni, tabors. Nu es vienu vasaru dabūju. [..] Redzēju, kā viņi dzīvo taņīs būdās un apkārt brauca un mežos strādāja. Malku veda no meža ārā. Tad atkal uz tirgiem brauca ar zirgiem un andelējās.

Tas, ko Karols pats piedzīvojis, vēlāk dzimušajiem gājis secen. Viņš atceras:

Čigānu tabors – tā kā es atceros, man palikās tā kā muzejs atmiņā. [..] Nu, kam bija lielāka uguns, pie tā visi salasījās, tie vecie vīri. Tie vecie vīri pīpes pīpē un pātaga pie rokas. Un tad visi sasēžas, tie vīrieši, un tad runā. Sievietes jau pie saviem bērniem, katrs pie savas būdas. Tīra, taisa, mazgā. Nu un no rīta atkal sataisa somas, kārtis un tad iet apkārt mangodami [diedelēdami]. Sievietes kārtis liek. Stāstīja pasakas. Un mēs, bērni, tā sēdējām un klausījāmies. Bet es jau maz ko biju pie uguns. Mēs tā, puīšļi, jau vairāk pie zirga. Vot, sēdi pie zirga un skaties zirgu, un gani viņus. Ja nē, tad dabūsi ar pātagu. Es divas reizes no vectēva dabūju ar pātagu. Kad es aizbraucu, vectēvs saka: "No šitā vīrs neizaugs. Tas ir latviešu puika. Viņš nesaprot no zirgiem nekā." Bet iemācījies.

Tabors kalpoja dabiskai socializācijai, sadzīves pamatprincipu apgūšanai no mazotnes. Paša piedzīvota un izbaudīta brīvība piederēt klejotāju ciltij. Tomēr klejošana tika noliegta arī Lietuvā. Kā Karolam, tā citiem mūsdienu romiem šāds dzīvesveids atstājis savu iespaidu uz tikumiem un attiecībām ar likteņa biedriem.

Man patika. Nu satīcīgi, tādi draudzīgi visi, un viens otram palīdz. Ja kādam zirgs atkal tur pazuda vai nosprāga. Nu sametās naudiņu, atkal viņam zirdziņu atpakaļ nopirka, lai viņš uz sevīm nevelk tos ratus. [..] Kad bija labs zirgs, uz ratiem salikti tie ķiseni visi. Tā bija tā bagātība. Visiem jau nebija tas dzīvoklis tā, kad beidzās vasara, rudens nāk klāt, jau katrs uz savu pusi iet. Nu kas pie saimnieka tur. Cits pirtiņā prasījās. Nu manam vectēvam bij tādā nelielā pilsētiņā sava māja. [..] Pavasarī sākām, līdz vēlam rudenim braucām apkārt. Nu un tad rudenī, kad pārbraucām mājās, tas bija [19]59. gadā, un [19]60. gadā tad aizliedza klejot čigāniem apkārt. Nu un tad, kam bija sava vieta, tie dzīvoja savā vietā, un, kam nebija, tiem iedeva dzīvokļus. Un sāka dzīvot tā.

Karola autoritāti apliecina pārējie intervijas dalībnieki. Tieši no viņa tiek gaidīts galavārds strīdīgos jautājumos. Karols pilda solījumu – viņam var uzticēties. Sarunā iezīmējas robeža, aiz kuras grupa pati risina savstarpējos konfliktus. Tā ir joma, kurā viss notiek *savā* starpā, kopienas iekšpusē. Te valda sava morāle, ko svešie var nesaprast, ar *citiem* tiek runāts, lietojot populārus, bet ne gluži atbilstošus apzīmējumus, kā šajā gadījumā *čigānu barona* nosaukums.

– Vai jūs neesat te čigānu barons?

Sārta. Tagad pagaidām viņš ir, jo viņš ir vecāks. Un vārdu tura. Vot no tās vārda turēšanas viņš palika barons.

Karols. Nemānu nevienu. Vārds ir pareizs. Es, kad devu savu vārdu, tā ir jābūt.

Edgars. Vārds – tas ir dārgāks par naudu. Tāda tradīcija arī mums ir.

Sārta. Kaut kas notiek. Uzreiz pirmo viņu sauc.

Karols. Sapulce salasās un...

Sārta: ... pirmais vārds ir viņam. [...] Un vēl kādu pareizīgu čigānu. Un viņi ir tie tiesneši. Kā viņi izlems, tā būs.

Viņi visi pulcējušies no dažādām vietām – Edgars (NMV-4307) no Alūksnes puses, mācījies Alsviķu internātskolā, Rēzeknē beidzis profesionāli tehnisko skolu, strādājis par traktoristu, melioratoru, par 4. kategorijas atslēdznieku, arī Valmieras stikla šķiedras rūpnīcā. Tagad guvis invaliditāti un saņem nelielu pensiju. Karola sieva Sārta (NMV-4309) dzimusi Balvos, bērnībā augusi Limbažos pie vecāsmātes, jo māte sēdēja cietumā. Tēvu redzējusi, kad pašai jau bijis mazulis uz rokas. Tomēr dzīves beigās visi sapulcējās pie viņas.

Galu galā viņi nāca pie manīm nomirt. Tēvs un māte nāca un dzīvoja. Un es viņus paglabāju pate tepat. Es te, Tomē, paglabāju dēlu, tēvu, māsu, *plēmjāņnicu* un brāli. Tā viss bija rindas kārtībā. *Kak budto* tur kaut kāds bij vīrsū. Brāli nosita. Dēlu ar nosita.

Pārdzīvojumi sekoja cits citam, raksturodami neaizsargātību, sociālo atstumtību sabiedrības nomaļajā grupā. Sārtai nav izglītības, bet ir līdzjūtīga sirds. Karols viņai ir otrais vīrs, viņa Karolam

piektā sieva. Sarunas turpinājumā visi skaidro pašai aizsardzību, ko nodrošina saviem spēkiem, bez valsts varas iejaukšanās.

Edgars. Mums nevajag procentus, mums vienkārši... lai atdod to pašu, ko ir paņēmis.

Karols. Cilvēkam tu izpalīdzi, bet viņš to nesaprot. Kad nav, tad atnāc agrāk, pasaki.

Sārta. Kad kādu nosit, ar sasauc cilvēkus.

– Ir bijis tā?

Sārta. Bij daudzreiz tādi gadījumi. Nu tiesāt mēs nenododam cilvēku, lai viņš tur iet cietumā. Pirmie vārdi ir – nu, zvērēsi pie Dieva? [...] A vot, kad viņš neņem zvērestu, tad viņš ir vainīgs. Vai viņš samaksā vai kaut ko. Vai viņš ies ārā no čigānu bara.

– Viņš var izpirkt kaut kā savu vainu?

Sārta. Var, jā, izpirkt. Katram gadās visādīgi.

Karols. Nu viņš pasaka savu laiku, kad viņš var to atdot un izdarīt.

Edgars. Nu redziet, mēs ar to kriminālo necināties ar tiem policijas darbiniekiem vai ko. Mēs paši viņu tiesājam. Sasaucam cilvēkus. Negribam, ka viņš tur sēž un... Labums nav no tā, ka viņš tur cilvēks sēž un mokās. Priekš kam? Labāk, lai viņš izdomā, kā viņš var atlīdzināt.

Otro grupu raksturo Kuldīgā, Talsos un Viļakā ierakstītās intervijas. Intervijās noprotams, ka stāstītājam ir svarīgs apkārtējo novērtējums. Viļakā romu jaunākā paaudze izveidojusi dziesmu un deju grupu, aktīvi piedalās baznīcas dzīvē. Te vairums ir vienas dzimtas locekļi, kas paši atraduši gan darbu pilsētā, gan individuālo nodarbošanos un spēj nodrošināt sev iztiku. Arī patriarha Sašas (NMV-4296) dzīvesstāsts liecina par dažādiem nodarbošanās veidiem, kas viņam palīdzējuši likt lietā ģimenē izkoptās iemaņas un pielāgoties sociālajai dzīvei.

Saša (dz. 1928 Limbažos) atceras, kā bērnībā braukuši pie mātes vecākiem uz Igauniju. Kad atgriezušies Latvijā, nav klejojuši, bet apmetušies pie saimnieka. Brālis aizrautīgi strādājis, darbus padarījis, pirms vēl saimnieks paspējis tos norādīt. Saimnieks viņus nosargājis no nacistu vajāšanas, vēlāk gan, atgriežoties padomju varai, saimnieku pašu izsūtīja uz Sibīriju, no kurienes vairs neatgriezās. Mātes vecāku ģimene Igaunijā gājusi bojā nacistu varas laikā.

Intervijā uzzinām, kā Saša ticis cietumā: *Mani notiesāja uz trīs gadiem par zirgu spekulāciju. Atnācu mājā pēc sešiem mēnešiem, tiku zem amnestijas. Nekur neņēma darbā.* Tad pierunājis priekšsēdētāju, lai dod darbu kolhozā. Bijis tik labs strādnieks, ka priekšsēdētājs nav gribējis atbrīvot, kad Saša nolēmis atgriezties paša izvēlētā darba laukā.

Kad es sāku strādāt, vienu gadu nostrādāju, tad rakstīju *zajavļeņiju*. Nopirku zirgu, nopirku ratus, pajūgu. Rakstīju lūgumu, lai atlaiž mani. Vairs vaļā nelaida. Es saku: "Tu mani negribēji ņemt! Tu baidījies. Či-gāns sēdēja cietumā. Apzags visus. Un norunās cilvēkus, lai nestrādā. Tagad tu mani negribi atlaist." Viņš saka: "Ja man būtu tādi desmit no sešdesmit trīs, man pietiktu, cik tu strādā." Es saku: "Es negribu vairāk strādāt pie tevīm kolhozā, es gribu apkārt braukt." Un sāku lupatas lasīt. Nu kā, ir tāds kantoris, kas pieņēma lupatas krievu laikā. Lupatas, dzelžus.

Tā padomju apstākļos Saša atrada sev nodarbošanos, kur jūtās brīvs un varēja nešķirties no zirgiem. Iespējams, pats neparastākais stāstā ir veids, kā Saša izvairījies no dienesta armijā, nebēgot un nepretojoties, bet atrodot savu risinājumu: *Negāju armijā, krievu armijā. Aizgāju uz citu uzvārdu.* Bērnu skaita ziņā Saša seko ģimenes tradīcijai – 10 bērni, tāpat kā vecākiem. Turklāt vārda un dzimšanas gada maiņu nācās izmantot vairākas reizes, bet paša bērni nes dažādus uzvārdus.

Un tad atkal pienāca armijas laiks. Atkal aizgāju uz citu ģimiliju. Tad es aizgāju uz *Kozlovski* Saša. Tā es paliku. Nītaurē paņēmu jaunu pasi. Lielākie [bērni] jau dzīvo. [Citi] saka: "Redz kāda sieva. Cik daudz viņai bij vīri, bērnus salasīja." Šitas te Alberts nemaz nav uz manu ģimiliju. Tad man nebija pase, uz ko rakstīt.

Nav nemaz viegli iztēloties šo vienā teikumā izteikto norisi: *Atkal aizgāju uz citu ģimiliju.* Tas pateikts kā sev vai savējiem. Kad radās izdevība Sašu intervēt vēlreiz, pakavējāmies pie atsevišķām atmiņām, piemēram, par mātes dziednieces spējām. Tomēr maz ko izskaidro valodā izteikta ārējā norise, ja aiz tās jāsaprot gan mātes ticība, gan dzīves gudrība un maģiskās spējas, ko tagad tautā dēvē par enerģētiku.

Viņa pati uzaudzināja daudz bērnus. Viņa prata visu darīt. Lasīt neprata, bet visu... Šitos te, kuram bija roze, viņa ārstēja; kuram bija klepus... Agrāk bija salmu jumts. Vot, šito es neiemācījos. Es jau ar biju mazs. Piegāja klāt, paņēma salmu, izrāva trīsus salmus, sakapāja, izvārīja tēju. Kā iedzēra, klepus nav.

Iedzīvoties Sašas stāstā palīdz pats teksts. To lasot un pār-lasot, var uztvert stāstītāja intonācijas, aprautos teikumus, kad nepateiktais klausītājam pašam jāpapildina ar iztēli. Saša neskopojas ar atziņām un garajā mūža uzkrātajiem vērojumiem, kas raksturo ne tikai viņa pieeju zirgu tirgiem, bet arī cilvēkiem.

Ja visi gudri, tad jau pasaulē nebūtu dzīve. Bet ir jau tādi ar, kurus var apmānīt. Un, kas jau pazīst no zirgiem, tiem jau es nesaku to vainu. To tu skaties pats. Kāpēc man jāsaka to vainu, ka tu pazīsti? Vot, ja tu nepazīsti? A tas ir liels kauns pie čigāniem, ka tu nepazīsti pie zirgiem un tu maini un vēl saki: "Vot, viņš mani apmānīja." Tas ir negods, ka tev iznāk tā, ka tu nepazīsti no zirgiem. Tu nekas neesi.

Pats pieredzējis dzīvi pie dažādām varām un var salīdzināt ar tagadējo Latvijas laiku. Grūtības jāiznes mazajam cilvēkam, kurš, neatradis citas izejas, pamet savu valsti, brauc uz ārzemēm. Sašam vairāki bērni un mazbērni strādā Anglijā. Sarūgtinājumu rada varas partiju nepildītie solījumi un intereses trūkums par cilvēkiem, kas dzīvo tālāk no centra.

Agrāk bija tirgi, gājām pa tirgiem. Mainījām, pārdevām. A tagad vairs nav tirgi. Tagad ir tādi tirgi – drēbes, zābaki, sivēni. [...] Te bija linu fabrika. Cik te cilvēki nestrādāja, 300 gabali. Šujmašīnas, šujfabrika bija. Ar likvidēja. Ar strādāja pāri par 300 cilvēkiem. Mana meita ar strādāja par šuvēju. Zemes pārdeva, visu ārzemniekiem. Tagad ir nabagi. Kas tad viņiem tagad ir? Un cilvēkiem nemaksā. Sola, sola pensijas dot. Kuram dot to pensiju? Kamēr krievs aizgāja, katru gadu sola. Būs pensija. Kā tik ir vēlēšanas, sola dot pensiju. Kā pāriet, nedod nevienam.

Tika intervēti arī Sašas bērni – dēls un meita. Meita kopā ar vīru apkopj pilsētas ielas un ir viena no romu jaunatnes dziesmu un deju grupas organizētājām. Dēls Alberts vago kaimiņu mazdārziņus un atrod lietojumu savam – vienīgajam zirgam

Viļakā. Intervētājs Albertu (NMV-4394) satiek pagalmā, kārtojot pajūgu. Turpat ratos tēvam līdzī darbojas mazulis.

Ko viņš dara šitais mazais? Nu amats iekšā viņam būs kaut kāds. Nu nezin vēl, kādi laiki būs. Varbūt būs tādi laiki, kad bez kustoņiem tu neizdzīvosi. Bet zirgs būs pirmajā vietā. Par to sāka cilvēki ar tagad zirgus turēt, neskatās tik traki uz traktoriem, uz mašīnām, skatās, kā zirgus sapirkt. Pavasarī gribēju zirgu nopirkt, visus zirgus izpirka ārā cilvēki. Kur zvanu – tur nopirkts. Kur zvanu – tur nopirkts. I zirgu maz. Padomā, ka man vajadzēja uz Krāslavu braukt zirgu pirk!

– Nu tagad jau tie zirgi vairāk tādām izklaidēm, izjādēm cilvēkiem. Tūristiem tur pavizināties ar ratiem. Vajag kādu drošku uzpucēt un tad vizināt cilvēkus te pa apkārtni!

– Man neiznāk ar drošku vizināties. Tad sienu jāvadā, tad mēslus jāvadā. Tad cilvēkiem jāar, visu laiku ar ratiem. Ar šitiem ratiem es braucu visādu smagumu vest. Ar šitiem atkal mēslus. Visādi rati uz visādu amatu. I dzelžus vācam, visu ko. Apgrozību kādu jātaisa. Mēslus jāizvadā, vēl cilvēkiem jāapar dažus tīrumus. Nu katru dienu darbs ar zirgu. Man zirgs vienu dienu nedabūn atpūsties. Katru dienu viņam ir darbs. Tad cilvēkiem malku jāvadā, tad dīvanus, tad skapjus, ko pārķ cilvēki. Visu ko. Viens zirgs pa visu pilsētu.

No praktiskās puses Alberts novērtē naudas cenu un to, kā eiro atšķiras no neatkarīgās valsts naudas zīmes – lata. Nenolie dzami tā vērtību vairo ar savu valsti saistītā pašapziņa.

Tagad šito naudu ņem, šitos 20 euro rokās, viņi nav redzami. Kā ūdens aiziet. Nav nekādas vērtības iekšā šitai naudai. A lati bija svētīga nauda. Tā stāvēja makā, a šitie nestāv.

Turpinājumā aplūkosim kultūru saskarsmi horizontālā un vertikālā līmenī. Horizontālā līmenī var izsekot saskarsmei telepā – gan ar savu, gan citām etniskām kopienām un sabiedrību kopumā, savukārt vertikālais līmenis iezīmē kultūras pārnesi starp paaudzēm, kas nodrošina pastāvēšanu laikā.

Vertikālās un horizontālās kultūras pārnese

Atmiņu vēstījumos iezīmējas individuālās un paaudžu atšķirības, kas nav saistāmas tikai ar etniskumu, bet raksturo šīs dienas sociālo un kultūras situāciju Latvijā. Savukārt lokālā vai grupas-saimes identitāte izteikta kā piederība noteiktai dzīvesvietai, migrācijas pieredzei, sociālajām saitēm starp vienas kopienas locekļiem. Individuālā un kolektīvā pašizpratne atspoguļojas gan grupas iekšienē, gan uz āru vērstās attiecībās ar citām grupām un sabiedrību kopumā. Romi ciešo saikni ar savu saimi, grupu un jo īpaši vecvecākiem atceras daudzos dažādos veidos. Tas saistās ar ieaudzinātiem tikumiem, attieksmi pret dzīves vērtībām, reliģiju, ar vecvecāku stāstiem un pasakām. Tēva stāstīto pasaku audzinošo mērķi Drosma pati novērtējusi tikai vēlāk.

Man tētis bija liels pasaku stāstītājs un arī spoku teiku stāstītājs. Es tā centos atcerēties, bet nu vairāk jau bija par tiem laikiem, par karaļiem un karalienēm un par prinčiem un princesēm. Un bij par labiem cilvēkiem un sliktiem, un tas mani arī visvairāk uzrunāja, kas darīja labus darbus un kas sliktus. Un tie spoku stāsti atkal vairāk saistījās ar to, kā būt paklausīgiem, nu, ka tie spoki var nākt, un tad, kas ir neklausīgs bērns vai kāds nedarbus dara, ka viņš viņu var tā kā paņemt un ka mierīgi jāguļ.

Vertikālā saikne ar tēvu veidojusi meitas raksturu, nostiprinājusi viņas attieksmi pret apkārtējiem cilvēkiem un savu lomu dzīvē. Drosmai ir augstākā izglītība, viņa ir saimniece kafējnīcai Dundagas centrā. Lai gan audzināšana mājās notika latviskā garā, viņa nekautrējas no savas romu izcelsmes.

Viņš [tēvs] vispār mājās diezgan runāja latviski. Jo es atceros, ka tie romi tā neko negribēja tos latviešus. Un tad tā smējās mums arī pa skolu, ka mēs tikai latviski vien runā. Mājās arī tēvs ar mammu tā daudz vairāk runāja latviski. [...] Godīgi sakot, ja es tā padzīvotu tajā vidē kādu nedēļu, divas, es domāju, ka es arī... Ir un ir vēl ar šobaltdien – es atceros vārdu, bet man jāpiedomā. Kā es piedomāšu, es atcerēšos. [...] Bet noliegt, es nenoliedzu, noteikti ne. Viņiem ir savas tradīcijas un tā, un vispār tas ir, jā, cik viņu tagad tā kopiena ir, un, ja viņi kāds no turienes zinās, ka es tā kā noliedzu, tas ir ļoti slikti. Es varu, piemēram, iet pa ielu, un viņi var mani apriet.

Drosma no Dundagas, tāpat kā jelgavnieces – skolotāja palīdzēja Dana, viņas māte bērnudārza auklīte Ināra un uzņēmēja Zelma no Talsiem pieder izglītoto romu grupai, kuras pārstāv arī latvisko kultūru. Zelmai (dz. 1957 Talsos, NMV-4078) kopā ar vīru pieder neliels zivju veikaliņš Talsos pie autoostas. Viņa augusi romu ģimenē, otrais vīrs ir latvietis, un arī pati vairāk pieskaņojusies latviskajam. Nav gājusi uz dēla augstskolas izlaidumu, lai nerādītu, ka māte ir čigāniete. Dēlam ir laba izglītība un darbs Latvijas Jūras spēkos. Viņa izskats tāds, ka starp latviešiem viņu notur par latvieti, bet starp čigāniem – par čigānu.

Piemēram, dēls gribētu ar čigāniem pasēdēt, bet čigāniem ir zemteksts, viņiem ir sava doma. Ja es ar viņiem nekontaktēšos, es nesapratīšu to zemtekstu. Dēls nenoliedz to, ka ir čigāns. Viņš nav tāds galīgi balts. Starp čigāniem nenoturēs par latvieti un starp latviešiem – arī par čigānu nenoturēs.

Meita un dēls abi prot romu valodu un var likt lietā, ja nepieciešams. Viņu priekšrocība ir tā, ka pazīst valodu, kas nav domāta ne-romu ausīm.

Meita, kad Rīgā strādāja, viņa brauc vilcienā, ādas jaka mugurā, soma, arī gredzentiņi un viss, viņai ļoti patīk zelts – tā kā vārnai. Čigānietes piesitās. Nevar pateikt, ka meita ir čigāniete. Nu tagad viņas čigāniski runā: *Vajadzētu paņemt...* Līga tik savāc, noliek sev priekšā, vāc kopā savu mantu. Viņa neteic, ka saprot, jo, ja sākumā nepateica, tagad, kad ļāva tik ilgi ap viņu darboties – jau nu būtu galīgi aplam.

Zelmas atmiņu stāstā gan skaidri tiek iezīmēta robeža starp romiem un ne-romiem. Viņa vēlas, lai bērni neatšķirtos no latviešiem, tomēr, tāpat kā Drosma, savu tautību nenoliedz. Viņa ar patiku atceras braucienus kulbā un veco čigānu paradumus, lielās ģimenes, kur visas paaudzes turējās kopā. Tradicionāli saime audzināja un ievadīja jauniešus dzīvē.

Kādreiz bija tā – kādas nebūšanas, vecie čigāni salasījās un taisīja tiesu. Piemēram, čigāni izšķiras. Tie vecie salasās un nospriež, kas maksās dēlam. Tagad jau vairs tā nav – ne to veco vīru, tagad visi ir kādās fīrēs, štellēs, šķīrās, ņem jaunas sievas.

Jāsāk atcerēties, cik tās saimes bija: tāpat Ineses onkulis, Heiņi, Pekši, Mušs, Jurki, Šķirbji, Juči [...] Un mums arī tā, ka vairs nav

tie vecie, kas varēja to tiesu taisīt. Es atceros, kad vēl biju bērns, mums jau Talsos bija tādas saimes – visi, kas ir ģimenē, bērni un mazbērni.

Zelma prot novērtēt un labprāt stāsta par čigānu tikumiem, bet neslēpj arī savējo netikumus. Zelmas dzīve ir saistīta ar divām kultūrām, viņa smalki izjūt šķautnes un arī netaisnību, ja arī tā nav vērsta tieši pret viņu.

Talsos vairāk luterāņi. Jūlijā tante, mamma māsa, bija baptiste. Ne avīzes, neko laicīgu neatzina. Bet, kad atnāca no baznīcas, tad lamājās tā – kā mamma nekad. [...] Tad tāds gadījums. Jūliņas meita Gaida, manā vecumā, atnāca uz manu klasi. Notiek zādzība. Skolotāja saka, ka viņa vainīga. Es zinu, ka nē, viņa nav vainīga. Man labi gāja matemātikā. Es saspītējos un neatbildēju, nerunāju divas nedēļas. Pēc tam viss noskaidrojās.

Pajautāju zivju veikaliņa strādniecei Modrai, kāda ir viņas attieksme pret saimnieci – čigānieti. Viņa atbildēja:

Es nešķiroju pēc tautības. Ja es pats būš normāls, tad man arī cilvēks būs normāls. [...] Es gribēju rakstīt uz Gada cilvēks. Ja kādam nav, kur palikt, var aiziet pie viņiem, ja kādam nav ko ēst – var aiziet pie viņiem. Abi ar Albertiņu. Albertiņš piebrauc, te stāv dzērōnīši, katram iedod bišķiņ. Mēs viņu sauc par *Maķ Tereza* jeb labdarības biedrību. Nelaiž prom, kamēr kaut ko neiedod.

Tam varu tikai pievienoties, jo Zelma man nekādi neļāva samaksāt par kafiju, ko abas kafejnīcā dzērām. Zelma ar personisku attieksmi stāsta par ikdienišķām norisēm, ģimenes savstarpējām darīšanām un attiecībām. Gluži kā ilustrācija apkārtējo aizspriedumiem ir kāds Zelmas izstāstīts gadījums.

Līdzko sākām tirgoties ar zivīm, es pati tirgoju. Un tad bija vien sieva, turpat netālu viņa dzīvoja – kā kāds nāk pirkties, no rīta 8.00 pie lodziņa: “Es gan no čigāniem neko nepērku!” Es klusēju, es taču nelamāšos ar cilvēku. Tā kādus divus mēnešus viņa mani terorizēja. Tad viņai draudzene saka: “Bet viņai tik garšīga siļķe, nopērc!” Tad viņa nopirka, un tad viņa man bija draudzene. Bet tā katru rītu – “es no čigāna neko nepirkšu!”.

Zelma saprot cilvēkus un atrod kopīgu valodu ar bērniem. Visvairāk viņa nosoda ārišķību, ja vecāki izmanto bērnus, lai palepotos, kā to darījis viņas mazdēla šķirtais tēvs: *Bet viņš nepelējas ar viņu, vadā pie saviem radiem, lai palepotos.*

Bērni man ir draugi. Es vienmēr esmu zinājusi, ar ko viņi draudzējas, ar ko iet. Bērni vienkārši ir jāmīl. Vīrs ir stingrs. Dēlam bija malka jāzāgē. Nevar bērniem neko uzspiest. Piemēram, kad tēvs prom, mēs visi trīs draudzīgi strādājam – mēs sākam runāt, un viss ir padarīts.

Savukārt Dana (NMV-4238) vērojusi, ka romu vecāki nekad nav devuši savus bērnus valsts audzināšanā. Tomēr tagad situācija mainās, akcentējot sociālo noslāņošanos. Dana pati veic svarīgu lomu – viņa ir skolotāja palīdze, kas ievada romu bērnus skolā, palīdz iedzīvoties mazajās klasēs. Reliģisko audzināšanu Dana guvusi no vecmāmiņas un turpina to pa paaudžu vertikāli: *Jā, mums mammas mamma ļoti daudz tieši no Bībeles lasīja un mācīja mums lūgšanas. Un es atkal savai meitai mācu tās lūgšanas.* Tomēr romu ģimenēs valdošajām patriarhālajām attiecībām, ko apraksta Deniss Kretalovs (Kretalovs, 2016: 75), Dana nav pakļāvusies, bet jau no bērnības pati uzņēmusies vadošu lomu.

Vispār čigāņiem ir tā, ka brālis ir vienmēr jāklausa. Vienalga, vai viņš ir vecāks vai jaunāks, tas brālis ir tas noteicējs. Tā ir jau no bērnības, ka tas vīrietis ir noteicējs. Bet mūsu ģimenē tā galīgi nebija, jo es biju tāda baigi dzīvā meitene, un es nu viņu galīgi neklausīju. Nu viņš vismaz man neko nevarēja izdarīt.

Kultūras un tikumu mantojumu ģimenēs uzturēja sievietes. Arī Zuzannai (dz. 1946 Rīgā, NMV-2623) ir spilgtas atmiņas par vecāsmātes stāstiem un par itin nesaudzīgajiem audzināšanas paņēmieniem, ar kādiem mazmeita ievadīta darbos.

“Tā, meitiņ, Vallija [otra māsa] ir ļoti smuka un skolota, un labi mācās skolā, bet tu esi nesmuka. Tu vīru nedabūsi. Tev jābūt gudrai un tīrai.” [Vecāmāte] noliek tos melnos katlus veselu čupu, es ar savām mazām rociņām berzu. Agrāk jau nebija tās ziepes – tikai smilts. Un es berzu, līdz man liekas, ka tur tie katli jau ir tīri. Bet viņa pienāk klāt un saka: “Nē, meitiņ, tie katli nav tīri. Kas gan tiem rociņiem ir?” Labi, es iztīru: “Nu, omī, tagad būs labi?” – “Jā, un tagad visi spīd. Tāda tava dzīve būs – tīra un laba.”

Personības ar radošām spējām un plašāku skatījumu uz romu kultūras problēmām sastopam agrāk ierakstītās intervijās ar Jāni Neilandu, Kārli Rudeviču, un tagad no jaunās paaudzes tāds ir Dainis Krauklis, kurš savas grāmatas atvēršanā (Krauklis, 2016) Kandavas kultūras namā saka: *Prieks par to, kas izdarīts. Es vienmēr bijis tāds laimīgs – gan mācījies, gan strādājis divas slodzes. Apkārt labi kaimiņi, laba ģimene. Laimīgs cilvēks, kas var būt laimīgāks cilvēks kā tas, kurš var kaut ko dot, kaut ko atstāt.*

Tomēr priecīgais notikums ir ar smeldzi. Radošais un pētnieciskais darbs nenodrošina autoram iztiku Latvijā. Viņš atgriežas strādāt Anglijā, lai gan tieši romu kultūras stiprināšana un valodas pētīšana būtu Dainim pa spēkam, turpinot vectēva Jāņa Neilanda iesākto romu izglītības un kultūras kopšanu Latvijā.

Katrīna Rīsmāne raksturo naratīvu kā atsevišķiem pieredzes stāstiem pāri stāvošu plašāku vēstījumu ar virsuzdevumu mobilizēt auditoriju noteiktai rīcībai. Naratīvs ir stratēģisks, funkcionāls, mērķtiecīgs. Tam var būt pakārtoti daudzi stāsti, kas apvieno atmiņas laikā un telpā (Riessman, 2008: 3). Stāstu raksturo arī iespaidumi, pārrāvumi, negaidīti pavērsieni, lai izraisītu auditorijas reakciju. Raksturīgs piemērs ieskanas Jāņa Neilanda (dz. 1917 Soļcos Krievijā, NMV-234) atmiņu fragmentā, kurā viņš sniedz savu personības tapšanas naratīvu ar atsaucēm uz iemīļotu literāro paraugu – Maksima Gorkija trioloģiju "Bērnība", "Ļaudīs", "Manas universitātes". Jānis Neilands vēlējās uzsvērt savu lielo lasīšanas kāri un tieksmi pēc izglītības.

Es milēju lasīt, mums visa ģimene bija tādi lieli lasītāji gadījušies. Var teikt tā, kā teica Gorkijs: "Par visu, kas manī labs, varu pateikties grāmatām." Tur bija kādreiz Sadraudzīgā biedrība, tai Sadraudzīgā biedrībā bija vairāk kā 2000 [grāmatu]. Es visas izlasīju. Lasīju visu, kas bija – gan "Mans dārza zieds", gan dažādus Vollesus, visu, cik bija latviešu valodā. Pat, piemēram, atceros to "Slavenais mednieks". Kā tur bija? Viņš teica: "Jāuzkož kāds mīkstāks kumos", teica Old Verlerī un pārkoda dzelzceļa sliedi. Mocījos, es atceros, gāju ganos. Mocījos. Vienreiz man rokās krita – man bija kādi 14 gadi – Romēna Rolāna "Žans Kristofs". Nu, tad es viņu lasīju. Izlasījis esmu, bet es nomocījos. Nu, dabīgi, ko es 14 gadu vecumā zēns varēju saprast no Žana Kristofa. Tagad man viņš ir, bet man nav laika izlasīt. Man daudz

mācītu [draugu] bija, tāds Stiprais, tas man personīgi ļoti daudz mācīja, deva. Nu, skolā es jau lasīju. Tur, Nāriņciemā dzīvodams, skola bija trīs kilometrus tālumā, un es vēl biju maziņš, es negāju skolā. Tad maniem brālēniem pazīstami puikas gāja skolā, vecāki viņi bija par mani. Un, cik viņi iemācījās lasīt, tik es arī. Es apmēram 5 vai 6 gadu vecumā iemācījos lasīt.

Kad pieredzes stāsti saplūst naratīvā, jo skaidrāk iezīmējas identitāte, kas ir dinamiska, rada sevi aizvien no jauna, atrodas vidū starp *būt un tapt, piederēt un vēlēties piederēt*. Šī dualitāte bieži atspoguļojas identitātes naratīvos (Yuval-Davis, 2006: 201). Atsauces uz lielo, galveno naratīvu ļauj izskanēt marginalizēto, noklusēto sabiedrības grupu pieredzes stāstiem.

Nācījas un valsts retorikā nācija ir viena liela ģimene, kuras iekšienē valda saskaņa un vienlīdzība. Tomēr ikdienas dzīvē tā nav. Šeit dažnedažādas varas attiecības ir savijušās grūti atšķetināmā kamolā. Ikdienas dzīvē nav tādas vienības kā tauta, nācija vai valsts, bet ir tikai ļoti kompleksas un ikdienas situācijās iedarinātas savstarpējās attiecības (Sedlenieks, 2012: 5).

Horizontālā līmenī var izsekot saskarsmēm gan ar savu, gan citām etniskām kopienām. Saskaņota līdzās dzīvošana bija tur, kur prata novērtēt cits cita spējas un prasmes, arī izdevīgumu. Saša atcerējās, kā krogus saimnieks Limbažu tuvumā aicināja lielo čigānu ģimeni dzīvot pie sevis, jo saskatīja tur arī savu labumu:

Limbažos, tur mēs dzima, tur mēs augām, tur skolā gāja. Nu, vot, [saimnieks] mumsus paņēma dzīvot krogā. Viņš saka: "Cibulis maina zirgus, no manīm pirkš šņabi, man vienmēr būs tauta." (NMV-4296)

Neatkarīgi no etniskās piederības dzīvesstāstos atklājas cilvēka labai piemītošās tieksmes – pēc sapratnes, palāvības, dabiskuma. To apliecina gan romu, gan latviešu un krievu atmiņās bieži sastopamais zirga tēls. Tāpat kā literatūrā, arī atmiņās zirgs saistās ar cilvēka emocionālu pieķeršanos. Zīrgam ir neatņemama loma romu dzīves un atmiņu kultūrā: *Čigāns jau zirgus žēloja vairāk kā pats sevi* (atzīst Saša). Kļopenes kapsētā, kur atdusas romu senči no kādreizējā Nāriņciema, uz daudzām kapu plāksnēm redzams zirga attēls. Alberts Viļakā ir pārliecināts, ka

zirgs savu lomu nezaudēs arī nākotnē: *Nu nezin, kādi vēl laiki būs. Varbūt būs tādi laiki, kad bez kustoņiem tu neizdzīvosi. Bet zirgs būs pirmajā vietā.*

Ilariona (dz. 1943 Daugavpils raj., NMV-3945) bērnības atmiņās ar zirgu saistās traģiska pārmaiņa, kad vectēva iekopto saimniecību un mīļoto zirgu pārņem kolhozs. Atmiņas par zirgu saistās ar vardarbību, ko savās mājās nācies pieredzēt vectēvam un citiem neatkarīgi no etniskās piederības. Ilariona vectēvs piederēja pie vecticībnieku kopienas, kuru skāra kolektivizācija, tāpat kā tolaik visu Latviju.

Mans vecaistēvs bija diezgan turīgs, viņam bija divi zirgi, vairākas govīs. Ja sādžas kaimiņiem bija pa vienam zirgam, manam vectēvam bija divi. Jauni un skaisti zirgi. To es atceros, pat viņu vārdus atceros. [...] Man palicis atmiņā, kā zirgus saveda vienā stallī, vectēva pārdzīvojums un tāda barbariskā, cietsirdīgā apiešanās ar zirgiem. Es nezinu, kāda iemesla dēļ, bet tas laiks cilvēkus kaut kā padarīja cietsirdīgus, un negatīvu attieksmi pret turīgu saimnieku pavērsa pret zirgu. Tas bija tik smags laiks, un tas viss notika vectēva ēkā, tas bija ļoti spēcīgs pārdzīvojums. Orļiks bija ērzelis, un viņu vienkārši nodzina. Un vectēvs, protams, ļoti pārdzīvoja, bija smagi, un viņš laikam tāpēc priekšlaicīgi nomira.

Zirgam liela vieta ierādīta arī latvietes Īras (dz. 1930 Smiltēnē, NMV-4253) atmiņās par spēcīgu pārdzīvojumu Otrā pasaules kara beigās. Viņas tēva mājas Līzespastā atradās pašā Pleskavas šosejas malā: *Visa armija, kas nāca pa ceļiem, pa šoseju, tā visa nāca mums burtiski gar logiem garām. Un tad vācieši nāca iekšā, gāja laukā.* Baidoties no frontes tuvošanās, ģimene izbēga no mājām, īsti nezinot, kurp. Tad arī pusaudze Īra piedzīvoja notikumu, kuru joprojām nevar izstāstīt bez saviņņojuma.

Vienā pusē bij krievi un otrā bij vācieši. Mēs bijām pa vidu tai fronteī. Pāri šāva. Un visi nobijušies un nevar saprast, ko darīt – vai braukt tālāk, kur likties. Kādi pieci, seši tie zirgi bija tajā pļavā, sasieti pie mietiem. Un man ļoti patika zirgi. Ļoti.

Tur man bij drausmīgs piedzīvojums, ko es līdz pašai sīkākajai minūtei atceros. Uzreiz nāk vācieši, meklē zirgus, ar ko atkāpties. Un tagad es un Leons, mans brālēns, viņš pusotra gada jaunāks, mēs

tagad sarunājam – jāglābj zirgi. Mēs skrienam, Leons paņem to savu zirgu un es to ķēvi. Un tas kumeļš līdzī. Un es atceros, es paņēmu no mieta to ķēdi un sāku skriet – šitā ķēve ļoti labi skrēja līdz, viņa bij pieradināta. [...] Tagad pieskrienu pie tādas pļaviņas mežā, un spēka vairs nav. Es uzkāpju tam zirgam mugurā, pārstāju pļaviņai pāri un apstājos otrā pusē, lai to pļavu redzētu. Un pēkšņi iedomājos, ka tik nenošauj manējos, ka es esmu ar to zirgu aizbēgusi. Un es sāku raudāt uz celma, un tā ķēve noliekusies laiza man rokas. Es nekad to neaizmirsīšu, cik tas bija satraucoši. Un tas kumeļš to ķēvi sāk zīst.

Zirgs bija vienīgais, uz kuru Īra varēja paļauties, kad no abām pusēm apdraudēja karotāji. Simbola līmenī cilvēku zirgam piesaista ilgas pēc uzticama palīga, dabiskas harmonijas. Atmiņās atsauktais zirga tēls iezīmējas dzīvesstāstos kā izteismīga metafora neatkarīgi no stāstītāja etniskās piederības.

Kolektīvā atmiņa krievu dzīvesstāstos

Dzīvesstāstu pētniecībā individuālās atmiņas aplūkojamas kā kultūras vēstījumi, kas paver plašākus kontekstus arī kolektīvās atmiņas jomā (Bula, 2011: 68–70). Kā atzīmē Ričards Baumanis un Džoels Šercers, nepieciešamība datus iegūt verbālā ceļā katru pētnieku, kurš izmanto kvalitatīvo metodi, noteiktā posmā padara par runas etnogrāfu, kuram jāsaprot, kā informācijas ieguve un nodošana tiek modelēta citā kultūrā (Bauman, Sherzer, 1991: XV). Individuālās pieredzes iesaistās kolektīvajā atmiņā (sk. III nodaļā 53.–54., 58. lpp.) un savukārt no tās iespaidojas. Kopīga iezīme krievu dzīvesstāstos ir sevis apzināšanās Latvijā – vienalga, vai tas noticis pirms vairākām paaudzēm vai nesen. Starp dzīvesstāstu autoriem – gan vēsturisko iedzīvotāju pēcteči, gan kara laikā ar varu evakuētie, gan pēckara iebraucēji – strādnieki, dažādu rangu vadītāji un viņu pēcteči, speciālisti, kas Latvijā nonāca pēc augstskolas beigšanas ar Vis-savienības sadales norīkojumu. Atsevišķa neliela grupa ir jaunāko laiku ieceļotāji, kā arī tie, kuri iesaistīti personiskā līmenī – ieprecoties Latvijā. Katrai grupai saskatāma sava attieksme pret latviešu un krievu valodu, kultūru un dzīvi Latvijā, kas

ieziņmē pierderību nevis vienai, bet dažādām krievu kolektīvās atmiņas grupām Latvijā. Atšķirīgi kolektīvā atmiņa atbalsojas pēcnācējos, kas dzimuši valsts neatkarības gados.

Pēc kara pārcelties uz dzīvi Latvijā nebija sarežģīti – te valdīja tie paši likumi un krievu valoda kā visā Padomju Savienībā. Karā zudušo, bojā gājušo, bēgļu un represēto Latvijas iedzīvotāju mājas un dzīvokļus aizpildīja iebrāucēji, kas neko nezināja un daudzi arī neinteresējās par šejieniešu iepriekšējo dzīvi. Visu izskaidroja valdošā ideoloģija, norakstot ārpus likuma pagātnes paliekas – *buržuāziskos nacionālistus, budžus, fašistu līdzskrējējus*.

Dzīvesstāstos minēti dažādi izejas punkti – ģeogrāfiskās vietas bijušajā PSRS teritorijā, sākot no tuvākās pierobežas Pleskavas apgabalā, Baltkrievijas, Ukrainas, Kaļiņingradas (kādreizējās Kēnigsbergas) līdz Sibīrijai. Daudzi uz Latviju pārcēlās pēc Otrā pasaules kara, kad aizmugurē palika nodegušās mājas, bojā gājušie tuvinieki, izpostītie ciemi. Otrā pasaules kara atmiņas vecākai paaudzei ir dramatisks, ko apliecina arī Tatjanas (dz. 1943 Rīgā, NMV-4635) stāsts:

Atceros vecmāmiņas vārdus pēckara gados. Viņa teica: “Es katru dienu pateicos Dievam tam Kungam par to, ka mēs visi esam palikuši dzīvi, ka mēs nevienu šajā karā neesam zaudējuši.”

Personīgi piedzīvotais nereti izstāstīts ar atsaucēm uz padomju filmām un literatūru, kā atzīmē arī pati stāstītāja (Jekaterina, dz. 1934 Baltkrievijā, NMV-4303).

Man bija mazs brālītis, apmēram trīs gadus vecs. Un es ar brālīti izgāju visu karu. Kad māte nomira, es paņēmu savu brālīti Viktoru un gāju. Mēs ilgi gājām, izsalkuši un nosaluši, un pievienojāmies bezpajumtnieku komūnai. Varbūt esat redzējuši filmās tādas bandas, es arī tādā biju.

Otrā pasaules kara pārdzīvojums novirza otrajā plānā padomju režīma represijas, kam kolektīvajā atmiņā neatrodas oficiāli pieņemta diskursa. Atceroties savu bērnību Habarovskā, stāstītāja tikai garāmejojot piemin, ka vectēvs un vecmāte uz Sibīriju deportēti no Baltkrievijas, jo pretojušies kolektīvizācijai.

Vecaimātei divi dēli gājuši bojā karā – par deportāciju viņa vispār nav runājusi. Mazmeita to uzzinājusi daudz vēlāk no savas paaudzes brālēniem.

Viņi bija pārcēlušies uz turieni kolektivizācijas laikā. Manu vecotēvu par to, ka viņš nenodeva kolhozā lopus, aizdzina uz Sibīriju. Govs bija jānodod, zirgs. Kā stāstīja, zirgu jau tā viņam atņēma, bet govi viņš neatdeva, tādēļ ka bija jāpabaro deviņi bērni.

Padomju laika reminiscences iezīmējas arī ikdienas dzīves notikumu izklāstā. Sergejs (dz. 1948 Rīgā, NMV-4260) atceras, ka Rīgas Politehniskajā institūtā bija divas plūsmas – krievu un latviešu. Katedrā lietvedība notikusi krievu valodā, bet dokumenti uz ārpusi gatavoti abās – krievu un latviešu valodā. Tā bija parasta lietu kārtība, kas no latviešu puses tika uztverta kā rusifikācijas draudi. Interesanti, ka ideoloģizētie iestāžu nosaukumi pakāpeniski tiek aizstāti ar neitrālākiem, piemēram, Zinātniskā komunisma katedra nosaukta par Sociālo zinātņu katedru. Sergejs partijā iestājies, kamēr strādājis rūpnīcā, jo strādniekiem bija iedalīts vairāk kvotu komunistiskās partijas biedru uzņemšanai. Partijas piederība pavēra iespējas jebkurai, tai skaitā augstskolas pasniedzēja, karjerai.

Kamēr strādāju VEFā, māte piekodināja, lai iestājos partijā – pēc tam būs par vēlu. Lieta tāda, ka es beigtu mācības Filozofijas fakultātē un nevarētu dabūt filozofijas pasniedzēja darbu, tā ka tas skaitījās tieši saistīts ar “ideoloģisko fronti”. 1975. gadā vēl kā atslēdznieku-montētāju mani uzņēma par PSKP biedru. Man nebija nekādu iebildumu – ja tas ir nepieciešams, lai būtu.

Pēc valsts neatkarības atjaunošanas ne partija piederība, ne darbs Zinātniskā komunisma katedrā vairs nenodrošināja statusu un radīja krasu lūzumu biogrāfijā.

Manī nebija pretpadomju noskaņojuma, tomēr lielā mērā biju opozicionāri noskaņots pret tādu lietu kārtību, kas mūs visus nomāca. 1993. gadā es pats aizgāju no institūta. Un pareizi izdarīju. Pēc gada nebija vairs nevienas sabiedrisko zinātņu katedras.

Ne visi krievu atmiņu stāsti pakļaujas padomju laika uzskatiem un leksikai. Neatkarīgi viena no otras divas Tūjas ķieģeļu

fabrikas bijušās strādnieces, atceroties kara laikus, nelieto vārdus *fašists* vai *ienaidnieks*. Atmiņās minēts vācietis, kas izturējies iekšējīgi, evakuējot iedzīvotājus no Pleskavas un Novgorodas apgabaliem, ar labu vārdu pieminēts vācu saimnieks, kurš izpalīdzējis evakuētajai krievu ģimenei.

Vecākās paaudzes cilvēki ar mazu izglītību – līdzīgi kā romu sabiedrībā – izceļas ar dzīves pieredzes konkrētību un noturīgām vērtībām. Jevgeņija, kas pati dzimusi Latvijā, atceras, ka vecmāmiņa, kura iebraukusi no Pleskavas apgabala, nav mācējusi ne lasīt, ne rakstīt, bet pratusi stāstīt neaizmirstamas pasakas. Tamārai (dz. 1927 Tambovas apg. Krievijā, NMV-4205) aizmugurē palika nodedzināta māja netālu no Latvijas robežas, sekotāja piespiedu evakuācija darbos Vācijā, atgriešanās un nejauša izvēle – Tūja, kur vervēja strādniekus darbam ķieģeļu fabrikā.

Es nokļuvu Latvijā, man tieši bija 19 gadu. Es nezināju neko par Latviju. Kā atbraucām 1946. gadā, tas bija laikam novembrī, beigās vai sākumā, uzreiz mūs aizdzina uz mežu malkas sagādē. Ja gribi strādāt – iemācīsies. Iemācījos. No aprīļa mēs sākām strādāt rūpnīcā. Seši vīrieši raka mālus, uz vagonetes divi cilvēki. Mēs, sievietes, formējām ķieģeļus. Tā mēs strādājām, visu laiku stāvot. Astoņas stundas uz kājām.

Iebraucēji nonāca proletāriskā vidē, kur kā darbā, tā brīvajos brīžos valdīja krievu valoda, kam pielāgojās arī latviešu mazākums: *Kopmītnē, šķiet, dzīvoja divas latvietes un četras krievietes. Seši cilvēki. Ziemā mēs tur pulcējamies. Kā brīvdiena, meičas aicina: "Nu, atnāciet, atnāciet!"* Tagad Tamāra nožēlo, ka nav iemācījusies runāt latviski, lai gan ir vēriņa, ar labu atmiņu. Vēl pārkāpjot 90 gadu sliekšni, viņa atceras, kā ievilkts ūdensvads strādnieku mājā, un ne bez lepnumu stāsta, ka varējusi ar savu padomu palīdzēt vietējiem kaimiņiem.

Viss [ciemats] manā acu priekšā izaudzis. Te dzīvo pārdevēja, Ruta. Lūk, mums ūdeni ievilka šovasar. Tur tas tornis bija pavisam sarūsējis un arī caurules. Sāka remontēt. Un Ruta man jautāja... domāja, domāja, kam pajautāt, kas to varētu zināt – kad to urbumu taisīja, avots vai urbums bijis. Zvana man: "Saki, lūdzu, tikai tu vari pateikt, tu zini, kurš to te taisīja? Varbūt tas ir avots?" – "Nē, te nav avota, te ir urbums. Te urba. 70 metrus izraka. Urbis salūza. Pēc tam uztaisīja it

kā pagaidām. Ievilkta cauruli, ūdens tur tek un tek, nekad neapstājas. Jau cik gadu tek. Gadus piecdesmit jau. Un tik tek.”

Nešaubīga ir vēsturisko krievu grupai piederīgo attieksme pret savu kultūras identitāti Latvijā. Taťjana (dz. 1943 Rīgā, NMV-4278) apzinās savas dzimtas dziļās saknes, jo vēl cara laikā 19. gadsimta beigās viņas senči sāka strādāt Kuzņecova porcelāna fabrikā Rīgā.

Mani priekšteči vairākās paaudzēs ir strādājuši šajā fabrikā. Mans vectēvs pie Kuzņecoviem bija galvenais cepļa meistars. Mamma un viņas vecākās māsas stāstīja man, ka pēc dūmu krāsas no cepļa viņš varējis noteikt, kā notiek apdedzināšanas process. Žēl, tagad šīs rūpnīcas nav, kaut gan padomju laikā Rīgas porcelāns – tas vispār bija Rīgas lepnums. Tas bija Rīgas zīmols. Lūk, tādā vidē mēs tikām audzināti.

Tomēr skaitlisko vairākumu veido pēckara iecelotāji, kas izraisa lielākās pretrunas starp krievu un latviešu atmiņu kopienām. Katra no tām pārstāv savu vēstures interpretāciju. Latvijas jauno laiku vēstures svarīgāko pagrieziena – valsts neatkarības atjaunošanu – krievu sociālajā atmiņā aizēno cits notikums – PSRS sabrukums. Barikāžu laika solidaritātes izjūtu un cerības nomainījusi rezignācija par valsts politiku pilsonības jautājumā un daudzos gadījumos – par sociāli ekonomiskā stāvokļa pasliktināšanos. Pret sevi vērsto pārestību Jekaterina (dz. 1934 Baltkrievijā, NMV-4243) uztver saasināti.

Grūti bija, jo uzreiz pārtrūka visi sakari, tur nedrīkst, te nedrīkst, vēstules rakstīt nedrīkst. Es taču sarakstījos ar vīra māsām, viņa radniekiem. Aizsūtīju telegrammu, ka Sergejs miris, lai atbrauc uz bērēm. Neatbrauca. Vēlāk, pēc pāris mēnešiem, atnāca vēstule. Raksta, ka neatbrauca uz bērēm, jo domājuši, ka pie mums ir karš un Sergejs nogalināts. Deviņdesmit pirmajā! Pie mums runāja, ka tur ir karš, kaut gan nekā tāda nebija. Bet gaisotne bija smaga, nelaba.

Es latviski kaut ko saprotu. Ja nesaprotu, lūdzu pateikt krieviski. Veikalā visu saprotu, bet par politiku – ne visu. Kā esmu pieradusi krieviski runāt, tā arī runāju.

Grupas kolektīvajai atmiņai pieder gan tieši izteikta, gan noklusēta, bet kontekstā noprotama atziņa – viss apstājās, darba vairs nebija, kad Latvija atdalījās no PSRS. Jevgeņijas (dz. 1947 Tūjā, NMV-4203) mūžs bijis saistīts ar smagu fizisko darbu līdz brīdim, kad ķieģeļu fabrika beidza strādāt. Aprauti izteikts sarūgtinājums par vadītāju, kas domājusi tikai par sevi.

- Vai galvenā darba vieta jums bija Tūjas fabrika?
- Es divdesmit gadus te nostrādāju.
- Kādu darbu strādājāt?
- Iekraušana un izkraušana pie žāvēšanas.
- Vai maiņās?
- Jā, strādājām maiņās.
- Ar ko tas viss beidzās?
- Vairs nebija mazuta... un viss apstājās. Nebija, ar ko krāsnis kurināt. Ja būtu cits priekšnieks... Mums bija tāda, kas domāja tikai par sevi.

Kultūras identitāti stiprina paaudžu pēctecība, kas nodrošina kultūras pieredzes vertikālo pārnesi. Cik nesavtīgi viena paaudze nodod savu garīgo pieredzi nākamai – to var vērtēt arī kā sava veida altruismu. Dzīvesstāstos tas atklājas, atceroties spilgtākos bērnības iespaidus, atmiņās par vecākiem un vecvecākiem. Tāpat kā romu individuālajās atmiņās, arī vairākos krievu dzīvesstāstos svarīga nozīme piešķirta reliģijai. Tatjanas (NMV-4278) atmiņās reliģiskā audzināšana pieder dzimtas tradīcijai.

Jauno gadu sagaidīja diezgan atturīgi, jo tas ir Ziemassvētku gavēņa laiks. Bet, kamēr dzīva bija vecmāmiņa, visa ģimene pulcējās pie galda. Sita pulkstenis, iestājās jaunais gads, vecmāmiņa lasīja lūgšanu, visi cits citu apsveica, sēdās pie galda baudīt mielastu. Mums, bērniem, atļāva palikt pie galda. Te ir tāda nianse, ka gan Barinovu, gan Amosovu mājās nekad nebija tā, ka bērni ir kaut kur atsevišķi, pie kāda cita galda. Bērni vienmēr bija kopā ar pieaugušajiem. Un te nu ir divi momenti. Bērni prata uzvesties pie galda. Turklāt pie svētku galda nebija sarunu, kas nebūtu domātas bērnu ausīm.

Dzīvesstāstos izteiktie personīgās identitātes meklējumi, kas saistīti ar savas grupas pašizjūtu Latvijā, iezīmē

sabiedriskās saskarsmes horizontālo līmeni. Helēnas (dz. 1911 Rīgā, NMV-222) vecāki pārceļas uz Latviju ar atvērtu skatu un interesi par jauno dzīvesvietu. Tas palīdz iedzīvoties Latvijas kultūrā, nezaudējot savu krievu izcelsmes apziņu.

Mans tēvs un mamma, viņi ir krievu tautības. Un viņi ir iebraukuši 1909. gadā no Krievijas Rīgā. Kāpēc? Tāpēc, ka tēvs vēl cara laikā, toreiz jau vēl Latvija nebija [...] mans tēvs bija mobilizēts armijā dienēt. [...] Viņam tā Rīga ļoti patika, un viņš sev ieņēma galvā, ka viņš aizbrauks mājās, viņš apprecēsies un tad atgriezīsies dzīvot uz Rīgu. Un tā viņš izdarīja. Un tad viņi ar mammu atbraukuši 1909. gadā uz Rīgu. Viņiem nebija it nekā. Tikai tas, kas mugurā, un nedaudz naudiņas kabatā. Un tad viņi gāja uz centrāltirgu, un tad viņi prasīja tiem zemniekiem, kas tur uz tirgu bija, vai kādam nevajag strādniekus. Nu un tad viņi nolīga, vienojās ar vienu saimnieku. Tas bija šiten pat netālu – no Mārupes. Un tie saimnieki bija tikai vīrs, sieva un meita. Un meita bija tieši mammas gados, drusku vecāka. Un mamma stāstīja, ka tā bija Marta. Un tā Marta bija ļoti laba! Viņa kopā ar visiem strādniekiem vienmēr gāja, strādāja. “Un viņa tik jautra,” mamma saka. “Mums tur bija tā, ka mēs dziedājām visi kopā un savu darbu padarījām. Un, kad bija svētki, ar visi kopā sanācām un visi svinējām. Un ļoti labi saimnieki bija,” viņa saka. “Ja visi tādi būtu, tad pavisam cita dzīve būtu.”

Identitāte neizvirzās kā problēma dzīvesstāstos, kuros etniskās piederības apziņa nav traucējusi iekļauties Latvijas sabiedrībā. Stāstītāji te pastāvīgi dzīvojuši, strādājuši un pieredzējuši Latvijas vēstures notikumus jau vairākās paaudzēs. Sarežģītāk identitātes jautājumu un attieksmi pret dzīvesvietu Latvijā skaidrot padomju laika iecerotājiem, kurus Latvijas neatkarības atjaunošana šķietami pārvietoja uz citu valsti. Tatjanu (dz. 1948 Kaļiņingradas apg., NMV-4281) tas iesaistīja dziļākos sevis apzināšanās meklējumos, raugoties pēc idejām un ideāliem, kam atsaukties.

Lai gan tagad saprotu, ka manī notika pasaules redzējuma lūzums. Es ļoti vēlu kļuva pieaudzis cilvēks. Es kļuva pieaugusi tikai 50 gadu vecumā. Tā gadās, un pie krieviem tas nereti notiek. Vārdu sakot, es biju par brīvību. Par neatkarību. Kaut gan tagad varu pateikt pilnīgi atklāti, tagad krievu vidē ir ļoti populārs pārmetums – solīja vienu, bet saņēmām citu; gribēja, kā labāk, bet iznāca, kā vienmēr.

Krievu dzīvesstāstos izpaužas lielāka neskaidrība par savu piederību. Tā Vladislavs (dz. 1974 Rīgā, NMV-4383) nevar identificēties ar Krieviju kā valsti, meklē savas krieviskās saknes literatūrā un plašākos kultūras kontekstos. Tomēr ciešāka iesaiste Latvijas dzīvē un kultūrā izpaliek.

Droši vien arī es kaut kādā mērā jūtos kā emigrācijā, baltajā droši vien. Kaut kādu apstākļu dēļ mēs esam šeit. Domās mēs esam krievi, bet dzīvojam šeit. Bet kaut kā Krievijā atgriezties negribu, un tajā pašā laikā nacionālo identitāti zaudēt negribas. [..]

Vispār viss, arī izlasītās grāmatas, uzliek kaut kādu zīmogu. Man ir svarīgi, ka esmu krievs, ka man ir tāda vēsture, kultūra. Un es negribu asimilēties vai zaudēt šo apziņu. Es krievu pasauli uztveru plašāk, nevis kā mūsdienu Krieviju. Bet kā Krieviju "dziļumā" – vēsture, Krievijas kultūra kopumā.

Vecāku nenoteiktība atsaucas bērnos. Arī attieksme pret latviešu valodu krievu skolās nereti seko klusējošā protesta stratēģijai, kā to aprakstījis Klāvs Sedlenieks.⁶ Vecākus pārsteidzot, dēls pauž savu – gan no ģimenes, gan valstī pieņemtajiem integrācijas principiem atšķirīgu nostāju. Uz kādiem pamatiem savu attieksmi pret Latvijas sabiedrību veido tagadējais skolēns – tas rādīs etnisko kultūru saskarsmi un savstarpējās attiecības nākotnē. Nodaļas sākumā minētā līdzība ar ačgārno ledusskapi brīdina – var rasties konflikti, ja etniskā pašpietiekamība iekšpusē kļūst pārāk silta salīdzinājumā ar ārpusvērsto ignoranci. Vladislava stāsta turpinājumā seko pārdomas par dalītās informācijas telpas iespaidoto dēla izvēli latviešu valodu nemācīties.

To es tagad pie saviem bērniem redzu – saziņas valoda ir tikai krievu valoda. No dārziņa – skolā. Viņiem to māca, mēs cināmies, karojam ar viņiem, tā var teikt, par to latviešu valodu. Es nezinu, kāpēc, varbūt no sociuma uzsūcam? Tas ir ļoti grūti. Lai gan mēs ģimenē runājam,

⁶ Viena no manām antropoloģijas studentēm nesen vēlējās papēūt, kādā veidā krievu skolēni īsteno bilingvālo apmācību. Bijām domājuši, ka tur varēs novērot šo to interesantu – kā notiek kaulēšanās (antropologu literatūrā bieži sastopams termins – *negotiation*) starp latvisko un krievisko, oficiālo un pierasto. Pēc nedēļas studente bija atpakaļ, vilusies un noskumusi. Teica, ka jāmaina tēma. Izrādījās, ka nav, ko novērot – skolēni un skolotāji visās stundās, kurās it kā jārunā latviski, mierīgi turpina runāt krieviski (Sedlenieks, 2012: 2).

ka latviešu valoda jāmācās. Bet dēls jau saka, ka viņš ne visai grib. Viņam nav jāskaidro, ka tas ir ļoti svarīgi. Viņš saka: "Es labāk angļu valodu mācīšos..." No kurienes viņš to ņem? Ģimenē tas nekad nav bijis. Varbūt vienkārši no apkārtējiem? Reizēm viņi izlec: "Kāpēc vispār man tā latviešu valoda vajadzīga?" Mēs stāstām viņam: "Tu taču dzīvo Latvijā." Bet viņš kaut kā sevi pa pusei asociē ar Krieviju. Varbūt tāpēc, ka mēs skatāmies tās televīzijas programmas? Ļoti daudz informācijas nāk krievu valodā.

Opozīcijā pret latviešu valsts valodas statusu un stingrajiem pilsonības kritērijiem savu identitāti apliecina Ludmila (dz. 1953 Kolkā, NMV-4360). Viņas tēvs pēc dienesta palika strādāt par bākas uzraugu Latvijā. Ludmila padomju laikā turpināja šo atbildīgo darbu, kas bija saistīts ar valsts drošības sistēmu. Un tās aizmugurē viņa apzinājās savu varu.

Kāpēc es nepieņemu pilsonību? Tomēr esmu citas nacionalitātes cilvēks, un kā Latvijā, tā Krievijā pastāv agresija. Es mīlu Latviju, bet uzskatu, ka jāatstāj rezerves durvis, tāpēc ka cilvēkam pašam sevi jāaizstāv. Tas ir sievietes svēts pienākums – aizstāvēt sevi un savus pēcnācējus.

Dzīvesstāstos iezīmējas arī multietniskās identitātes. Notiek starpetniskās laulības, bērni un mazbērni ieaug latviskā vidē. Valentīna (dz. 1936 Pleskavas apg., NMV-4213) Latvijā nokļuva pēc kara, viņas brālis, par 11 gadiem jaunāks, piedzimis Latvijā.

Viņš [pusbrālis] man, var teikt, ir latvietis. Un sieva viņam ir latviete un divi bērni. Bet es tomēr esmu citāda. Saprotiet, es esmu – krieviete. Un dzimtene man ir sava, tā ir Krievija. Bet te ir manas mājas. Manā dvēselē. Kad mēs ar viņu aizbraucam uz turieni, vairākas reizes esam braukuši, man tur ir kaut kā... viegli. Starp tiem laukiem, starp kokiem. Tur es visu laiku skatos apkārt un domāju: pēkšņi kāds iznāks – mans paziņa, mans tēvs varbūt.

Etnisko kultūru savdabība ir vērtība, kas stiprina sabiedrību, ja to pieņem līdzīgi kā personības suverenitāti. Kultūras stāv pāri etniskiem aizspriedumiem un naidam. Etniskā pieredze pieder kultūras atmiņai, bez kuras globālā sabiedrība tiek pakļauta totālai unifikācijai. Kultūras paver plašāku redzesloku un ļauj novērtēt ikdienas rutīnai pāri stāvošas vērtības.

Nobeigumam

Atmiņu vēstījumā indivīds ar savu sniegumu vienlaikus pārstāv arī kolektīvo identitāti. Dzīvesstāstos savstarpēji saistīti un cits citu strukturē: valoda, kādā stāsts tiek stāstīts, komunikācijas modeļi, biogrāfiskā un kolektīvā atmiņa, kultūras tradīcija. Dzīvesstāsti kā radošā procesā tapuši kultūras vēstījumi atklāj gan stāstītāja individuālo raksturu, gan stāstā iekļautos kultūras resursus, vērtības, etniskos un starpetniskos priekšstatus. Tajos saklausāmas kolektīvās atmiņas atbalsis un kopējās nacionālās identitātes iezīmes, kas var vienot valsts iedzīvotājus. Apzināti vai ne notiek mijietekmes, veidojas kultūru pārklājumi – kā krievu un romu kultūrās Latvijā, tā nacionālajā kultūrā, kas sevī ietver etnisko kultūru dažādību.

Etniskā identitāte, dzīvojot citas kultūras vidē, pakļauta pārmaiņām. Šis process līdzīgi risinājies latviešu trimdā un tāpat skar Latvijas jauno laiku izceļotājus. Atšķirība ir tikai mērogos – starp iedzīvotāju skaitu Latvijā un citās valstīs, kas uzņem izceļotājus. Pārveidojošais spēks darbojas horizontālā un vertikālā līmenī. Vertikāle turpina kultūras savdabību paaudžu mantojumā, savukārt horizontālā līmenī notiek saskarsmes un pieskaņošanās videi. Paaudzei, kas seko pēc izceļotājiem, dzimtene vairs nav tā pati, kas senčiem. Mazākuma kultūra parasti pielāgojas vairākumam, un laiks ir šī procesa sabiedrotais. Ja to aizmirst, var gadīties kā Intas Gāles-Kārpenteres aprakstītajā kuriozā, kad 1990. gadā latviešu pirmajā kopējā dziesmu svētku gājienā draudzīgie mājinieki aicināja: *Brauciet mājās!* Bet latviešu izcelsmes amerikāņi bija apjukuši, jo tas atgādināja citu saucienus: *Yankee, go home!* (Gale-Carpenter, 1990: 114)

Nobeigumā pievērsīsim uzmanību riskam kultūru saskarsmēs mūsdienās. Saskarsmē starp kultūrām, gluži tāpat kā starp indivīdiem, svarīga ir smalkjūtība un tolerance. Latvijā ir vislielākais etnisko mazākumtautību īpatsvars starp Baltijas valstīm. Tas veidojies kā padomju laika mantojums (Riekstiņš, 2004: 10; Sabaļausks, 2014: 188), bet pēcpadomju sociālā krīze turpina samazināt latviešu skaitu Latvijā (Hirša, 2009: 97). Tas neļauj novērst uzmanību no atbildības par latviešu – kā senās baltu

valodas pastāvēšanu nākotnē.⁷ Kultūru un valodu mijiedarbība, pielāgojoties dzīves telpai, ir nenovēršama. Piemērs ir Latvijas čigānu dialekts, ko Kurzemes un Vidzemes izloksnēs raksturo latviešu, bet Latgalē – krievu un baltkrievu valodu ietekmes. Mainot dzīvesvietas, romi prot pielāgoties, saglabājot savus valodas un kultūras pamatu. Tomēr valodas, tāpat kā tradicionālās kultūras zināšanas strauji iet mazumā – gan kā sekas sociālajām problēmām, tirgus attiecībām, gan arī jauniešu izceļošanai peļņā uz ārzemēm un nepietiekamai izglītības lomas novērtēšanai.

Saskaņā ar Hābermasa atziņu (Habermas, 1989: 126) biogrāfiju vai dzīvesstāstu var aplūkot kā personiskās pieredzes un sociālā konteksta sintēzi, bet personiskos mutvārdu vēstures stāstus un individuālos notikumus var analizēt attiecībā pret lielāku sociālo sistēmu, kurā tos iesaista laiks, vieta, valoda, arī sabiedriskā loma. Esam radījuši telpu, kur, Tomsona vārdiem runājot, pulcinātas dažādas mutvārdu vēstures ar atšķirīgu sociālo priekšvēsturi, kas plašākā nozīmē visas var saprasties (Thompson, 1989). Un dot jaunu stimulu attieksmes maiņai. Dzīvesstāstu pētījums apliecina, ka etnisko pretrunu nav, ja ielūkojas dažādās kultūrās tuvplānā un atrod tām kopsaucēju Latvijas sabiedrības kopainā. Ar noteikumu, ka kultūras kopšanai un kultūrizglītībai tiek veltīta uzmanība un darbs.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-222, NMV-234, NMV-2108, NMV-2623, NMV-3860, NMV-4121, NMV-4159, NMV-4213, NMV-4253, NMV-4258, NMV-4260, NMV-4278, NMV-4281, NMV-4296, NMV-4300, NMV-4307, NMV-4309, NMV-4360, NMV-4383.

⁷ Zem viena miljona runātāju robežas valoda nonāk pasaules apdraudēto valodu skaitā. Pēc 2011. gada datiem, Latvijā dzīvo 2,1 miljons iedzīvotāju, no tiem 58% runā latviešu valodā (Sabaļausks, 2014: 188).

III

KOLEKTĪVĀ ATMIŅA UN PAGĀTNE LATVIJAS KRIEVU DZĪVESSTĀSTOS

Kaspars Zellis

Atmiņa, kuru izmanto vēsture un reizē arī baro, cenšas saglabāt pagātņi tikai tādēļ, lai tā kalpotu šodienai un nākotnei. Izdarīsim tā, lai kolektīvā atmiņa veicinātu nevis cilvēka paverdzināšanu, bet atbrīvošanu. (Le Goff, 1992: 99)

Nodaļas moto izmantotais franču vēstures metra Žaka Legofa (*Jacques Le Goff*, 1924–2014) teiktais nav izvēlēts nejauši. Tajā parādās gan vēstures un kolektīvās atmiņas ciešā sasaiste un uzdevumi, gan, kas ir ne mazāk svarīgi, humānistisks aicinājums, pētot pagātnes procesus, tiekties uz izpratni un objektivitāti, kas neļautu kādai politiskai, etniskai, ekonomiskai elitei vēsturi un atmiņu izmantot savas hegemonijas pamatošanā. Ilgu laiku Latvijā ir tikušas konstruētas paralēlās atmiņu kopienas, uzsvāru liekot uz šo kopienu atšķirībām, bet neievērojot kopīgo. Mutvārdu vēstures, individuālās atmiņas avotu nozīmīgums ir to spējā gan rekonstruēt pagātnē zudušos sižetus, darbojušās personas un grupas, gan veicināt sapratni starp dažādiem sociālajiem slāņiem (Thompson, 2000: 23–24).

Kā atzīmēja franču filozofs Pols Rikērs (*Paul Ricoeur*), mūsu spēja sacerēt un interpretēt stāstus padara mūsu pieredzi jēgpilnu un saskaņotu. Bez spējas translēt savas pieredzes naratīvajās struktūrās pasaule šķiet haotiska un nesaprotama (Ricoeur, 2009). Stāstot stāstu, cilvēks savu dzīvi mēģina ievietot pastāvošajās struktūrās, tādā veidā veidojot saikni starp pagātņi un tagadni, piešķirot savām darbībām mērķi un nolūku, meklējot cēloņus un sekas. Vēsture, kā rakstīja vācu vēsturnieks Reinharts Kozeleks (*Reinhart Koselleck*), balstās pieredzes laukā, kurā atmiņas savijas ar rakstītiem tekstiem, veidojot t.s. gaidu horizontu. Tādējādi mūsu pieredze un gaidas veido nākotnes semantisko lauku (Koselleck, 1989: 354–359).

Latvijā pēdējos gados tapusi virkne pētījumu, kuros krievu pagātnes izpratne ir skatīta no dažādiem aspektiem. Pētnieku uzmanības lokā ir bijusi krievu minoritātes attieksme pret politiski konotētajiem pagātnes notikumiem (Muižnieks, Zelče, 2011), krievvalodīgo mediju telpa (Kudors, 2014), jautājumi par Latvijas krievu atmiņas telpas integrēšanu (Golubeva, 2010; Makarovs, Boldāne, 2008; Cheskin, 2012) un identitāti (Apine, Volkovs, 2007) u.c. jautājumi. Tomēr maz ir bijis mēģinājumu saprast šīs kopienas pārstāvju subjektīvos pārdzīvojumus un pieredzes, kas tiek konstruētas, pastiprinātas vai transformējas sociālās realitātes kontekstā.

Postindustriālo un postmoderno kultūru raksturo t.s. ģenerālo/lielo naratīvu jeb metanaratīvu sabrukums, ko nodaļas kontekstā varētu raksturot kā vēsturi, kuras sociālie vai politiskie mērķi ir skaidri nojaušami, kas ir veidoti, lai apliecinātu vai pastiprinātu sociālpolitisko mitoloģiju (Lyotard, 1984: 37–41). Arī biogrāfiskie avoti – vairāk rakstītu vai pierakstītu atmiņu veidā – Latvijā izmantoti jau kopš Pirmā pasaules kara beigām. To atlase un izmantošana bijusi selektīva, tie kalpojuši galvenokārt lielo naratīvu veidošanai vai pastiprināšanai. Tā ir noticis gan ar strēlnieku atmiņām 20. gadsimta 20. gados (Zellis, 2015: 172–173), gan ar padomju laikā veidotajiem atmiņu krājumiem (Sausnītis, 1975; Samsons, 1983; u.c.), kam vajadzēja pastiprināt padomju historiogrāfijas naratīvus. Kā norādījis franču filozofs Žans Fransuā Liotārs, staļinisma (domāju, arī pēcstaļinisma) laika zinātnes uzdevums bija dot citātus metanaratīvam par maršu uz sociālismu (Lyotard, 1984: 37), ko labi var novērot arī tā laika vēstures rakstīšanas principos. T. s. trešās Atmodas laikā Latvijas publiskajā telpā parādījās liels daudzums biogrāfisko vēstījumu un atmiņu, kuras bija noliegtas padomju laikā. Padomju režīma radīto varoņu un upuru vietā nāca citi – deportētie, leģionāri, mežabrāļi. 20. gadsimta 90. gados šo cilvēku iepriekš noklusētās atmiņas izlauzās brīvībā. Padomju metanaratīvus nomainīja daudzi mazāki vēstījumi – mikronaratīvi. Atmiņu dominante 90. gados sabiedrības vidū radīja stāvokli, ka vēsture tika konstruēta uz atmiņu bāzes (Skultans, 1997: 763). Līdz ar nacionālās valsts nostiprināšanos 90. gados notiek atgriešanās pie metanaratīviem, šoreiz gan nacionālās vēstures

lielajiem stāstiem. Šo stāstu veidoja kā politiskā elite, tā zinātnieki, kas atbalstīja jaunos pagātnes priekšstatus (Lyotard, 1984: 36).

Vēsture un atmiņas par pagātņi nav identas kategorijas. Vēstures zinātnei nozīmīgs avots ir atmiņas, bet tās tiek filtrētas caur vēstures kritiku. Savukārt dzīvesstāstos un memuāristikā parādās ne tikai pagātne, bet arī tie kultūras un politiskie konteksti, kuros vēsture tiek lietota šodien. Itāļu pētnieks Alesandro Portelli vispār neiesaka dzīvesstāstos meklēt pagātņi, bet gan refleksijas par to no šodienas skatpunkta (Portelli, 1991), kas visumā ir tuvs Jana Asmana (*Jan Assmann*) priekšstatam par mnemovēsturi. Ja kolektīvajā atmiņā atspoguļojas sociālo grupu pagātnes mitoloģija, kas veido grupas identitāti, tad vēstures zinātnei, pēc Kozeleka domām, identitāte nevis jāveido, bet jāgrauj, kas cieši sasaucas ar vācu sociologa Norberta Eliaša (*Norbert Elias*) atziņu, ka zinātniekam ir jābūt "mītu medniekam" (Koselleck, 2004; Elias, 2014: 57–58). Svarīgi akcentēt, ka kolektīvās atmiņas jeb mnemovēstures un vēstures pētniecībai ir divi dažādi pētniecības objekti, un, kā atzīmējis Assmans, ja vēsture interesējas par pagātņi kā tādu, tad atmiņas jeb mnemovēsture pēta vēsturi tā, kā to atceras (Assmann, 1997: 8–9).

20. gadsimta saskaldītā kolektīvā atmiņa Latvijā

Kolektīvā atmiņa ir parādība, ar kuras palīdzību jau vairākas desmitgades pētnieki mēģina atšķetināt jautājumus, kas skar pagātnes sociālo izmantošanu. Nodaļā kolektīvā atmiņa tiek skatīta Aleidas un Jana Asmanu teorētiskā koncepta ietvaros, atzīstot, ka individuālie dzīvesstāsti ir daļa no komunikatīvās atmiņas (Assmann, J., 2013: 52–56) un individuālā atmiņa ir dinamiska vide, kurā tiek adaptēta personīgā pieredze un vienlaikus būvēta sociālā identitāte. Šīm atmiņām, ja tās netiek iekļautas lielākos naratīvos, ir raksturīga fragmentācija un atrašanās ārpus laika un telpas dimensijām (Assmann, 2010: 40–41). Individuālā atmiņa ir saistīta ar citiem atmiņas ietvariem (sociālo, politisko un kultūras atmiņu), jo persona ir saistīta ar citiem indivīdiem ne tikai ar valodu un dažādiem kultūras elementiem,

bet arī ar "atmiņas rāmi", kurā notiek noteiktu notikumu atlase, to vērtēšana, kolektīvā skaidrošana un emocionālā piesātinātība (Assmann, 2010; Assmann, A., 2013: 16–19).

Amerikāņu antropologs Džeimss Verčs (*James Wertsch*) norāda, ka kolektīvo atmiņu var skaidrot kā centienus radīt politiskajām un identitātes prasībām atbilstošu uzskatu par pagātņi. Savukārt individuālās atmiņas pētniecības pamatā jābūt precizitātes kritērijam. Lai arī starp abām atmiņām ir daudz atšķirību, tomēr ir nepareizi starp tām vilkt striktas robežas, nodalot vienu jēdzienu no otra. Verčs norāda, ka zinātnē, runājot par kolektīvo atmiņu, tiek lietota metafora, kas padara kolektīvo un individuālo atmiņu par analogiem jēdzieniem. Šī metafora vislabāk atbilst dabīgām (tradicionālām, viendabīgām, vienveidīgām) sabiedrībām, kas veidotas kā sociālas realitātes un nav pakļautas straujām izmaiņām kā mūsdienu ātri mainīgā, uz elektronisko (nevis starppersonu) komunikāciju orientētā sabiedrība (Wertsch, 2002: 35–40). Domāju, ka tieši tas ir svarīgais elements šodienas Latvijas sabiedrības kolektīvās atmiņas izpratnei. Latvijas sabiedrība ne tuvu nav viendabīga, bet gan etniski, sociāli un arī paaudžu līmenī sadrumstalota. Šī atmiņa mainās ātri, to ietekmē ne tikai ģimene un skolā apgūtais (Saleniece, 2015: 42–43), bet arī sociālie mediji un populārās kultūras produkti, ievēdot individuālajā atmiņā t.s. pēcatmiņu (*post-memory*), kurā kultūras un mediju radītos tēlus, citu atmiņas un traumatiskās pieredzes mēs uztveram kā savējās un ierakstām savos dzīvesstāstos (Hirsch, 1999: 8).

Cilvēki dzīvo ne tikai kā savrupi indivīdi, bet veido noteiktas sociālas grupas, kuras vieno kultūras pieredze, vēsture, sociālā lojalitāte. Ļaudis sev konstruē izdevīgu pagātnes ainu, nosakot kopējos mērķus nākotnei, tādējādi kolektīvā atmiņa pārvēršas par simbolisku konstrukciju, kas spēj vienot un organizēt sabiedrību. Grupas ietvaros tiek radīts vairāk vai mazāk vienots pagātnes naratīvs, ar kuru individuālā atmiņa mijiedarbojas – gan pastiprinot, gan arī apšaubot vai noliedzot šos naratīvus.

Austrāliešu mutvārdu vēstures pētnieks Elisters Tomsons (*Alistair Thomson*) atzīmējis, ka mēs "saceram" vai būvējam atmiņas, izmantojot mūsu kultūras publisko valodu un nozīmes. Mēs "saceram" atmiņas, kas palīdz mums būt apmierinātiem

ar dzīvi, kas dod mums stabilitātes sajūtu. Mēs pārtaisām vai apspiežam atmiņas par pieredzi, kas joprojām ir sāpīgas vai nedrošas, ja tās nav saskaņotas ar mūsu pašreizējo identitāti, vai ja to radītās traumas vai spriedze nav atrisinātas. Mēs meklējam nosvērtību, kas saskaņotu mūsu pagātņi, tagadni un nākotni. Kaut arī atmiņas ir privāts radīšanas process, to izstāstīšana tomēr ir publiska. Mūsu atmiņas ir riskantas un sāpīgas, ja tās neatbilst valsts versijām par pagātņi. Mēs saceram atmiņas, lai tās būtu publiski akceptējamas, citādi mūs izslēgs no sabiedrības (Thomson, 2013: 14–15). Politiskās atmiņas ietvars iespaido individuālās atcerēšanās naratīvus, kas veido sociālpolitisko mītu, ar ko, pēc dažu pētnieku domām, nācijvalstu politiskā elite cenšas manipulēt ar savu iedzīvotāju pagātnes uztveri (Margalit, 2004: 94–104; Koselleck, 2004).

Ieskicēsim Latvijā valdošās versijas par pagātņi, kurā iekļaujas gan latviešu sociālā, gan politiskā, gan kultūras atmiņa. Pēc neatkarības atgūšanas 1991. gadā notika vērienīgas izmaiņas kolektīvajā atmiņā, kas bija cieši saistītas ar iepriekš uzsāktajiem demokratizācijas procesiem PSRS. Tas pavēra ceļu dažādu etnisku un sociālu grupu atmiņām izrauties no padomju klišeiskās politiskās atmiņas rāmjiem. Publiskajā telpā vispirms izlauzās stāsti par ievērojamiem latviešu komunistiem, kas t.s. latviešu operācijas laikā aizgāja bojā Staļina "lielajās tīrīšanās". Tomēr samērā drīz priekšplānā iznāca daudz plašāki padomju režīma noziedzīgā rakstura diskursi, kas akcentēja tautas ciešanas komunistiskajā režīmā, bet iepriekšējie stāsti netika pakļauti dekonstrukcijai un pārvērtēšanai. To pierāda Latvijas Republikas Saeimas 1998. gada 17. jūnijā Latvijas atzīmējamo un svinamo dienu sarakstā iekļautā decembra pirmā svētdiena kā "pret latviešu tautu vērsta totalitārā komunistiskā režīma genocīda upuru piemiņas diena", atzīmējot 1937. gada novembra beigās padomju drošības iestāžu uzsākto vēršanos pret PSRS dzīvojošajiem latviešiem.

Latvijas kolektīvajā atmiņā ar to tiek iezīmēti divi nozīmīgi jautājumi. Pirmkārt, tas ir jautājums par nevēlēšanos pārskatīt latviešu līdzdalību komunistiskā režīma nostiprināšanā Padomju Krievijā un arī kolaborācijā ar padomju režīmu pēckara gados. Otrkārt, tas ir jautājums par etniskās piederības dominanci

pār politisko piederību, kas lielā mērā noteica un vēl joprojām nosaka gan politiskās, gan arī kultūras atmiņas līmeņus Latvijā. Latviešu dzīvesstāstos padomju okupācijas periods nereti tiek apzīmēts kā "krievu laiks", savukārt līdzdalība padomju un partijas orgānos tiek noklusēta vai aizsegta ar nepolitizētiem profesionālās darbības aprakstiem. Sociālās atmiņas pētnieks Mārtiņš Kaprāns min, ka padomju ierēdņi un nomenklatūras darbinieki savās publicētajās biogrāfijās kolaborāciju ar varu attaisno ar iespējām realizēt savas profesionālās ambīcijas vai spēju strādāt sabiedrības labā, tādējādi normalizējot padomju cilvēka *habitus* (Kaprāns, 2016a: 550–551; Kaprāns, 2016b: 159–164). Tādus argumentus dzīvesstāstos nereti min cilvēki, kas lielākā vai mazākā mērā bija saistīti ar padomju režīma partijas un pārvaldes struktūrām – gan latvieši, gan krievi.

Padomju laikā kultivētā piemiņa par latviešiem – revolucionāriem, sarkanajiem strēlniekiem vai t.s. sociālistiskā darba varoņiem ir aizmirsta vai noklusēta, par to negrib vai nezina, kā runāt. Piemēram, uzklāusot Ritas stāstījumu, tikai intervijas noslēgumā stāstītāja izvelk vecu, nobružātu padomju laika grāmatiņu par komjauniešiem pagrīdniekiem Latvijā 20. gadsimta 20.–30. gados un bikli norāda, ka viens no šīs pagrīdes varoņiem bijis viņas tēvs (NMV-4061).

20. gadsimta 80. gadu beigās sākušies nacionālās "atmodas" procesi saistījās vispirms ar vēlmi atgūt padomju varas "nolaupīto vēsturi", turklāt ne tikai institucionālā, bet arī personiskā izjūtā. Proti, tas bija laiks, kad Atmodas notikumi pārrāva klusēšanas slūžas un Latviju pāršalca grūti aptverama stihisku atmiņu straume, kas izpaudās gan rakstītās, gan stāstītās atmiņās un atklātībai nodotās dienasgrāmatās. Cilvēki stāstīja to, ko bija piedzīvojuši, tādējādi radot daudz balsīgu pretsparu arī padomju laikā sarakstītajai vēsturei (Skultans, 1998: 23).

20. gadsimta totalitāro režīmu īstenotais terors Latvijas kolektīvajā atmiņā ieņem dominējošo lomu, jo ar to latviešu sabiedrība varēja sublimēt gan padomju dzīves radītās traumas, kompleksus, gan dažāda līmeņa līdzdalību režīma pastāvēšanā. To aizstāja nacionālisms, mīti par senču varonību un panākumiem, kā arī bijušo apspiedēju un pāridarītāju sodīšanas un atreibības plāni (Zelče, 2009: 44; Skultans, 2014). Latvijas

okupācija 1940. gadā un staļiniskais terors Latvijas kolektīvajā atmiņā ir instrumentalizēti un veido savdabīgu Latvijas nacionālās atmiņas mugurkaulu. Latvijas okupācijas un padomju terora atzišana lielā mērā līdz pat šodienai kalpo kā piederības pārbaude Latvijas kolektīvās atmiņas kopienai (Kaprāns u.c., 2012: 33–47).

Amerikāņu sociologs Gils Eils (*Gil Eyal*), salīdzinot postpadomju atmiņas telpas Čehijā un Slovākijā, nonācis pie secinājuma, ka postpadomju telpai ir raksturīgas divas “atmiņas gribas”, kuras cieši saistītas ar intelektuāļu pozicionēšanos. Tie kļūst vai nu par kolektīvās atmiņas un identitātes sargiem, tādējādi paliekot šīs sabiedrības vēstures plūdumā un nespējot to novērot no ārienes, vai arī tas ir intelektuāļu mēģinājums sabiedrību vadīt, balstoties uz transcendentālām vērtībām, nostājoties ārpus sabiedrības un palīdzot tai meklēt atbildes uz svarīgiem jautājumiem. Pirmā pozīcija, pēc Eila domām, bija raksturīga Slovākijas, bet otrā – Čehijas intelektuāļiem (Eyal, 2004: 28–29). Latvija šajā situācijā vairāk, šķiet, gājusi Slovākijas ceļu.

Latvijā vērojama atšķirība no t.s. pārejas perioda tiesiskuma (*transitional justice*) procesiem citās postsociālisma valstīs. Citās valstīs tika aktualizēta un veikta lustrācija, izgaismojot iepriekšējā režīma partijas un drošības dienestu darbiniekus, ļaujot nostiprināties jaunajai politiskajai elitei, savukārt Latvijā, kaut arī notika publiskas debates par lustrācijas vajadzību, tomēr tā pilnībā netika realizēta. Intelektuālā elite, kā atzīmē Ieva Zaķe, aizstāvēja nacionālās amnēzijas un atmiņas vairākuma institucionalizācijas stratēģiju, tādējādi paaugstinot valsts lomu nacionālās atmiņas veidošanas jautājumos (Zaķe, 2010: 405–406). Debates par lustrāciju, par t.s. čekas maisu atvēršanu turpinās vēl šodien, un 2014. gadā izveidotās LPSR Valsts drošības komitejas zinātniskās izpētes komisijas darbs joprojām tiek apgrūtināts (Kangeris, 2015). Kā 2016. gadā atzīmēja Latvijas Universitātes bijušais rektors Ivars Lācis, kurš publiski atzina savu sadarbību ar VDK, ja “atvērtos” arī citi, tad “stāsts par okupēto Latviju un tās akadēmisko, zinātnisko, arī mākslas un literāro pasauli būtu citādāks” (Miķelsone, 2016). Par sadarbību ar Valsts drošības komiteju vai aktīvu līdzdalību partijas struktūrās parasti runā nelabprāt vai arī no šīs tēmas mēģina izvairīties.

Intervijas gaita apraujas, un cilvēks ļoti pārdomāti un reizē sa-
raustīti veido stāstu par savas biogrāfijas "melno" daļu. Šajos
gadījumos var novērot virkni pazīmju, kas liecina par trauma-
tiskajiem momentiem dzīves izklāstā (BenEzer, 1999: 34–36).
Ja šādas epizodes netiek izstāstītas, tiek noklusētas, tad va-
ram runāt par t.s. biogrāfisko pārrāvumu cilvēku dzīvesstāstos
(Pranka, 2012).

No latviešiem atšķirīga atmiņas prakse vērojama Latvijas
krievvalodīgo vidē, kurā attīstījusies paralēla atmiņas kultūra.
Tās nostiprināšanos ietekmējusi gan atjaunotās valsts sāku-
mā piekoptā etnonacionālisma politika un likumdošana, gan
dažādu integrācijas programmu neveiksmes, kā arī Krievijas
Federācijas īstenotā tautiešu politika un vēstures politika (Ro-
zenvalds, 2010; Muižnieks, 2011), kas bieži vērsta uz bijušās
Padomju Savienības pagātnes mītu revidētu adaptāciju Krie-
vijas šodienas politiskajām vajadzībām. Arī kolektīvās atmiņas
etnocentriskums ir šķeļošs faktors, jo, traktējot Latvijas vēstu-
res attīstības versiju kā etniskās nācijas teleoloģisko procesu,
politiskā atmiņa atsakās no tiem, kas etnisku iemeslu dēļ pie
pamatnācijas nepieder (Hanovs, 2014: 222).

Sergejs, kas nodarbojas ar Latvijas krievu vēstures izpētes
jautājumiem, sarunā atzina, ka, salīdzinot ar latviešiem, krie-
viem Latvijā nav nopietnas inteliģences un akadēmiskās tradī-
cijas, esot daudz novadpētnieku, bet ar to rokām daudz nevarot
izdarīt. Tāpat problēma esot politiski angažētajos krievu vēs-
turniekos, kā arī Latvijas krievu presē, kur nopietnas diskusijas
neesot iespējamās. *Diskusijām vajadzīga inteliģence, kas būtu
spējīga uz tādām sarunām. Vajadzīga gan izglītība, gan brīvī-
ba un neatkarība spriedumos*, atzīst Sergejs (NMV-4395).

Krievu kopiena Latvijā nav spējusi radīt un nostiprināt savu
pagātnes skatījumu, kas varētu kalpot kā pamats kopienas vēs-
turiskuma izpratnei. Jans Asmans norāda, ka pastāv divi atce-
rēšanās modi: izcelšanās atmiņa, kas saistās ar sociālās grupas
rašanos, un biogrāfiskā atmiņa, kas saistāma ar pieredzi un tās
kontekstiem. Izcelšanās atmiņas sadarbojas ar noturīgām ver-
bālām un neverbālām objektīvizācijām, kuras uztur atmiņu un
identitāti, bet biogrāfiskā atmiņa vairāk balstās uz sociālo mijie-
darbību. Izcelšanās atmiņas tiek noturētas un papildinātas, un

reti kad rodas pašas no sevis, savukārt ar biogrāfisko atmiņu ir otrādi (Assmann, J., 2013: 52–56). Domāju, ka ar izcelšanās atmiņas modu krievu kopienai ir problēmas, jo tā veidošana prasa mērķtiecīgu intelektuālo darbību, lai izveidotu kopienas sociālo mītu, ko varētu traktēt kā naratīvo vēšanos pie pagātnes, lai no turienes izgaismotu tagadni un nākotni (Assmann, A., 2013: 78; Assmann, 2006: 40–41). Šāda situācija rada labvēlīgu augsni Krievijā tapušo politisko mītu pārņemšanai, kas ne tikai ir pret-runā Latvijas politiskās atmiņas ietvaram, bet arī traucē pašas kopienas pilnvērtīgai attīstībai. Latvijas sabiedrība pašlaik sāk pamazām uztvert kā normālu, piemēram, ebreju tiekšanos pēc savas vēstures Latvijā, kas izpaužas dažādos pasākumos – konferencēs, polemikās, kā arī ebreju kultūras mantojama atjaunošanā un aktualizācijā, turpretī grūtāk tas ir ar krievu kopienu, kuras mēģinājumi saistīt savu vēsturiskumu ar Latviju bieži tiek uztverti naidīgi, jo tie saistās gan ar carisma politiku Baltijas guberņās, gan padomju laiku.

Pagātnes refleksijas

Analizēsim pagātnes refleksijas dzīvesstāstos hronoloģiskā secībā. Atmiņās 20. gadsimta vēsture iezīmējas ar laiku pirms Otrā pasaules kara, Otro pasaules karu un laiku pēc kara, ko dēvēsim par “padomju laiku”. Savos dzīvesstāstos autori pievēršas arī daudz agrākiem laika posmiem – cara laikiem, Pirmajam pasaules karam, pilsoņu karam Krievijā. Tikai šie stāsti vairāk pastāv dzimtas leģendu līmenī un mazāk attiecas uz pašu stāstītāju biogrāfiskā naratīva veidošanas īpatnībām. Faktiski, izmantojot britu vēsturnieka Erika Hobsbauma (*Eric Hobsbawm*) sentenci, tā ir “krēslas zona starp atmiņu un vēsturi”, kad mierīgas, bezkaislīgas zināšanas par to, kas kādreiz ir noticis, vēl korelē ar emocionāli jēgpilnu vēstures klātbūtni cilvēku dzīvē (Hobsbawm, 1989: 3, 5). Arī teicēju dzīvē joprojām tiek emocionāli izstāstīti notikumi, kas nav personīgi pieredzēti.

Tā divdesmit piecus gadus vecais Aleksandrs stāsta, ka viņa vecvectēvs bijis latviešu strēlnieks, *kurš, kā vectētiņš stāstīja,*

*aizgāja ar kājām līdz Pīteram*⁸ *aizsargāt Ļeņinu vai ko tamlīdzīgu. Vienkārši runājot, Pīterā viņš arī palika. [..] Bet, kad atnāca Staļins, sākās latviešu strēlnieku represēšana. Viņš kaut kur noslēpās, klusiņām strādāja kaut kādā rūpnīcā. Bija racionalizators, veica kaut kādus racionalizācijas izgudrojumus, principā – represijas viņu neskāra. Par otru savas dzimtas atzaru Aleksandrs zina pastāstīt, ka tie ir vecticībnieki no Latgales, kaut īpašas saiknes ar šo dzimtas atzaru neizceļ (NMV-4386).*

Dažos dzīvesstāstos reflektēta arī dzimtas vēsture "cara laikos" un Krievijā pilsoņu kara laikā, tomēr šie stāsti emocionālu rezonansi iegūst tikai tad, ja notikumi tieši ir skāruši pašus stāstītājus vai arī viņu vecākus.

Nodaļā galvenokārt izmantotas intervijas, kuras ar Latvijas krieviem tikušas ierakstītas projekta laikā. Starp stāstītājiem ir arī ukraiņu un baltkrievu izcelsmes cilvēki, tomēr viņu saziņas valoda ir krievu. Baltkrievijā dzimusī Jekaterina stāsta: *Bet baltkrievu valodu esmu jau aizmirsusi, es mācījos baltkrievu valodā. Kad nonācu amatu skolā [Rīgā], mani maz kurš saprata, jo runāju baltkrievu valodā. [..] tagad tikai kāds vārds baltkrievu valodā pasprūk. Arī vēlāk intervijā viņa vairākkārt uzsver savu piederību krieviem, raksturojot situāciju šodien – *dažreiz ir ļoti grūti, aizvainojoši – nu krievs, nu un kas, ko es kādam sliktu esmu izdarījusi, ka esmu krieviete?* (NMV-4243)*

Līdz šim jēdziens *Latvijas krievi* vairāk lietots, atzīmējot tos krievvalodīgos cilvēkus, kuri bija saistīti ar Latvijas vēsturi vēl pirms Otrā pasaules kara, nodalot tos no tiem, kas Latvijā ieradās pēc Otrā pasaules kara. Manuprāt, šis dalījums ir nepamatots, jo, kā redzams no intervijām, sasaiste ar Latviju ir visiem, un izšķirošais nebūt nav izcelšanās faktors. Daži šo sasaisti ir mantojuši, citi – ieguvuši dzīves laikā. Tādējādi jēdziens attiecas uz visiem Latvijā dzīvojošajiem krievu kopienas pārstāvjiem.

Turpmāk analizēti divpadsmit Latvijas krievu dzīvesstāsti, kaut pētījuma fona ilustrācijai izmantoti vēl citi dzīvesstāsti. Vecākie stāstītāji dzimuši 20. gadsimta 30. gadu otrajā pusē, jaunākie – jau pēc Latvijas neatkarības atgūšanas. Atlasē ņemta vērā stāstītāja un viņa dzimtas sasaiste ar Latviju pirms Otrā

⁸ Krieviski – *Путеп*; krievu sarunvalodā izmantots Sanktpēterburgas apzīmējums.

pasaules kara. Starp aplūkoto dzīvesstāstu autoriem bija gan tādi, kuru dzimtu saknes ietiecas dziļi Latvijas vēsturē, gan tādi, kuri Latvijā ieradās tikai 20. gadsimta otrajā pusē. Daži stāstītāji vai viņu dzimtas locekļi Latvijā nonākuši kara laikā, kad vācieši tos atdzina no armiju grupas "Nord" ieņemtajiem Krievijas ziemeļaustrumu apgabaliem vai 1943. un 1944. gadā no Baltkrievijas. Nodaļā skaidrotas svarīgākās pagātnes refleksijas, to nozīme Latvijas krievu dzīvesstāstos, mēģinot veidot šīs grupas pārstāvju kolektīvās atmiņas metu.

Dzīvesstāsta izklāsts ir atkarīgs no vairākiem faktoriem, kas īsti nav saistīti ar etniskās grupas kolektīvo atmiņu. Jāņem vērā stāstītāja personība, viņa izglītības līmenis, piederība tai vai citai sociālajai vai reliģiskajai grupai. Daži no intervētajiem, ko varētu saukt par kolektīvās atmiņas aģentiem, parasti bija sagatavojuši sava dzīvesstāsta reprezentācijas, pašu biogrāfijas daļas cieši sasaistot ar kolektīvās atmiņas naratīviem. Tāpat vairāk izglītotu cilvēku dzīvesstāstos biežāk jūtama orientācija uz vēstures hronoloģiju, mēģinot savas biogrāfijas epizodes saistīt ar vēsturē fiksētajiem notikumiem, sniedzot arī izvērstus komentārus par konkrētā laika vai notikumu īpatnībām. Savukārt mazāk izglītotu cilvēku atmiņās lielie vēstures naratīvi parādās pastarpināti, vairāk vērojams stāsts par sadzīvi un ikdienas dzīves notikumiem.

Pirmskara laiks

Laiks pirms Otrā pasaules kara ir nozīmīgs gan vecākās, gan vidējās paaudzes stāstītājiem. Pirmajiem tas saistās ar piedzīvoto bērnībā, otrajiem – tās ir atmiņas, ko stāstījuši viņu vecāki un vecvecāki. Pirmskara laiks jeb t.s. *ulmaņlaiki* Latvijas sabiedrībā tikuši uztverti kā "zelta laikmets" – sava laika zaudētā paradīze. Kā atzīmē sociālās atmiņas pētniece Vita Zelče, "stāsti par Latvijas brīvvalsti un K. Ulmani – nozīmīgu tās raksturlielumu – slepeni vai pusslepeni cirkulēja mutvārdos privātajā telpā, tādā veidā radot cilvēkos solidaritātes izjūtu, viņu prātos opozīciju padomju varai un tās mediētajai realitātei, kurā padomju valstij bija piešķirts vispozitīvākās, visprogresīvākās, visattīstītākās, vislaimīgākās utt. statuss. Stāsti par Latvijas brīvvalsti un

K. Ulmani padomju laikā bija vēstījumi par citādāku pozitīvo realitāti, cilvēku dzīvi, kā arī sabiedrības un varas attiecībām, kuru pamatā nav represijas un/vai bailes no tām. Šie stāsti bija latviešu patvērums no padomju faktiskās un mediētās realitātes, sociālais, psiholoģiskais un garīgais atbalsts. Labvēlīgā attieksme pret Latvijas brīvvalsti, K. Ulmani un viņa līdzgaitniekiem padomju okupācijas gados bija latviešu kopējais *noslēpums*, kas stiprināja viņu cilvēcisko piederību" (Zelče, 2007: 7, 10).

Tā jauktajā ģimenē 1930. gadā dzimusī Irēna stāsta:

Nu es varu pateikt vienu lietu vēsturiskā skatījumā: ir bijuši krievu laiki, poļu laiki, zviedru laiki un visādi laiki. Un ir bijuši, tikai divreiz bija – hercoga Jēkaba laiks un Ulmaņa laiks. Tā kā tā ekonomika ir atkarīga no personības. Un mums pagaidām tādas personības nav, un arī valdībā nav. Faktiski tas, es domāju, ka tā, tie ilgie krievu gadi, viņi ļoti, ļoti cilvēkus ir samaitājuši. Tāpēc, ka nav saimnieka. Visi domā, kā taisīt biznesu un, bet, bet saimnieka, īsta saimnieka nav. (NMV-3695)

Šodienas stāstījumos saklausāmā vēlme pēc *saimnieka* var liecināt par daudziem aspektiem, ne tikai par ilgām pēc patriarhālas sabiedrības. Vispirms jau tas ir ideoloģizētais pagātnes un tagadnes skaidrojums, kurš saglabājies no Ulmaņa režīma gadiem. Irēnas stāstījums to apliecina, īpaši piesaucot hercogu Jēkabu, kuru Ulmaņa režīma ideologi mēģināja padarīt par savdabīgu *"protoUlmani"*. "Zelta laikmeta" ideāls ir ne tikai bēgšanas forma, bet arī mierinājums par pašreizējām ciešanām. Nākamajām paaudzēm "zelta laikmets" definē arī sabiedrības attīstības normatīvo raksturu, nosakot, ko ir un ko nav vērts apbrīnot un atdarināt, kas ir un kas nav īpatnējs kopienai. Šie priekšstati definē ideālus, pie kuriem varētu atgriezties (daži nacionālisti vēlas atgriezties pagājušajā zelta laikmetā) vai kurus varētu pārveidot mūdienu garā. "Zelta laikmeta" funkcija ir arī stimulējošo sajūtu reģenerācija (Smith, 1988: 163). Tā raksturīga ne tikai kopienām, bet arī indivīdiem, kas ir noteiktās kopienas kolektīvās atmiņas nesēji. To krievu intervijās, kuru dzimtas saknes ietiecas Latvijas vēsturē vēl 20. gadsimta sākumā vai agrāk, var sadzirdēt līdzīgus vērtējumus.

Latvijas vecticībnieku ģimenē dzimušais Ilarions stāsta: *Starp citu, starp vecticībniekiem bija izplatīta ļoti pozitīva*

attieksme pret Kārli Ulmani. Viņi juta, ka viņš ir saimnieks, jā! Tas imponēja vecticībniekiem. Tāpat vecticībniekiem esot patīkusi Kārļa Ulmaņa attieksme pret valodu: Nezinu, tas ir fakts vai leģenda, bet viņš tikās ar vecticībniekiem kaut kādā Latgales rajonā. Šķiet, runa bija par valodu. Kādā valodā runāt. Un Kārlis Ulmanis teica: "Nevari runāt latviski, runā dzimtajā valodā!" Tas, protams, ļoti imponēja vecticībniekiem (NMV-4300). Pēc kara dzimušajam Mihailam pirmskara atmiņas stāstījusi vecmāmiņa. Mani pārsteidza, pēc vecmāmiņas nostāstiem, ka komunikācija veikalos, bodītēs bija daudzvalodīga. Tas nesakrita ar tām lietām, par kurām tu esi lasījis: daudzvalodība, attieksme pret strādniekiem. Dzimtu saknes ar Latviju saglabājas arī topogrāfiski: Vecmāmiņa vienmēr ielas sauca vecajos vārdos – Marijas, Ģertrūdes, Bruņinieku, Dzirnavu, Elizabetes. Es vēl brīnījos, tās taču savādāk saucās – Kārļa Marksa, Frīdriha Engelsa, Suvorova ielas [...] tas arī mani izbrīnīja, jo lasi – uz plāksnītēm pavisam kas cits rakstīts (NMV-4267).

Krieviem, kuru ģimenes saknes meklējamas Krievijā, var sastapt aprakstus par dzīvi Staļinisma laikā Padomju Savienībā. Pozitīvas atsauksmes par šo laiku dzīvesstāstos praktiski neparādās. Sarunās ar Latvijas krieviem, kas ieradušies Latvijā pēc Otrā pasaules kara, nereti tiek aprakstītas staļiniskās represijas, kas bija skārušas ģimeni. Tā 1936. gadā dzimusi Valentīna stāsta:

Tēvs bija traktorists. Viņš vienkārši nedaudz sastrīdējās ar priekšsēdētāju, bet tas tajā laikā, ziniet, bija ļoti stingri. Viņš laikam viņu pasūtīja kaut kur, bet vēlāk tika arestēts. Par nepaklausību, kā jāsaka. [...] Kad notika tiesa, es to neatceros [...] tad māte atnāca uz tiesu, bet tēvs iznākot, rokas aiz muguras, saka: "10 gadi." Jūs varat iedomāties, manai mātei mazs bērns un 10 gadu notiesātais. Notiesāts bija arī mans onkulis. Par ko notiesāja? Nezinu, nez kāpēc mammai nepajautāju. Bet es zinu, ka viņš atsūtīja fotogrāfijas – viņš bija brīvi nometināts, tā ļoti slikti ģērbies. Tas mūsu ģimenē kā smags akmens bija, kā tādas nepatīkamās atmiņas. (NMV-4213)

Tika notiesāts tēvs arī Krievijā dzimušajam Borisam, un, kā pats izsakās, viņš bija spiests dzīvot ar "tautas nodevēja" dēla Kaina zīmi (NMV-4241) (sīkāk sk. VI nodaļā 136.–138. lpp.).

Tāpat Latvijā dzimušās Nadeždas ģimenē bijuši radnieki, kas Padomju Krievijā tika "atkulakoti" un nosūtīti uz Sibīriju. Runājot par šodienu, Nadežda uzsver, ka ar Staļinu viņai nav nekāda sakara, jo arī viņas ģimene ir cietusi no staļinisma. Dzīvojot jau 20 gadus Latvijā, viņa dzirdot, ka jānožēlo grēki, bet nevarot saprast, kas tie par grēkiem (NMV-4221).

Vēsturiskās vainas uzvelšana kādai etniskai kopienai nenoliedzami ir problēma Latvijas publiskajā telpā, un tā skārusi ne tikai krievu kopienai. Tā vēl joprojām ir dzīvi nacistu propagandas radītie mīti par ebreju atbildību padomju okupācijas režīma atbalstīšanā un represīvo akciju īstenošanā Latvijā 1940.–1941. gadā. Līdzīga vainas uzvelšana notiek arī krievu kopienai. No vienas puses, daļa krievu Latvijā ieradās padomju okupācijas rezultātā, bet, no otras puses, daudzi šeit ieradušies bija ne mazāk cietuši no staļinisma kā latvieši. Valdošajos Latvijas krievu politiķu diskursos nereti atskan aicinājumi aizmirst pagātņi, sākt vēsturi no jaunas lapas. Ar šādiem aicinājumiem vairākkārt klajā nācis Rīgas mērs Nils Ušakovs. Arī Nadežda uzskata, ka jābeidz par vēsturi runāt, vajag vienkārši dzīvot un dzīvot draudzīgi (NMV-4221). Bēgšana no vēstures un pagātnes šodien daudziem krieviem šķiet vienkāršākais risinājums, jo savas sāpes par staļinisma laiku viņi nespēj iekļaut valdošajos naratīvos. Latviešu kolektīvais stāsts ir etnocentrisks, un tajā iespējams ierakstīt arī latviešu komunistu ciešanas Padomju Savienībā 20. gadsimta 30. gadu beigās, savukārt Krievijā valdošie naratīvi staļinisma noziegumus retušē ar stāstiem par uzvaru Otrajā pasaules karā un PSRS diženumu.

Otrais pasaules karš

Otrā pasaules kara notikumi ir tie, kas joprojām šķir atmiņu kopienas Latvijā. Krievijas oficiālā varas politika ir balstīta uz Otrā pasaules kara uzvaras simbolisko cildinājumu, tādējādi no Krievijas vēsturiskās apziņas iznīdējot priekšstatus par padomju režīma agresīvo dabu, represijām, valsts atbildību kara izraisīšanā, sadarbību ar nacistisko Vāciju, kā arī kara sekām, kas pusi Eiropas uz pusgadsimtu ievilkā padomju totalitārisma eksperimentā (Zelče, 2014b: 211–212; Zelče, 2011: 41–43). Neskatoties

uz to, PSRS uzvara pār nacistisko Vāciju kļuvusi par nozīmīgu Krievijas vēstures politikas sastāvdaļu, bet Uzvaras dienu Latvijas krievvalodīgo kopiena pieņēmusi par lielākajiem svētkiem, identitātes demonstrāciju publiskajā telpā, kam jāsimbolizē šīs kopienas iekšējā solidaritāte un vienotība ar Krieviju (Zelče, 2014a: 203). Arī britu pētnieks Amons Českins (*Ammon Cheskin*) uzsver, ka izpratne, ka fašisms ir sliktāks nekā komunisms, kļuvusi par svarīgu mezglpunktu krievvalodīgajiem Latvijā, jo ļauj distancēties no Latvijas "atbrīvošanas" mīta 1944./45. gadā. Saistot sevi ar ģimenes atmiņām, kā arī Krievijas vēstures politikas diskursiem, atmiņas iegūst kontraprezentisma funkciju, kas ir tiešā pretrunā latviešu vēstures mītam (Cheskin, 2016: 109–114; Assmann, J., 2013: 78–82).

Tomēr intervijās nav plaši atrodamas Krievijas masu medijos tiražētās Otrā pasaules kara interpretācijas. Liela vērība tiek pievērsta pašu vai ģimenes locekļu ciešanām kara laikā. Dažas no atmiņām stāsta arī par *labajiem vāciešiem*, kas līdz šim vairāk raksturīgas bija Latvijas iedzīvotājiem (Saleniece, 2004) un kas īsti nav samērojamas ar savulaik Padomju Savienībā un šodien Krievijā veidoto fašistiskā *nezvēra* tēlu. Tas liecina par individuālās atmiņas noturīgumu pret ideologizētajām kara atmiņām un spēju to saglabāt arī vairākās paaudzēs.

Valentīna par kara laiku stāsta: *vienīgais, kas man sagādāja bailes, ir pretstāvēšana. Partizāni un vācieši. Naktī, kā likums, ieradās partizāni. Sākumā viņi marodierēja, mums nebija ko ēst. Un pat māte mani mācīja, lai es idētu. Bet viņi tur sāli, sērkociņus meklēja. Bet dienā jau nāca vācieši [...] meklēja partizānus. Šī opozīcija esot turpinājusies tik ilgi, kamēr ģimenei nācies meklēt patvērumu mežā, citādi viņu mājas tiktu nodedzinātas.*

Vācieši meklēja partizānus, bet uzbruka mums – mierīgajiem iedzīvotājiem. Tur, kur es dzīvoju, vācieši nevienu nenogalināja, tieši otrādi, partizāni, kad kādu nodevēju noķēra, pakāra. Tas bija šausmīgi. Bet citās vietās, runā, bija šausmīgas slepkavības. Tur vācieši visus nogalināja.

Stāstītāja atceras, ka vācieši aicinājuši viņus pamest mežu un atgriezties mājās, pretējā gadījumā draudot tos nogalināt kā partizānus. Tā viņi atgriezušies mājās, bet māja bijusi

nodedzināta, nācies dzīvot šķūnī. Vēlāk vācieši viņus dzinusi kaut kur caur mežu, bet Valentīnai izdevies izmukt. Pēcāk viņa tikusi pārsūtīta uz aizmuguri, kur kara beigās nosūtīta uz bērnunamu Latvijā.

Ziniet, es tā baidījos no kara un tās šaušanas, ka man galvenais bija klusums. Kad vēlāk skolā vāca parakstus pret karu, tad man bija tik... tik slikti. Dievs, es domāju, vai atkal būs karš! Tas bija briesmīgi. (NMV-4213)

Pēckara laikā dzimusī Nadežda, stāstot par vīramātes dzimtu, atsauc atmiņā, kā vācieši esot palīdzējuši dziedināt vīramātes smagi apdegušo māsu. Tomēr traumatiska esot bijusi ģimenes ierašanās Latvijā, kur viņi nozīmēti par kalpiem Salaspils apkārtnē. Saimnieks pats frontē, bet viņa sieva bijusi pret kalpiem nežēlīga – daudz nācies strādāt, maz devuši ēst. Tālab Nadeždas vīra vecāmāte uzšuvusi katram pa maisam, un viņi stāigājuši apkārt ubagodami. Pēc tam saimniece esot sākusi viņus labāk barot. Kad atgriezusies padomju vara, tad esot sākusies vāciešu atbalstītāju sodīšana un sūtīšana lopu vagonos uz Sibīriju. Pēc kara esot mēģinājuši atgriezties dzimtajā vietā – bet tur viss bijis nodedzināts un izzagts, kā rezultātā atgriezušies Latvijā (NMV-4221).

Baltkrievijā Vitebskas apgabalā dzimušās Jekaterinas atmiņās par karu arī valda šausmas – kara sākumā kritušais tēvs un vectēvs, vāciešu nodedzinātais dzimtais ciems un sadegušais brālis, dzīve koncentrācijas nometnē, klīšana pēc atbrīvošanas. Kara šausmas atainojas arī citu Latvijas krievu dzīvesstāstos, tā 1931. gadā dzimušais Boriss atceras bombardēšanas, dzīvi nacistu koncentrācijas nometnē, atzīst, ka, viņaprāt, *bērni ir paši nevainīgākie kara upuri* (NMV-4241). Arī Latvijā dzimušais Mihails atzīmē: *Protams, galvenais leitmotīvs bija – ka tikai nebūtu kara. Māte un vecmāmiņa pārdzīvoja evakuāciju, vectētiņš nomira no tīfa pie Taškentas un, protams, visi pārdzīvojumi... tēvocis bija Salaspilī. Kara atmiņu bija daudz, visi bija izgājuši to, un bija kara trauma* (NMV-4267).

Vienlaikus krievu dzīvesstāstos var saskatīt arī padomju politiskās atmiņas pēdas. Tā Inna no Baltkrievijas stāsta, ka viņas māti – sarkanarmieša sievu nacistu represijas neesot skārušas. Visi

baigie notikumi esot pagājuši garām. *Tāpēc ka Hatiņu⁹ sadedzināja Baltkrievijā, ļoti daudz ciemus nodedzināja. Cilvēkus ieslēdza šķūņos... Es to visu atceros no skolas sola. Tā ir vēsture...* (NMV-3361). Citos dzīvesstāstos parādās arī detaļas, kas drīzāk nākušas no padomju filmām par karu nekā no pieredzētā, tomēr galvenais reprezentācijās par karu ir ciešanu, nevis varonības motīvs. Tas, manuprāt, iezīmē būtisku atšķirību starp indivīdu atmiņām par kara laiku un šodienas Krievijas vēstures politisko virzienu.

Pēckara laiks

Pēckara laiks stāstītāju atmiņās ir atšķirīgi vērtēts. Krievi, kas pirms kara dzīvoja Latvijā, izjuta tādas pašas pārestības no padomju varas kā latvieši. Bads, nabadzība, varas pāridarījumi ir to tēmu loks, kas caurvij pēckara atmiņas. Viena no tādām traumām ir kolhozu dibināšana. Ilarions stāsta, kā padomju režīms savu negatīvo attieksmi pret saimniekiem pārnesa uz zirgiem (sīkāk sk. II nodaļā 38.–40. lpp.). Dažiem Latvijā dzimušajiem pēckara laiks saistās ar trūkumu un vecāku nespēju pabarot savu bērnu, kā rezultātā tie nodoti bērnunamā (NMV-4222).

Viegla dzīve nav bijusi arī pēckara Padomju Krievijā dzimušajiem. Dzīve pusbadā, kad jāpārtiek tikai no kartupeļiem un ūdens, mājas apkurina ar kūtsmēsliem, veļu mazgā ar pelniem, niecīgās algas kolhozos – tās ir tikai dažas epizodes no dzīvestāstiem. Dažiem stāstītājiem šis laiks ir traģisks, jo pēc kara viņi ir palikuši bāreņi un bijuši spiesti dzīvot kā bezpajumtnieki (NMV-4243).

Arī vēlākā laikā dzīves apraksti neliecina par stāvokļa uzlabojumiem. Latvijā dzimušais Mihails stāsta:

Dzīve, nevarētu teikt, ka bija viegla. Nācās daudz strādāt. Es sāku strādāt jau pēc septītās klases [...] Dzīve nebija ne laba, ne arī slikta. Māte daudz strādāja smagā darbā. Viņai bija nakts maiņas. [...] Es uzaugu ļoti vienkāršā ģimenē. (NMV-4267)

⁹ Ciems Baltkrievijā, kuru 1943. gada martā nodedzināja vācu soda vienība un no krievu un ukraiņu karagūstekņiem sakomplektētais policijas bataljons. Visi 149 ciema iedzīvotāji tika sadedzināti vai nošauti. Padomju laikā Hatiņa kļuva par vietu, kas simbolizēja nacistu okupācijas varas nežēlību pret civiliedzīvotājiem.

Citādi stāsti parādās, tikai reflektējot par t.s. *Brežņeva laiku*,¹⁰ kas daudziem nozīmēja ne vien materiālā stāvokļa uzlabošanu, bet arī stagnāciju. Šis motīvs sastopams kā Latvijā dzimušo, tā iebraukušo dzīvesstāstos. Līdzīgas paralēles vērojamas arī latviešu dzīvesstāstos. Izdzīvošanas stratēģijas ir dažādas, un tās galvenokārt balstās individuālajā pieredzē, kur vēsturisko kontekstu bieži aizsedz sadzīves problēmas.

No Krievijas iebraukušo dzīvesstāstos svarīgs ir moments, kad viņi ierodas Latvijā. Šie stāsti nereti korelē ar latviešu kolektīvajā atmiņā dominējošajiem priekšstatiem par iebraucēju motīviem un mērķiem, kuros tie parādās kā labākas dzīves meklētāji vai padomju rusifikācijas un migrācijas politikas īstenotāji. Daži nokļuva Latvijā piespiedu kārtā. Tā Jekaterina stāsta:

Kad mūs savāca no bērnuma, mēs braucām uz Dvinsku – šeit tā ir Daugavpils. Mēs atbraucām naktī uz Dvinsku, dzirdam – runā ne krievu valodā. Audzinātāja-pavadonis gulēja. Mēs ar meitenēm savācām savas mantas un izlēcām no vilciena, lai skrietu prom. Mūs ved atpakaļ pie vāciešiem. Ilgi mēs, protams, nekļaiņojām. Nākamajā stacijā audzinātāja pamodās, mūsu nav, sazinājās un mūs ātri noķēra. Iesēdināja atpakaļ vilcienā. Un otro reizi, kad mūs jau atveda uz Rīgu, kur atkal visi uzraksti galvenokārt nav krieviski, arodskolā arī nerunā krieviski, un mūs atveda atpakaļ pie vāciešiem. Un atkal – uzzinājām, cik maksā biļete līdz bērnumam, pārdevām mantas – mums bija skaista forma no bērnuma, nopirkām biļetes un aizbraucām atpakaļ uz bērnumu.

Tikai pēc sarunas ar iepriekšējā bērnuma audzinātāju noskaidrojās: *"Šeit bija jūsu vienas mājas un viena dzimtene, bet tagad jūsu mājas un dzimtene ir tur." Viņa mums visu paskaidroja, un tā, lūk, es kopš piecdesmitā gada dzīvoju savā otrā dzimtenē* (NMV-4243).

Stāsti ir dažādi, un dažāds ir stāstītāju ceļš līdz Latvijai. Viēni te nokļuva pēc Otrā pasaules kara, jo mājas bija izpostītas, citi ar norīkojumiem, vēl citi laulību rezultātā. Anatolijs atceras,

¹⁰ Leonīds Brežņevs bija komunistiskās partijas ģenerālsēkretārs no 1964. līdz 1982. gadam. Latvijas krievu atmiņās ar to visbiežāk tiek saprasti 20. gadsimta 60.–80. gadi, līdz Mihaila Gorbačova īstenotās valsts pārbūves projektam un PSRS sabrukumam.

ka viņa ģimene te ieradusies kā maišelnieki: *Atceros... Rugāju kalns, mēs tur gājām un lūdzāmies. Mums teica: "Ko jums, Staļins nedod, lūdziet Staļinam!" Tie bija latvieši, kas to teica (NMV-4244).*

Savukārt Ludmila Latvijā nonāca 1984. gadā precību rezultātā. Viņas vīrs bija no Ukrainas un pēc dienesta armijā iestājies Rīgas Politehniskajā institūtā. Līdz tam Ludmila Latvijā bijusi tikai ekskursijās un iespaidi esot bijuši labi – Krivojrogā, kur viņa dzīvoja, nebija arhitektūras pieminekļu, tāpat lielu iespaidu atstājusi galvaspilsēta. Bet uz Rīgu pārcelties Ludmila nav gribējusi, jo vairāk tāpēc, ka pēc atbraukšanas bijis lietus, pastāvīgi mitrs. *Man pajautāja, kā es bez lietussarga, šeit lietussargs vajadzīgs tāpat kā kabatas lakatiņš. Man uzreiz nopirka to lietussargu, tā viņu somā ieliku un vairāk nelietoju. Ar latviešiem pirmajos gados neesot satikusies, tomēr novērtējusi to kultūras līmeni. Ciešākas saiknes ar latviešiem sākušās, kad viņa mainījusi dzīvokli un kaimiņiene bijusi latviete. Ludmila rezumē: *Attieksme pret latviešiem ir brīnišķīga! Es uzskatu, ka starp latviešiem ir gan labie, gan sliktie, tāpat kā starp krieviem vai ukraiņiem (NMV-2175).**

Nesaprašanās kopienā starpā daudzos dzīvesstāstos tiek nivelēta uz to, ka starp latviešiem un krieviem neesot bijušas atklātas sarunas, un sapratne par to, kas Latvijā noticis pirms 1940. gada, nevarēja veidoties. Anna (dz. 1965 Rīgā, NMV-4242), kuras dzīve Latvijā sākās 20. gadsimta 60. gados, atceras:

Interese varbūt bija, bet par to tik ļoti nebija pieņemts runāt, un arī paši latvieši... neizrādīja... nerunāja par to ar tiem, kurus vēlāk nosauks par cittautiešiem. Mēs īpaši neaizdomājāmies par to, kas un kā, mēs vienkārši redzējām, ka ir skaisti, tīri, garšīgi.

PSRS sabrukums Latvijas krieviem nozīmē gan gaidīto pārmaiņu laiku, gan nereti arī krievu medijos tīrāžēto naratīvu par nodevību, ko Latvijas krievu kopiena piedzīvoja pēc 1991. gada. Pilsonības, valodas jautājumi ir tie, kas satrauc vairākumu Latvijas krievu. Analizēto interviju vidū bija maz tādu, kurās varētu saskatīt t.s. nostalgiju. PSRS sabrukumu Latvijas krievi vairāk vērtē caur pašu pieredzes vai ģimenes prizmu.

Krievijā dzimusī Anna uz jautājumu, kā viņa uztvēra Latvijas neatkarības atgūšanu, atbild: *Normāli.[..] Tāpēc ka deviņdesmit pirmajā to daudzi uztvēra kā normu. Bija ļoti daudz ierobežojumu un aizliegumu. Arī man. Tagad var visu rakstīt, runāt, spriest – paldies Dievam! Nu neatkarība, nu izjuka Padomju Savienība, tā tad nebūs to slepeno dienestu, – šķiet, tas bija visu vienkāršo iedzīvotāju prātos.* Runājot par ekonomiskajām grūtībām, Anna norāda, ka tādas pašas bijušas arī Krievijā (NMV-4258).

Savukārt citiem tā bija draugu un ierastās vides zaudēšana. Vladislavs atceras, ka viņa klasesbiedriem, kuru vecāki bija militārpersonas, *tā bija traģēdija.*

Sanāca tā – kamēr mācījāmies, mēs nedomājām. Bērnībā, jaunībā tu nelūkojies uz priekšu. Likās, ka tā ar būs vienmēr, nu, vismaz ilgstoši. Bet pēc tam izrādījās, ka šie procesi, kuri bija sākušies, manus draugus izklīdināja uz visām pusēm. Mūsu loks sāka irt, jo cilvēki aizbrauca. Brauca veselām ģimenēm. Divus pirmos gadus pēc neatkarības pasludināšanas viņi vēl dzīvoja šeit. Pakāpeniski kļuva skaidrs, ka viņi no šejienes aizbrauks. Kļuva skaidrs, ka mūsu klase, mūsu sakari izirst visa tā dēļ, kas šeit sākās. (NMV-4383)

Stāstītājus tāpat satrauc jautājumi par krievu valodas, pilsonības iegūšanas un privatizācijas peripetijām. Tas, protams, ir īpašs stāsts, tomēr, uzklauset atmiņas, rodas iespaids, ka kontraprezentiskais vēstures izklāsts sākas tieši ar 1991. gadu – ar laiku, kad, pēc dažu stāstītāju domām, piedzīvojuši latviešu “nodevību” pret krieviem, kuri arī balsojuši par Latvijas neatkarību. Tā Latvijā dzimušais Mihails atzīmē, ka bērnībā nesot aizdomājies par latviešu valodas statusu. Viņaprāt, tas nav bijis šovinizisms, bet vienkārša neizpratne un nedomāšana par šo lietu.

Šodien es to visu saprotu, šodien es saprotu latviešus, mēs esam samainījušies vietām. Kur problēma – tu to darīji neapzināti, tas tevi neattaisno, tu nesapрати. Neapzinājies to sāpi, to kultūras pieredzi un visu pārējo. Bet tagad [..] jūs, latvieši, visu to zināt, saprotat, jūs to jutāt, bet tagad darāt to apzināti. (NMV-4267)

Nobeigumam

Uzklausītās Latvijas krievu atmiņas paplašina skatījumu uz šīs sociālās un etniskās grupas pagātnes refleksijām un spēj sniegt izpratni par šo atmiņu atšķirību, kā arī par kopīgo ar citu Latvijas etnisko grupu, to skaitā latviešu pagātnes atcerēšanos. Atmiņas, kuras nereti ir izstāstītas pirmo reizi pētniekiem, atklāj gan šīs grupas pagātnei, gan arī vērtējumus par tagadni. Atmiņu selektivitāte, neprecizitāte, subjektivitāte neļauj restaurēt pagātnes procesus, tomēr lieti noder mnemovēstures izpratnei.

Latvijas krievu kopienas pārstāvju dzīvesstāsti ir dažādi, tos atšķir gan vēsturiskā pieredze, gan daudzi citi faktori. Latvijas krievu nespējai sevi piesaistīt latviešu kolektīvajai atmiņai ir virkne iemeslu. Mēs aplūkojam daļu no tiem. Individuālajiem dzīvesstāstiem savukārt ir tendence nonākt pretrunā ar kolektīvo atmiņu. Kā latviešu, tā krievu kopienai ir raksturīga Otrā pasaules kara traumatiskā pieredze. Kā šīs traumas padarīt saprotamas abu kopienu pārstāvjiem, tas ir atklāts jautājums. Individuālā atmiņa ir "skatpunkts" kolektīvajā atmiņā, un šis skatpunkts mainās atkarībā no vietas, kuru mēs tajā ieņemam (Halbwachs, 1991: 32–33). Tomēr šodien situācija ir daudz komplikētāka par to, kas pastāvēja līdz Otrajam pasaules karam, tādēļ arī "skatpunkti" ir mainīgāki un var būt dažādi pat vienas individuālās atmiņas ietvaros.

Zīmīgi, ka vairumā krievu dzīvesstāstu nav akcentēts kopienas izcelšanās atmiņas mods. Iespējams, tas ir tāpēc, ka diasporas atmiņa veidojusies atrauti no vēsturiskās dzimtenes, kā arī tāpēc, ka tā saistās ar krasi negatīvo un traumatisko pieredzi Otrā pasaules kara vai pēckara gados. Tāpat raksturīgi, ka krievu dzīvesstāstos lielākoties nav atsaukšanās uz "zelta laikmetu". Latvijas krievu intelektuāļi un mediji nav centušies konstruēt/sniegt kopienai šos orientierus, savukārt Latvijas politiskā atmiņa krievu izcelšanos saistījusi ar maksimāli vienkāršotu *okupantu, migrantu* naratīvu. Tā kompensē Krievijā radītais kontraprezentiskais mīts, kura kodols ir Latvijas "atbrīvošana no fašisma" un nostalgija pēc Padomju Savienības, kad visiem esot bijis darbs un visi bijuši vienlīdzīgi. Ja krievu kopiena

neradīs jaunu, jēgpilnu nākotnes semantisko lauku, tad, iespējams, viņu kā atmiņas kopienas naratīvi kļūs aizvien vairāk pretēji Latvijas un latviešu atmiņai.

Vecākās paaudzes atmiņas satur traumatisko pieredzi par padomju režīmu, karu un pēckara gadiem, savukārt jaunākajā paaudzē to kļūst mazāk. Tādēļ nozīmīgs jautājums ir atmiņas pārmantojamība. Tā Jekaterina ar žēlumu atzīst:

Es gan dēlam, gan meitai esmu stāstījusi. Kino dažreiz rāda, un, kad rāda bezpajumtniekus, es saku – lūk, tāda es biju! Bet viņi kaut kā tā... es pat nezinu, kāda viņiem attieksme ir pret to. Bet dažkārt vēl saka: vecmāmiņ, mamm, kad tas bija? Bet jūs izaugsiet, un jums nebūs ko pastāstīt saviem bērniem. (NMV-4243)

Kā pārnest traumatiskās pieredzes atmiņas uz jauniešu kopienas, kas aizvien mazāk atceras Otro pasaules karu un kurai ir grūti piedāvāt naratīvu par okupāciju, ja jaunieša identitātē etniskā izcelsme ir saistīta ar Krievijā dominējošajiem stāstiem par “diženo impēriju” (Hanovs, 2016: 47)? Tā ir nozīmīga problēma, ko netieši atzīmē arī vairāki stāstītāji, ka jauno paaudzi ģimenes pieredze interesē aizvien mazāk. Virknē dzīvesstāstu tiek minēta t.s. ekrāna kultūras dominante jaunākās paaudzes pagātnes izpratnē, kas nivelē ģimenisko pieredzi, aizstājot to ar masu kultūras produkciju, kas nāk no Krievijas televīzijas un citiem avotiem (NMV-4221, NMV-4383).

Zīmīgi ir jaunākās paaudzes pārstāvju konstatējumi, ka viņi nevēlas tikt asimilēti, bet vēlas saglabāt savu valodu un kultūru, nevis asimilēties vai zaudēt šo apziņu. Aleksandrs, kas dzimis jau pēc neatkarības atgūšanas, atzīst: *Esmu lojāls pret savu valsti, es šeit esmu dzimis. Te nav, par ko runāt. Krievijā esmu bijis trīs reizes.* Tajā pašā laikā viņš atzīmē, ka *nespēj Krieviju “aplīt ar dubļiem”* (NMV-4383).

Jauniešu attieksmi veido skola un ģimene, kas visumā iekļaujas nacionālā vēstures naratīvā, tomēr ir vērojamas tendences salīdzināt tagadni ar padomju laiku, ko neapstiprina objektīvie dati, bet kas saistīti ar nostalgisku iztēli par pagātni (Saleniece, 2015: 42–43). Gan krievu, gan latviešu etniskajām kopienām ir kopīgi vairāki elementi – Otrā pasaules kara ciešanas, dzīve padomju totalitārisma un arī Latvijas neatkarības

atgūšana. Lielākā problēma šodienas Latvijā ir tā, ka netiek likta vienādības zīme ar citu grupu ciešanām un "vēsturisko taisnību", bet kolektīvā atmiņa tiek šķelta un pretnostatīta, netiek piedāvāts tāds naratīvs, kas šo atmiņu varētu iekļaut. Tas lielā mērā izskaidro arī Krievijas tautiešu politikas panākums Latvijā.

Cilvēku atmiņas, biogrāfiskie vēstījumi nereti tiek vērtēti caur nacionālās identitātes prizmu. Mēs apriori pieņemam, ka latviešiem ir vieni pagātnes vēstījumi un viena kolektīvā atmiņa, kas atšķiras no Latvijas krievu, ebreju, romu un citu etnisko grupu atmiņām un identitātēm. Sekojot šim priekšstatam, mēs iekrītam nacionālistu kategoriju lamatās, izmantojot tās analīzei (Zahra, 2010: 105), nespējam saskatīt, ka, iespējams, starp individuālajiem dzīvesstāstiem un identitātēm ir vairāk kopējā, nevis atšķirīgā. Nacionālās indifferences pētījumi var piedāvāt plašāku skatījumu uz aizspriedumainām attiecībām starp individuālo subjektivitāti un kolektīvo piederību. Te lieti var noderēt sīkāku atmiņu kopienu (etnisko, reģionālo, reliģisko, vēsturisko, subkulturālo u.c.) vienību un paaudžu atmiņas pētniecība un salīdzināšana. Tāpat Latvijā būtu nepieciešami pētījumi par ģimeņu (gan krievu, gan latviešu un citu etnisko grupu) atmiņu dialektiku un to sasaisti ar atcerēšanās praksēm, kas spētu sniegt izvērstāku skatījumu ne tikai par priekšstatiem, ko sniedz skola, masu mediji, bet arī ģimene, kas ir cilvēka identitātes kodola pamats (Weltzer, Moller, Tshchuggnall, 2002).

Atmiņu dažādību ir grūti ietilpināt etnocentriskajos Latvijas politiskās atmiņas rāmjos. Lielāku izpratnes devu sniegtu, ja dažādās atmiņas analizētu Latvijas sabiedrības "atmiņu kopienas" koncepta prizmā, kas ļauj detalizētāk aplūkot sociālās atmiņas līmeņus un veidus. Šīs kopienas vieno atmiņa, kura pieņem dažādas formas, izvēloties tos pagātnes elementus, kas atbilst viņu interesēm šodien. Šīs dialektikas rezultātā kopienas vai nu paplašinās, vai sašaurinās, kļūst aktīvas vai pasīvas (Irwin-Zarecka, 1994: 47–64; Ohana, 2002: 146).

Veiktais pētījums rosina turpināt detalizētu atmiņu kopienas analīzi, kas skaidrotu, vai pastāv tikai viena Latvijas krievu atmiņu kopiena, vai tā drīzāk būtu jāuzlūko kā dažādu mediju telpu vispārīguma produkts. Mutvārdu vēstures un individuālo

biogrāfiju pētījums var sniegt priekšstatu arī par kopienas atmiņas dialektiku, tai skaitā par atsevišķas kopienas atmiņas mijiedarbi ar citām atmiņu kopienām, Latvijas politisko atmiņu un kultūras atmiņu.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-2175, NMV-3361, NMV-3695, NMV-4061, NMV-4213, NMV-4221, NMV-4222, NMV-4241, NMV-4242, NMV-4243, NMV-4244, NMV-4258, NMV-4267, NMV-4300, NMV-4383, NMV-4386, NMV-4395.

IV

SASKATĪT SEVI: PAŠREFLEKSIJA UN IDENTITĀTES KONSTRUĒŠANA KRIEVU DZĪVESSTĀSTOS

Nadežda Pazuhina

Mutvārdu dzīvesstāstu žanram piemīt paradoksāla iezīme: tas paredz stāstītāja spēju paskatīties uz savu dzīvi no laika distances (neatkarīgi no tās garuma), bet reizē pēc iespējas precīzi ietvert vārdos savu pieredzi, atsaucot atmiņā konkrētas situācijas, rīcību un pārdzīvojumus. "Gremdēšanās atmiņās" lielā mērā ir atgriešanās pie tēliem, emocionāliem stāvokļiem, kuri saglabājas atmiņā kā dzīves spilgtākie brīži un kuriem intuitīvi pievērš lielāku uzmanību nekā citiem, uzlūkojot tos jau no tagadnes perspektīvas. Bet pati nepieciešamība atrast atbilstošus vārdus pieprasa savaldīt emocijas, disciplinēt intuīciju, izvēloties tikai to, kas ir stāstāms klausītājam un kas var tikt formulēts saprotamā valodā. Šī iekšējā spriedze, kuru stāstītāji bieži vien neracionalizē, tomēr izjūt kā zināmu uztraukumu, nedrošību, neziņu par to, kas no viņiem tiek gaidīts, padara dzīvesstāstus par daļēji neapzināto diskursīvo prakšu spoguļi un vienlaikus par pašrefleksijas, pašidentitātes reprezentācijas modeļiem, kuri atspoguļo "neformālās" autobiogrāfijas konstruēšanas procesu.¹¹

Ņemot vērā šo īpatnību, dzīvesstāstus var analizēt vismaz divās dimensijās: 1) psiholoģiski antropoloģiskajā – izsekojot stāstītāja runas loģikai, pietuvināties viņa autobiogrāfiskajam skatpunktam un iezīmēt šo sevis redzējuma pieredzi; 2) kultūrsociālajā – pievēršot uzmanību tām kultūras taktikām, kuras veido dzīvesstāsta tekstūru kā "fona prakses". Nenoliedzami, gan dzīvesstāstu fiksācijas process, kurā būtiska loma ir ne tikai stāstītājam, bet arī intervētājam kā stāsta līdzveidotājam, gan dzīvesstāstu analīze prasa no pētnieka apzināties arī savu

¹¹ Detalizētāk pārdomas par dzīvesstāstiem metodoloģiskajā aspektā sk.: Bela-Krūmiņa, 2002; Holstein, Gubrium, 2000.

iekļaušanos diskursīvajās praksēs, kā arī pēc iespējas uzmanīgu attieksmi pret tām kultūras praksēm, kas ikdienā šķiet pašsaprotamas (Denzin, 2001: 23–26). Dzīvesstāsti kā daudzpusīgs avots sniedz ne tikai unikālu iespēju iedziļināties konkrēta cilvēka pieredzē, bet arī risku neapzināti deformēt šo subjektivitāti, izvēloties pētniecisko optiku. Piedāvātās dzīvesstāstu analīzes mērķis ir parādīt, kā dzīvesstāstos atspoguļojas refleksija par identitāti (gan individuālo, gan kolektīvo), ņemot vērā daļēji neartikulēto kultūras prakšu fonu, kas ietekmē stāstītāju priekšstatus, vērtību orientierus un attieksmes.

Šajā nodaļā mēģināsim sadzirdēt tos stāstus, kurus dažādu paaudžu cilvēki stāstīja krievu valodā, atsaucoties mutvārdu vēstures pētnieku grupas aicinājumam dalīties atmiņās par savu dzīvi un, proti, par dzīvi Latvijā. Raksturojot dzīvesstāstus kā empīriskā materiāla klāstu, uzmanība jāpievērš šādām iezīmēm: 1) analizētās intervijas tika pierakstītas pēdējo četrus gadus laikā (2013–2016), to sākotnējais nolūks bija interese par krievu minoritātes pārstāvju iedzīvošanos Latvijā, līdz ar to dzīvesstāstu intervijās apzināti izmantoti uz pašrefleksiju orientēti jautājumi; 2) intervējamie runāja krievu valodā, kuru viņi uzskatīja par dzimto un galveno saskarsmes valodu,¹² taču ne visiem intervētājiem krievu valoda bija dzimtā, netieši tas ietekmēja stāstītāju vēlēšanos savā runā pieturēties pie vispārpieņemtajām valodas normām un izvairīties no specifiskās leksikas, piemēram, no folklorismiem un žargonismiem, vai piemeklēt tiem sinonīmus, skaidrot izplatītās runas klišejas un stereotipiskos spriedumus; 3) par stāstītāju saikni ar Latviju tika uzskatīta viņu dzīve šajā teritorijā mūsdienās, nevis Latvijā nodzīvotais laika periods; 4) lai gan dzimtes kritērijs nebija izšķirošais dzīvesstāstu pierakstīšanas un atlasē gaitā, tomēr lielākoties dzīvesstāstu intervijām atsaucās dažādu vecuma grupu sievietes, tāpēc analizējamajā dzīvesstāstu klāstā nepārprotami saskatāma sieviešu

¹² Lai gan faktiski bija arī izņēmumi, piemēram, Jekaterina (dz. 1934, NMV-4243) netieši norādīja, ka bērnībā viņa ir runājusi baltkrievu valodā un vēlāk viņai vajadzēja sevi kontrolēt, lai runātu pareizā krievu valodā; Maijas (dz. 1938, NMV-4287) māte bija latviete un ar savu māti sarunājās latviski, toties ar meitu bērnībā – krieviski, latviešu valodu stāstītāja apguva apmēram 8 gadu vecumā un brīvi to izmantoja arī mājās.

kultūrantropoloģiskā pieredze un uz tās balstīta pašrefleksija; 5) stāstītāju etniskā izcelsme ne vienmēr ir skaidri definējama, tāpēc etniskā piederība šim pētījumam atlasītajos dzīvesstāstos tiek traktēta kā piederība kultūras telpai, kuru nosaka krievu valoda ne tikai kā komunikācijas instruments, bet arī kā nozīmīgu kultūras tekstu kods.¹³

Dzīvesstāsti kā pētījumu avots: specifika un interpretācijas iespējas

Dzīvesstāstus jeb biogrāfiskās intervijas kā vienu no mutvārdu vēstures (*oral history*) pētījumu metodēm kopš 20. gadsimta 70. gadiem plaši izmanto dažādu sociālo un humanitāro disciplīnu ietvaros: gan sociālās vēstures (Niethammer, 1980; Niethammer, Plato, Wierling, 1991), gan kultūras antropoloģijas (Langness, Frank, 1981), gan socioloģiskajos pētījumos (Holstein, Gubrium, 1995; Holstein, Gubrium, 1998) intervēšanas metodi lieto, lai notvertu aculiecinieka, laikabiedra skatījumu uz notikumiem, viņa tiešo reakciju un izjūtas, kas skar gan piedzīvoto pagātnei, gan viņa pārdomas un pārdzīvojumus tagadnē, intervēšanas laikā. Paveikto pētījumu pieredze atklājusi šīs metodes specifiku, kas jāņem vērā, pievēršoties konkrēto dzīvesstāstu analīzei.

Pats dzīvesstāsts top ciešā stāstītāja un intervētāja (pētnieka) sadarbībā, kas paredz zināmu savstarpējo solidarizēšanos (iejūtību, atbalstu, bet arī – sarunas virzīšanu, papildu jautājumus, kas atspoguļo intervētāja pieredzi un redzējumu). Vācu vēsturnieks Lucs Nīthammers (*Lutz Niethammer*) brīdina, ka pētniekam biogrāfisko interviju metode var nozīmēt arī pašizpratnes krīzi, jo šī metode pieprasa no pētnieka apzinātu pašrefleksiju par to, kā viņš spēj apvienot kritisko analīzi ar iejūtīgu dzīvesstāsta līdzautorību (Нитхаммер, 2012: 13). Pētnieka

¹³ Tomēr šo telpu nebūtu korekti apzīmēt tikai kā krievu kultūras telpu, jo intervējamo pieredze veidojās laikā, kad nozīmīgie kultūras teksti bija saistīti ar ideoloģiski noslogoto “padomju” kultūras konstruēšanu, tāpēc krievu valodas izmantošana ne vienmēr nozīmē dziļu saikni ar krievu klasisko literatūru, mākslu vai pareizticības tradīciju (arī vecticības formā).

iekšējās pretrunas izraisa tas, ka pētniecisko jautājumu loku daudz aktīvāk nekā, piemēram, rakstveida dokumenti ietekmē dzīvesstāsti kā avoti, jo tie bieži vien izjauc iepriekš izvirzītos pētījuma uzdevumus, liek mainīt iecerēto pētījuma stratēģiju, pievērsties citiem avotu veidiem.

Grūtības sagādā arī atminēšanās mehānisms: pētnieks nevar paredzēt, ko intervējamais spēs atcerēties konkrētās sarunas laikā, nav iespējams pārvaldīt atminēšanās procesu – paātrināt to vai likt tam virzīties tikai noteiktā gultnē, ir sarežģīti (arī ētiski problemātiski) apzināti izraisīt asociācijas, kuras spēj likt atcerēties to, kas tika noklusēts vai šķietami izkritis no atmiņas. Nīthammers raksturo intervēšanas praksi mutvārdu vēsturē, salīdzinot biogrāfisko interviju metodi ar citām uz atmiņām vērstajām tehnikām – psihoanalītisko terapiju, pratināšanu un intervēšanu socioloģijā. Viņš īpaši uzsver, ka biogrāfiskajā intervijā ir svarīgi ļaut stāstītājam ietērt savas atmiņas tādā formā, kādu viņš pats izvēlas, tā veidojas ne tikai fiksācijai svarīga kultūras (pieredzes) reprezentācija, bet arī pati stāstījuma izcēlumu un noklusējumu struktūra. Šīs struktūras ietvaros ar papildu jautājumiem ir iespējams tuvināties atmiņām, kuras sarunas sākumā netika artikulētas. Pēc Nīthammera domām, mutvārdu intervijās svarīgākais ir nevis fakti, bet pati intervējamā subjektivitāte, kura atspoguļo to, kā savienojas un tiek pārstrādātas savstarpēji nesaistītas pieredzes, attieksmes; tieši šai "vidējā" cilvēka subjektivitātei pētnieki ļauj atgriezties publiskajā vēstures diskursā (Нитхаммер, 2012: 20–24).

Dzīvesstāsti sniedz detaļām bagātu empīrisko materiālu par ikdienas dzīvi, dzīves apstākļiem, attiecībām ģimenes, draugu un kolēģu lokā, daļēji neracionalizētajiem priekšstatiem par normatīviem priekšrakstiem, rutinizētām darbībām. Tomēr biogrāfiskā intervija ietver sevī arī "pieredzes vēsturi", t.i., cilvēka retrospektīvi analītisko skatījumu uz savu dzīvi, kas nozīmē, ka dzīves laikā izveidojušies priekšstati vai vērtējumi tiek projicēti uz pagātņi. Dažreiz pats stāstītājs apzināti to artikulē, kā, piemēram, piebilst viena no stāstītājam: *Visos laikos atkārtojas tāda vēsture. Tagad esmu tik daudz salasījusies, tik daudz saskatījusies* (dz. 1936, NMV-4213). Tomēr nereti intervijā atmiņas tiek izklāstītas jau caur šī brīža vērtējumu prizmu:

Neslēpšu, līdz 1989. gadam es arī atzinīgi vērtēju valstī notiekošo, bet ātri apjēdzu, kas patiesībā notiek. Tāda, lūk, bija mana uztvere (dz. 1948, NMV-4260), vai arī stāstītājas piezīme citā dzīvesstāstā, pieminot, ka saimnieks, pie kura kara laikā strādāja viņas ģimene Vācijā, aicināja viņus palikt: *Bet paps ar mammu – nē, viņi gribēja uz dzimteni. Bet ko mums dzimtene deva. Kur tad mēs nokļuvām dzimtenē? Latvijā* (dz. 1927, NMV-4206).

Aplūkojot dzīvesstāstus kā naratīva konstruēšanu, kurā izpaužas ne vienmēr eksplīcētās stāstītāju zināšanas par sociālo attieksmju jēgu, vispārpieņemto normu reproducēšanas mehānismiem, stereotipisko priekšstatu interiorizāciju, ir svarīgi ņemt vērā t.s. prakseoloģisko pieeju, kura, neskatoties uz diezgan nenoteiktām metodoloģiskajām robežām, tomēr palīdz pētniekam gan izvairīties no pārāk racionalizētas indivīdu kultūrsociālās pieredzes interpretācijas, gan arī neieslīgt subjektīvismā balstītos spriedumos par to. Jēdziens "prakse" šī pētījuma ietvaros lietots tādā nozīmē, kādā tas tiek lietots anglosakšu kultūras pētījumu skolas (*cultural studies*) kontekstā (Hall, 1980; Hall, 1992). Proti, prakse ir veids, kā cilvēki savā ikdienā veic dažādas darbības vai izmanto dažādus objektus konkrētās kultūras ietvaros, saskaņā ar šajā kultūrā pieņemtajiem rīcības (uztveres, reakcijas, uzvedības utt.) paraugiem.

Sociālās (kultūras) prakses ir aplūkojamas to divu struktūrelementu savstarpējās mijattiecībās: no vienas puses, tā ir rutinizēta (ierasta, atkārtojama) indivīdu darbība/rīcība, bet, no otras puses, potenciāla šo darbību interpretācijas nenoteiktība un neparedzamība katrā konkrētā kontekstā. Prakses iekšējā loģika balstās gan uz indivīdu zināšanu nereflektīvo interiorizāciju,¹⁴ gan uz praktisku rīkošanos ar artefaktiem (lietām), tā nodrošinot arī prakses reproducējamību pāri laika un telpas robežām. Prakses īstenošanas procesā indivīdi, vadoties pēc implicītiem sociāliem kritērijiem, veido attiecīgu jēgu pasauli, kurā personām un priekšmetiem veidojas savas nozīmes, kas ne vienmēr tiek racionalizētas.

¹⁴ Pēc Pjēra Burdjē – zināšanu "ķermeniskajā inkorporēšanā". Lai parādītu šo zināšanu specifiku, Burdjē ievieš terminu *habitus*, ar ko tiek apzīmēta indivīda spēja interiorizēt ārējās sociālās struktūras kā iekšējo "sociāla" sajūtu. Šis zināšanas nesasniedz reflektīvu līmeni, tās veidojas prakšu īstenošanas procesā, indivīdam imitējot citu (apkārtējo) prakses. Sk.: Burdjē, 2004: 72–89.

Savas dzīves izstāstīšana intervijas gaitā var būt interpretēta kā "taktika" (izmantojot Mišela de Serto (*Michel de Certeau*) terminu), kas ļauj publikot to personisko skatījumu, kuram citādi nebūtu vietas oficiālajā publiskajā diskursā (piemēram, aplūkojot politiskās vēstures konstruēšanu kā varas diskursa "stratēģiju"). Dzīvesstāsts tiešā veidā ir iekļauts ikdienas dzīves kultūras praksēs un līdz ar to kļūst par "darišanas mākslu" (*arts de faire*), par ko Serto rakstīja savā grāmatā "Ikdienas izgudrošana. Māksla darīt" (Cepto, 2013). Nošķirot kultūras prakšu kopumā taktikas un stratēģijas, Serto pievērš uzmanību tām darbības shēmām un sociālo operāciju veidiem, kuri izmanto dominējošās sistēmas noteikumus (stratēģiju) savu interešu saņemšanai, izvairoties no stingri iezīmētās normatīvās struktūras, varas subjekta norādītās un pārvaldītās vietas. Jēdzienu "vieta" (*un lieu*) Serto lieto drīzāk metaforiski, norādot uz situāciju, kas veidojas kā racionāli iezīmēta noteikumu un kontroles elementu sistēma, konstruējot politiski ekonomisko pārvaldi. Šo ārējo regulēšanu Serto arī sauc par stratēģiju. Zināmas paralēles var saskatīt ar Pjēra Burdjē (*Pierre Bourdieu*) sociālā lauka konceptu (Cepto, 2013: 107–113; Бурдьё, 2007: 64–86). Taktikas nav atkarīgas no vietas, jo šādas vietas tām nav, toties tās izmanto izdevīgo momentu, laiku, lai pagrieztu notikumus savā labā. Šajā ziņā taktikas apliecina savu neatkarību no apstākļiem, bet elastīgi seko laikam, ar dažādu gājienu palīdzību ļauj *lavierēt* varas iezīmētajā sistēmā (Cepto, 2013: 48–51).

Šaurākā nozīmē par taktiku var uzskatīt pašu dzīvesstāsta naratīvu, bet plašākā nozīmē dzīvesstāstā atspoguļotie notikumi, attiecību un rīcības apraksti ir aplūkojami kā taktiku klāsta reprezentācija. Piemēram, Jekaterinas (dz. 1934, NMV-4243) pieminētā epizode par tikšanu pie dzīvokļa pēc tam, kad viņa apprecējās: *Pat nācās rakstīt iesniegumu, ka šķiramies, ja nedod dzīvokli. Mūs tur pamācīja, lai rakstot, pamatojoties uz to, ka jaunie speciālisti tikko sākuši dzīvi, bet dzīvokļa nav, – atkārtojas Tamāras dzīvesstāstā (dz. 1927, NMV-4206): Dzīvokli mēs saņēmām 1961. gadā. Līdz tam dzīvojām barakā. Dzīvokli saņēmumu, kad man jau bija ģimene. Paps ar mammu vēl palika dzīvot barakā, bet mums iedeva dzīvokli šeit.* Dzīvokļa saņemšanas motīvs, kas iegūst īpašu nozīmi sociāli psiholoģiskajā pašvērtējumā, ir sastopams arī citos

pirmskara un pirmajā pēckara desmitgadē dzimušo dzīvesstāstos un vienmēr saistīts ar nepieciešamību izmantot “nejaušu” izdevību, lai pārvarētu dominējošās sistēmas šķēršļus (NMV-4241, NMV-4260).¹⁵ Dzīvesstāstos tiek artikulēta pieredzes sistematizācijas naratīvā forma, kas atklāj paša stāstītāja interpretācijas shēmas un eksplicē tos priekšstatus un zināšanas, kas veido stāstītāja piederības izjūtu kultūras tradīcijai (vai kultūras telpai).

Nozīmīgie citi dzīvesstāstu naratīvos

Viens no uzmanību piesaistošiem jautājumiem, analizējot dzīvesstāstus, ir motīvi, kuri atkārtojas dažādu paaudžu intervējamo stāstījumos. Atmiņas par svarīgiem dzīves notikumiem autobiogrāfiskajā naratīvā bieži vien tiek sasaistītas ne tikai ar konkrētu situāciju vai apstākļiem, plašāku kultūrsociālo kontekstu, bet arī ar konkrētiem cilvēkiem, personām, kurām stāstītājs piešķir īpašu nozīmi – galvenokārt raksturojot tās kā morālu vai intelektuālu autoritāti, dzīvesveida un rīcības paraugu, emocionālu atbalstu. Sociologs Džordžs Herberts Mīds (*George Herbert Mead*) savā koncepcijā par Es (*Self*) un apkārtējās pasaules, galvenokārt sabiedrības mijiedarbību uzsvēra *citū* (*others*) lomu socializācijā, norādot, ka personības pašapziņa sāk veidoties, tikai indivīdam apzinoties sevi attiecībā pret citiem, jeb kad indivīds uztver sevi kā *objektu*, kā citu un citu acīm redzēto (Mead, 1962: 152–164, 178–186). Šādu *citū* loma dzīvesstāstos var būt piešķirta gan stāstītāja tuvākajiem radniekiem, gan cilvēkiem, kuru morālā autoritāte un bieži vien arī fiziskās rūpes par intervējamo retrospektīvi tiek uzskatītas par eksistenciāli izšķirošām. Par *nozīmīgu citū* dzīvesstāsta tapšanas gaitā var kļūt arī intervētājs.

Pirmskara laikā dzimušajiem kara laikā zaudēto vecāku vietu ieņem pedagogi, kuru artava bērnu (skolēnu) audzināšanā tiek salīdzināta ar vecāku lomu: *Mums bija ļoti laba direktore,*

¹⁵ Par “mājas” (dzīvojamās platības) nozīmi ikdienas kultūrā un mājas iekārtas transformāciju padomju laika kontekstā detalizēti rakstīts Svetlanas Boimas pētījumā (Бойм, 2002).

dažreiz pat mātes tādas nav (dz. 1934, NMV-4243). Pēc tam mani pie sevis paņēma māte. Tas nebija labākais variants, labāk es būtu bijusi bērnunamā, nekā dzīvojusi pie viņiem (dz. 1936, NMV-4287). Pēdējā citāta autore arī par dzīvi bērnunamā atsaucas skarbi: *Vai jūs zināt, kā ir bērnunamā? Ja kas, arī iebelzīsi kādam, jo vajadzēja taču izdzīvot.* Tomēr atzīst, ka audzinātāja uzrakstīja viņai ļoti atbilstošu raksturojumu, par spīti stāstītājas kaujinieciskajam raksturam. Kā atzīmē padomju ikdienas kultūras pētnieki, ideoloģiskajā diskursā 20. gadsimta 20.–30. gados bieži vien notika simboliskā nobīde no "mazās" ģimenes par labu "lielajai ģimenei", t.i., valstij, īpaši, ja runa bija par bāreņiem, kuri pašsaprotamā veidā nokļuva valsts aizbildniecībā, bet arī kontrolē un pārvaldībā (Минина, 2009: 286; Лебина, 2015).

Par labu audzināšanu pirmskara paaudzes pārstāvji uzskata stingrību, disciplinētību un labu izglītību (tās kvalitāti novērtē salīdzinājumā ar iespaidiem par mūsdienu skolēnu zināšanām): *Es labi mācījos, jo bērnunamā mūs ļoti labi audzināja. Tur es beidzu piecas klases, izglītība man nav liela, skaitās vidējā, jo mācījos vēl divus gadus. Taču uzskatu, ka zinu ne mazāk kā tie, kas tagad beiguši divpadsmit klases* (dz. 1934, NMV-4243). Stingrība tiek atzīta par pareizu arī vecāku attiecībās ar bērniem, it īpaši, ja runa ir par sociāli regulatīvo normu ieaudzināšanu: *Māte mani ļoti stingri audzināja. Tā sanāca, ka māte jau no bērnības viena ar mani tika galā. Man bija stingrs dienas režīms. Pat tad, kad jau biju pieaugusi. Vienreiz neatnācu bez piecpadsmit divpadsmitos, atnācu divpadsmitos. Puišis mani pavada, bet viņa jau stāv ar žagaru un, nekaunoties no puīša, sadod man* (dz. 1938, NMV-4287).

Šī epizode tiek atstāstīta ne tikai kā pierādījums mātes stingrajai nostājai, bet arī kā mājiens uz to, ka šāda mātes rīcība bija zīme apkārtējiem, *citiem*, ka stāstītājai, pat ja vēlētos, nebūtu iespējams rīkoties pretēji sociāli atzītajam pareizās uzvedības modelim: *Visi zināja, cik stingri mani audzināja. Es jau nemaz slikti neuzvedos* (dz. 1938, NMV-4287). Arī bērnunama audzēknes uzsver, ka skolas pedagogi ne tikai mācīja attiecīgās disciplīnas, bet arī dalījās praktiskajās zināšanās (gan burtiskā, gan arī Burdjē koncepcijas nozīmē): *Ar zēniem draudzējāties, bet nekas nopietns nebija. Jo bērnunama direktore mums mācīja:*

"Nekad neuzticieties puisiem! Piemānīs, kur tad liksities?" Bija viena skolotāja, kolhoza priekšsēdētāja meita, viņa bija neprecēta, ar bērnu. Tas bija liels kauns toreiz, četrdesmitajos un piecdesmitajos gados. Audzinātāji mums deva padomus un savu dzīves pieredzi stāstīja (dz. 1934, NMV-4243).

Visos pieminētajos dzīvesstāstos to autore kā īpaši nozīmīgu piemin seksuālās dzīves reglamentāciju, galvenokārt pirms laulībām, uzsverot sabiedrības viedokli kā psiholoģiski svarīgu. Šajā ziņā privātā dzīve netiek uzskatīta par ārējam vērotājam slēgtu jomu (tā tiek atklāta arī intervētājam kā nejaušam klausītājam), tiek pieļauta un pat atzīta sociālās kontroles leģitimitāte, lai gan pašu veidotajā stāstījumā jūtama leksikas pašcenzēšana, tiek atrasti eifēmismi, lai izteiktu savu pieredzi šajā jomā.

Krievijas vēsturniece Natālija Ļebina pievērš uzmanību tam, ka, sākot ar 20. gadsimta 30. gadiem, Krievijā arvien jūtāmāk mainījās attieksme pret dzimumu attiecībām tradicionālisma virzienā, atjaunojot dzimumu morāles patriarhālās normas, salīdzinājumā ar deklarēto emancipāciju un dzimumu vienlīdzību attiecībā uz laulību un ģimeni 20. gadsimta 20. gados (Лебина, 2015: 237–239; Пушкарева, 2015: 204–218). Privātajai dzīvei un sadzīvei tika piedēvēta politiskā dimensija – seksuālajā uzvedībā tika meklēta relevance ar ideoloģisko pozīciju, tā sasaistot morāli un tikumisko uzvedību ar politisko uzticamību. "Šķirisko ienaidnieku" medību apstākļos privātā dzīve nereti tika izmantota, lai ierosinātu konfliktus darba kolektīvos un pat izrēķinātos ar nevēlamiem konkurentiem. "Sociālistiskā tikumība" veicināja divkosību uzvedības standartos un priekšstatos, it īpaši, ņemot vērā zēnu un meiteņu nošķirtās apmācības skolās ieviešanu Padomju Savienībā 1943. gadā,¹⁶ pēc tam, kad Padomju Krievijā 1918. gadā tika ieviesta kopējā apmācība un savā ikdienas dzīvē zēni un meitenes komunālajos dzīvokļos nereti atradās pat pārāk tuvu (Лебина, 2015: 241–246). Normalizējošais diskurss

¹⁶ Reglamentējošie dokumenti šīs reformas ieviešanai tika pieņemti 1942. gada beigās, kara apstākļos reforma tika īstenotā Maskavā, Ļeņingradā, padomju republiku galvaspilsētās, rajonu un apgabalu centros. Reforma tika atcelta tikai 1954./1955. mācību gadā (Лебина, 2015: 242–244). Diskusijas par meiteņu un zēnu nošķiršanu skolās 20. gadsimta 30. gados norisinājās arī Latvijā, ar līdzīgu rezultātu (Lipša, 2014: 135–171, 484–494).

staļinisma laikā bija izteikti ideoloģisks un, kā var secināt no dzīvesstāstiem, "praktiskās loģikas" veidā ir veiksmīgi ieaudzis tās paaudzes priekšstats, kuras agrīnais socializācijas posms sakrita ar šo laika periodu.

Vēlēšanās iekļauties sociālajā vidē īpaši jauniešiem, kas bija palikuši bez vecāku atbalsta, dzīvesstāstos atspoguļojas kā atmiņas par čaklumu, centību izpildīt priekšrakstus, tikt pāri šķēršļiem, lai neatšķirtos no pārējiem. Tāpēc apkārtējo viedoklis un atzinība šajās biogrāfiskajās intervijās ir ne tikai svarīga pieredzes sastāvdaļa, bet arī pašapziņas tapšanas faktors. Saskaņā ar Mīda uzskatiem Es (*Self*) veido hierarhiski pakārtotās dimensijas, kuru apzīmējumam viņš izmantoja latviešu valodā grūti tulkojamos *I* un *Me* terminus. Tieši *Me* veido to Es saturu, kas ir saistīts ar mijiedarbību ar sabiedrību, ar apkārtējiem, un pārņem šajā saskarsmē pieņemtās normas, kas strukturē sociālo telpu, kurai indivīds vēlas būt piederīgs. *Me* ietver sevī tipisko sociālās mijiedarbības pieredzi, kura piemīt *citiem* un atspoguļo šīs sociālās grupas orientierus, etniskos un kultūras stereotipus, rīcības motivāciju (Mead, 1962: 173–178). Pēc Mīda domām, tieši šī personības dimensija nodrošina indivīda iespēju dzīvot sabiedrībā, iekļauties tajā un īstenot sociālo saskarsmi. Normas, kuras *Me* pārņem kā autoritatīvas, tiek saistītas ar "vispārināto citu" (*generalized other*) paraugu. Autobiogrāfiskajos stāstos vispārināto citu apzīmējumam bieži vien tiek izmantots izteiciens "tā (tolaik) bija pieņemts", kuram ne vienmēr piemīt pozitīva emocionālā nokrāsa, bet gandrīz vienmēr tiek piešķirts normatīvs raksturs.

Biogrāfiskajās intervijās parādās arī liecības par ambivalenci, kura bija raksturīga padomju sabiedrībai attiecībā uz parādībām, kas neiekļāvās skaidrās dihotomijas "norma/anomālija" ietvaros. Līdzīgi izmaiņām, kuras skāra dzimumu attiecību jomu, 20. gadsimta 20.–30. gados mainījās attieksme pret bāreņiem, kuru skaits Padomju Krievijā pēc 1917. gada oktobra apvērsuma un pilsoņu kara bija visai liels. Divdesmitajos gados jautājums par bāreņu un bez uzraudzības palikušo bērnu (t.s. *bezprizorņiki* (беспризорники) – bezpajumtnieki) iekļaušanu sabiedrībā tika risināts agrāko labdarības prakšu kontekstā, tikai vērstoties nevis pie pārtikušajiem sabiedrības slāņiem, bet aicinot solidarizēties visu sabiedrību, turpretī trīsdesmito gadu ot-

rajā pusē, kad bāreņu skaits atkal pieauga represiju rezultātā, šo faktu publiskajā diskursā vairs nepozicionēja kā visas sabiedrības rūpi. Paralēli "laimīgās bērnības" propagandai arvien stingrāk tika veikta bērnu segregācija, un pakāpeniski visus bez vecākiem palikušos bērnus sāka uztvert kā potenciālos noziedzniekus, kuri jāizolē no sabiedrības un jāpāraudzina.¹⁷ Oficiālajā diskursā, kurš tika atbalstīts, piemēram, ar aģitācijas plakātiem ar lozungiem par ģimenes stiprināšanu un bērnu skaita palielināšanu, bāreņu tēma tika marginalizēta.

Izmaiņas notika tikai Otrā pasaules kara laikā, kad bērna – bāreņa tēls no jauna tika pozicionēts kā rūpju un līdzjūtības objekts (Минина, 2009: 284). Zīmīgs šāda retrospektīvā pašvērtējuma piemērs ir dzīvesstāstā izklāstīta epizode par bezpajumtnieku pieredzi, kura tiek skaidrota intervētājam ar atsauci uz filmās redzēto, normalizējošā diskursa vērtējums tajā tomēr mijas ar piezīmēm par skarbu realitāti:

Kad māte nomira, es paņēmu savu brālīti Viktoru un gāju. Mēs ilgi gājām, izsalkuši un nosaluši, un pievienojāmies bezpajumtnieku komūnai. Varbūt esat redzējuši filmās tādas bandas, es arī tādā biju. Reizēm baisi un kauns atcerēties. Mēs taču bijām bezpajumtnieki – bez matiem, apauguši ar augoņiem... Staigājām ubagodami... Mēs taču visiem bijām apnikuši, jo aptīrījām dārzus. Bankas nelaupījām, bet dārzi no mums cieta. Kolhoza priekšsēdētājs lika visus aizturēt, iedeva trīs zirgus ar lieliem ratiem, iedeva ēdienu un lika pavadoņiem visus aizvest. Pavadoņi nedrīkstēja atgriezties, kamēr nebijām izvietoti. Mūs veda un veda, jo pēc kara visas vietas bija aizņemtas. Aizveda līdz Vitebskai, tur mūs, kādus trīsdesmit bērnus, nodeva sadales punktā, es paliku ar brālīti. (dz. 1934, NMV-4243)

Lai gan stāstītājas aprakstītie notikumi ir saistīti ar kara un pēckara laiku, savu dzīvi bezpajumtnieku vidē viņa vērtē kā apkaunojošu un atzinīgi atceras nokļūšanu bērnunamā: *Bērnunamā vispirms nokļuvām izolatorā, līdz ieguvām cilvēcisku izskatu. Mēs ar Viktoru bijām vienā bērnunamā, divdesmit kilometru no Vitebskas, tas bija speciāls bērnunams karā cietušajiem*

¹⁷ Par bāreņa tēla estētisko un ideoloģisko interpretāciju padomju plakātu mākslā 20. gadsimta 20.–30. gados sk.: Минина, 2009: 272–288.

(NMV-4243). Nenoliedzami, salīdzinājumā ar kļaidoņu dzīvi bērnuma apstākļos bērni jutās pasargāti un aprūpēti, un pateicība par iespēju iekļauties "normālajā" sabiedrībā ir iekrāsojusi atmiņas par šo dzīves posmu. Tomēr šajās atziņās ir jūtama zināma ētiskā stigmatizēšana – atmiņas par mātes nāvi kā sāpīgā pieredze stāstā tiek aizvietotas ar aprakstu par deviantu uzvedību un tās pārvarēšanu ar *nozīmīgu citu* palīdzību. Turpmāk dzīvesstāstā šī ambivalence izpaužas personīgas rīcības raksturojumā:

Piedalījos pašdarbībā, dzīvokļu komisijā darbojos. Visur gribēju būt klāt. Tā mūs mācīja bērnumā: "Nekad nepadodieties, nevienam nepakļaujieties, esiet vienmēr priekšgalā un nevienu neklausiet!" Es ļoti ilgi neteicu, ka esmu no bērnuma, jo valdīja uzskats, ka tie, no bērnuma, nav vērā ņemami. (NMV-4243)

Šādi, no vienas puses, tiek reproducēts normalizējošā diskursa priekšstats par sabiedrisko aktivitāti kā pozitīvu sociālo vērtību, bet vienlaikus mēs sadzirdam atbalsi arī no citiem padomju sabiedrībā izplatītajiem stereotipiskajiem priekšstatiem – uzmanīga, pat aizdomīga attieksme pret cilvēku "bez biogrāfijas" kā pret potenciāli neparedzamu, tātad arī bīstamu un neuzticamu personu sociālajā saskarsmē. Šeit jāņem vērā staļiniskais terors 30. gados Krievijā, kurš padomju cilvēku kolektīvajā atmiņā atstāja līdz šim neizdzēšamu zīmogu – aizdomas pret "tautas ienaidniekiem" un to bērniem.¹⁸

Ģimenes vēstures kā stigmatas piedzīvošana ir sastopama ne tikai Latvijā pierakstītajās autobiogrāfiskajās intervijās, bet ir savdabīgs sociālās atmiņas fenomens visā Austrumeiropā. Padomju laikā izplatītā autobiogrāfiju rakstīšana, kā jau iepriekš varas iestāžu izstrādātās anketas aizpildīšana, ir uzskatāma par stratēģiju (lietojot Serto terminu), ar kuras palīdzību valsts īstenoja sociālo kontroli. Šīs stratēģijas ietvaros indivīdiem ar nekonvencionālo, "neērto" biogrāfiju neatlika nekas cits, kā izgudrot pielāgošanās taktikas, kas biogrāfijas – ģimenes vēstures – gadījumā bija amnēzija vai apzināta noklusēšana.

¹⁸ Atmiņas par rupju un nežēlīgu attieksmi pret bērnuma audzēkņiem, arī pret "tautas ienaidnieku" bērniem dokumentālās prozas žanrā sk.: Улицкая, 2013.

Sociologs Boriss Dubins (*Борис Дубин*) ir atzīmējis, ka Padomju Savienībā un mūsdienu Krievijā ģimene ne vienmēr ir tā vieta, kurā saglabājas oficiālajam vēstures diskursam alternatīvas atmiņas. Staļinisko represiju un Otrā pasaules kara rezultātā arī fiziski palika ļoti maz cilvēku, kuriem šādas atmiņas būtu, taču sociālās atmiņas kontinuitātes saglabāšanā ārkārtīgi svarīga loma ir tieši nepastarpinātai un neformālai "aculiecinieku" un "mantinieku" saskarsmei (Dubin, 2008: 58–63). Turklāt padomju ideoloģijas kontekstā ne tikai šādas atmiņas tika marginalizētas kā "pareizam" pagātnes tēlam neatbilstošas, bet arī to nesēji tika izstumti sabiedrības perifērijā, labākajā gadījumā kā vecā laikmeta "atlūzas". Valsts iestādes centās kontrolēt ne vien oficiālo vēstures diskursu, bet arī sociālo grupu un pat indivīdu atmiņu, monopolizējot tiesības uz pašu atminēšanās procesu – atsevišķas ģimenes vēstures nesēju vietā atminēšanās un atmiņu translācija tika deleģēta varas leģitimētiem aculieciniekiem (piemēram, kara veterāna statuss nodrošināja ne tikai atmiņu ticamības atzīšanu, bet arī to autoritāti, it īpaši translējot tās nākamajai paaudzei).¹⁹ Šī valsts pārņemtā un īstenotā kontrole pār atmiņu savā ziņā bija atbildes reakcija uz t.s. beztēvu pēckara sabiedrību,²⁰ kurā tēva figūra tika aizvietota ar valsti vai kādu konkrētu valsts līdera tēlu, tai skaitā arī veterāna figūra tika un joprojām tiek uzskatīta par simbolisko "tēvu", resp., vectēvu un vecvectēvu (attiecībā pret aktuālo "mantinieku" paaudzes vecumu), turklāt šie uzskati mūsdienu postsociālisma valstīs nav pazuduši padomju ideoloģijas devalvēšanas procesā, pat pretēji, tie tiek restaurēti un kopti kā tradicionālajā kultūrā pieņemtās senču respektēšanas normas.

20. gadsimta 20.–40. gados dzimušo intervijās visai bieži novērojama šāda divkārtējā fokusēšana – personiskā pieredze un apkārtējo uztvere, kurai ne vienmēr piešķir autoritātes nozīmi, bet tomēr uzskata "valdošos uzskatus" par regulējošiem, turklāt bieži vien šāds priekšstats parādās tieši implicīto "praktisko zināšanu" formā, kā acīmredzama un pašsaprotama dotība, kas ir

¹⁹ Sal. pētījumu par memoriālo kultūru un kolektīvajiem priekšstatiem par vēsturi Krievijā (1985–2000): Копосов, 2011.

²⁰ Pētījumos vācu valodā lieto jēdzienu *vaterlose Nachkriegsgesellschaft*.

jāpieņem bez ierunām un pārdomām. Daži stāstītāji sniedz arī racionalizētu eksplikāciju.

Turklāt par ģimeni noteicošais bija sabiedrības viedoklis. Šī ģimene, teiksim, ir kārtīga, solīda. Redziet, vectēvs viņiem bijis tāds un tēvs un māte. Cieņa izplatījās arī uz bērniem. Un bērniem vajadzēja šo labās ģimenes tēlu kaut kā uzturēt. Tāpēc, ka apkārtnē bija dažādi. Lūk, tas ir huligāns. Kāpēc viņš ir tāds? Jā, kāds tad ir viņa tēvs vai vecaistēvs!? Un, ja mēs zinājām, kāda ir mūsu ģimene, tad mēs nevarējām to apkaunot. (dz. 1943, NMV-4300)

Šāds skatījums caur *nozīmīgo citu* pozīcijas prizmu ir raksturīgs tiem stāstītājiem, kuru socializācijas pieredze ir saistīta ar patriarhālo dzīves iekārtu. Jāņem vērā, ka daļa intervējamo labi apzinās, ka šī iekārta jau ir pagātne, un viņu tagadējā pieredze nav tiešā veidā saistīta ar patriarhālās kultūras praksēm, tomēr (vai, iespējams, tieši tādēļ) viņu stāstos parādās nostalgiski sentimentāli iekrāsota attieksme pret tradicionālo vairāku paaudžu ģimenes turēšanos kopā. 20. gadsimta 40. un 50. gados Latvijā dzimušajiem šīs atmiņas balstās tieši piedzīvotajā:

Kādu laiku mēs dzīvojām pēc patriarhālas ģimenes principa. Vectēvam bija māja, kurā dzīvoja viens dēls ar sievu un arī otrs dēls. Divi dēli ar sievietēm dzīvoja kopā ar vectēvu vienā mājā. Tātad vectēvs, mani vecāki – trīs paaudzes dzīvoja kopā. (dz. 1943, NMV-4300)

Mēs dzīvojām privātmājā Juglā. Mums bija privātmāja, vecmāmiņas un vectēva bērni bija uzcēlušī piebūves, un manas dzimšanas laikā bijām draudzīga ģimene, kopiena. Vecvecāki dzīvoja lielajā mājā, bet viņu bērni – piebūvēs, turpat līdzās. Tāda telpa. (dz. 1957, NMV-4257)

Par šīs relatīvi noslēgtās sociālās vides kodolu var tikt uzskatīta paaudžu paaudzēs nodotā profesija vai saikne ar kopējo darbavietu, kas bija iemesls iedzīvošanās pieredzei konkrētajā vietā.

Manas ģimenes vēsture – tā ir Kuzņecova porcelāna fabrikas vēsture, jo mani priekšteči vairākās paaudzēs ir strādājuši šajā fabrikā. Lūk, tādā vidē mēs tikām audzināti. Tā veidojās šī vide, gandrīz mikropasaule. (dz. 1943, NMV-4278)

Atmiņās tiek sakausēts radnieku un draugu loks, pārvēršoties par *nozīmīgo citu* pieredzi, kura, lai gan netika reāli piedzīvota, bet tika interiorizēta un reproducēta kā personiskā pieredze.

Un nevar teikt, ka saimnieki būtu bijuši ekspluatatori. To var ne ar vārdiem, bet ar darbiem pierādīt. Pie Kuzņecova fabrikas bija bērnu dārzs, bija bibliotēka, pašdarbības teātris darbojās. Rūpnīcas teritorijā tika uzcelta Dievmātes Kazaņas ikonas kapela. Šī ikona ir īpaša, īpaši godājamā, to uzskata par visu kuzņecoviešu aizbildni. Kapelā tika noturēts aizlūgums, pēc tam apciemoja [strādnieku] mājas, svētīja mājas, turēja aizlūgumus. Tas ir tas, ko es zinu pēc fotogrāfijām, pēc to atmiņām, kuru vairs nav ar mums. (dz. 1943, NMV-4278)

Īpaša loma kopienai, radnieku kopā būšanai ir ģimenēs, kurās ievēroja reliģiskās paražas ne tikai formāli, bet reliģiskā prakse caurstrāvoja visu sadzīves iekārtu. Bērniecībā ieaudzinātās uzvedību un rīcību regulējošās normas intervējamie no ticīgo ģimenēm uztver caur reliģiskās audzināšanas prizmu un, raugoties arī no relatīvi garas dzīves distances, reproducē šos priekšstatus, uzsvērti izvēloties atbilstošu leksiku.

Viens no vecticībnieku dzīves principiem – pirmajā vietā ticība Dievam. Tas tika iemācīts gan ar dzīvesveidu, gan ar stāstiem par to, ka Dievs ir, ka viņš visu redz, visu zina. Lai kas ar tevi notiktu, lai ko tev stāstītu, bet tu zini, ka Dievs ir. Turpmākajiem gadiem tas vijās cauri kā sarkans pavediens. Un otrs princips – tās ir zināšanas. Ir jāmācās. Nu, bija grūtie kolhozu laiki. Tēvs, protams, mums stāstīja, ka mācīties vajag. Es mācījos labi. Un viņš mani skubināja mācīties. (dz. 1943, NMV-4300)

Un sieviešu dzīvesstāsta versijā:

Es – ģimenē vienīgais bērns. [...] Mammai ir trīs māsas, bet mēs – vienīgās meitas. Mēs esam māsīcas, bet augām kā viena ģimene. Nevieni nedalīja, kas īstā, kas māsīca. Tam pilnīgi nebija nozīmes. Priekš mums, bērniem, tika darīts viss, lai mums būtu prieks, un par to es saviem tuviniekiem esmu pateicīga. Tiesa gan, mums mācīja garīgo prieku. Jau toreiz centās izskaidrot, ka svētīti ir ne tikai tajā, lai apsēstos pie galda, apēstu kaut ko neierastu, bet gan prieks ir tajā, ka mēs visi sapulcējamies, mēs visi esam sveiki un veseli, draudzīgi, mēs esam kopā. (dz. 1943, NMV-4278)

Vieta, telpa un *ārpusvietas* telpa dzīvesstāstu naratīvā

Dzīvesstāstos iezīmējas arī telpiskā dimensija, kura norāda reizē uz savējo, apgūto telpu un uz robežām, kas simboliski nodala dažādas *vietas*, kuras tiek nolasītas kā dažādas mikropasaules, kas saskaras, bet reizē var pastāvēt autonomi:

Kāpēc es teicu krievu sādža? Tāpēc, ka mums blakus bija, piemēram, Guljāni, Smani – tajos dzīvoja latgaļi. No otras puses – bija vēl ciemi: Silkini, Krupeniški, diezgan lielas krievu sādžas. Nu, iedzīvotāji lielākoties bija vecticībnieki. Netālu no šiem ciemiem bija lūgšanu nami – vecticībnieku dievnami: Bondariški, Koroļovščina. Mēs piederējām pie Bondarišku draudzes. Svētkos gājām uz dievkalpojumiem. (Un turpinājumā:) Vispār ar kaimiņiem bija ļoti labas attiecības. Vienu no kaimiņiem sauca Ignāts Kolužs. Kad Kolužs nomira, neraugoties uz to, ka viņš bija katolis, vecticībnieki gāja atvadīties un izvadīja viņu. Viņi nepiedalījās reliģiskajā rituālā, viņi gāja atvadīties. Un zināja precīzi, kuri ir viņu svētki, kuri mūsu. Viņiem jāsvin savi svētki, bet mums – savi. Šajā ziņā nekādu problēmu nebija. (dz. 1943, NMV-4300)

Konfesionālās atšķirības stāstītāja skatījumā tiek raksturotas kā pašsaprotamas, kā identitāti iezīmējošie marķieri, kuri ne-traucē ikdienas saskarsmei. Tieši otrādi, ticīgo stāstītāju uztverē pati ticība ir vērtība, kas spēj vienot, saliedēt cilvēkus un zināmā mērā palīdz saglabāt drošu distanci no politiskajām institūcijām, īpaši, ja tās vēršas pret reliģisko pasaules uzskatu: *Tie bija lauki, tā bija Latgale. Tur dzīvoja vecticībnieki. Tur dzīvoja katoļi, latgaļi, kuri bija dedzīgi ticīgi. Vara – tas ir viens, bet mūsu dzīve – tas ir kaut kas cits. Nu, ja vara tur kaut ko pieprasa, var izrādīt cieņu. Šī frāze sasauca ar antropologa Alekseja Jurčaka (Алексей Юрчак) uzskatiem par to, ka cilvēku attieksme pret padomju sistēmu nav raksturojama binārajos pretstatos – par vai pret sistēmu. Autoritatīvā diskursa formu atkārtošana ne vienmēr nozīmēja to kvēlu atbalstu, bet deva iespēju vairāk vai mazāk brīvi veidot savu ikdienas dzīvi, mazākā atkarībā no valsts diktāta (Юрчак, 2014: 77–79). Cilvēku praktiskā rīcība, tostarp arī simboliskā, kas ir vēsta uz apkārtējās sociālās vides apjēgšanu, var izpausties nevis kā pretošanās varai vai atbalsts*

tai, bet kā rīcība, kuras rezultātā notiek nozīmju (jēgas) nobīde autoritatīvā diskursa ietvaros, veidojas alternatīvas *telpas* (*zonas*), kuras nav opozīcijā normalizējošajam diskursam, bet nav arī tā daļa. Tas pats stāstītājs dalās atmiņās par to, kā 1958. vai 1959. gadā viņu, 9. klases skolnieku, palūdza būt krusttēvam: *Un es biju krusttēvs... Ja arī izjutām kaut kādu spiedienu, tad nevis kā ierobežošanu, bet gan citādi – kā nodokļus* (dz. 1943, NMV-4300). Līdzīgas atmiņas par visai iecietīgu attieksmi pret reliģiskajiem rituāliem, kuri tika veikti mājās un baznīcā, ir arī citai tās pašas paaudzes stāstītājai. Viņa gan atzīmē, ka viņas bērnībā mājās reliģiskie svētki, dievkalpojumi un aizlūgumi tika skaidroti kā "vecmāmiņas svētki" un dalība tajos – kā cieņa pret vecmāmiņu, vērtējot no savas šodienas pieredzes, stāstītāja uzskata, ka tas notika tādēļ, *lai nebūtu šā dalījuma, kad sākās visas tās pionieru lietas* (dz. 1943, NMV-4278).

Arī 20. gadsimta 60. un 70. gados dzimušie stāstītāji uzsver *telpas* – gan fiziskās, gan arī sociālās – nozīmi savu priekšstatu un identitātes veidošanās procesā. Patriarhālās ģimenes vai reliģiskās kopienas vietu šādās atmiņās ieņem konkrēts pilsētas rajons vai tā vēsture, kurā tiek meklēta simboliskā saikne ar *savu* kultūras telpu. Šī piederības sajūta kā psiholoģiski svarīgs atbalsts tiek attiecināta uz bērnības atmiņām.

Man lielākā daļa dzīves norit Daugavgrīvā. Rajons toreiz bija tāds... nu bija tāda sajūta, ka tur visi ir savējie. Visi cits citu pazīst. Varbūt varētu teikt tā – liels ciems, noslēgta pasaule, tāda labvēlīga un draudzīga atmosfēra kā vienā kopienā. [...] Sanācis tā, ka no bērnudārza grupas man ir izlaiduma fotogrāfija, kurā ir kādi 18–20 cilvēki, grupa, kas visu laiku kopā mācījās skolā. Mēs līdz šim laikam, daļa no tiem, kas redzama fotogrāfijā, tāpat kā agrāk esam draugi. (dz. 1974, NMV-4383)

Rīgas mikrorajona sociālā vide retrospektīvi tiek vērtēta kā kopiena, kura ietvēra sevī rajona iemītniekus, vienojot un saliedējot tos. Atmiņās par brīvā laika pavadīšanu pagalmā, ielās tiek artikulēta piederība kādai lielākai *savējo* grupai, kas reizē veido omulības un drošības sajūtu, arī ciešāku saikni ar dzīvesvietu.

Jauno gadu sagaidījām pagalmā, ar bajāniem. Cilvēki vienkārši nāca ārā no mājām, dziedāja. Visapkārt egles – vai tur pagalmā auga vai to iznesa ārā, es vairs neatceros. Atceros, ka tādas bija. Cilvēku

drūzma... Un, ja bija labs laiks, – tur ir tāda Slimnīcas iela, bet tautā to sauca par Betonku – tā nebija asfaltēta, bet betonēta, jo betona rūpnīca atradās līdzās – tā kļuva par Brodveju pēc iesaukas. Vienkārši viss rajons pulcējās pastaigāties. Satikās viens ar otru un svinēja. Iznāc ārā – viena ļaužu jūra. [...] Negribas kardināli mainīt dzīvesvietu. Visu mūžu esmu nodzīvojis Latvijā, Rīgā, mīlu šo pilsētu. Ar grūtībām iedomājos sevi citos apstākļos. Nu, vispār visa šī pasaule manī ir tik dziļi, ka grūti iedomāties kaut kur pārcelties. Jūtu, ka esmu ja ne daļa no valsts, tad no savas dzīvesvietas gan. (dz. 1974, NMV-4383)

Šis dzīvesvietas kā īpašās, stāstītājam emocionāli svarīgās kultūrsociālās telpas apraksts parāda, kā ikdienas praktiskajā rīcībā *vieta*, kura pati par sevi var būt sveša un pat viest bailes, tiek pārvērsta par *telpu*. Mišela de Serto koncepcijā vietas/telpas opozīcija ikdienas praksēs tiek aprakstīta kā jau uzdots pozīciju konfigurācijas transformācija ar dinamisko rīcību, kas piešķir vietai temporālo dimensiju, liek vēsturiskajiem subjektiem darbībā konfrontēt ar dažādām konvencijām. Sekojot Morisa Merlo-Ponti (*Maurice Merleau-Ponty*) idejai par “antropoloģisko telpu”, kura atspoguļo fenomenoloģisko telpas uztveres pieredzi kā saikni starp esamību un tās iekļaušanos vidē, aina vā, Serto norāda uz nepārtrauktu vietas un telpas saspēli, kurā notiek pāreja no noteiktā kārtībā izvietotiem nekustīgiem objektiem uz darbībām, operāciju ķēdi, kas “producē” telpu (Cepro, 2013: 218–220). Citētajā dzīvesstāstā aprakstītais *komūnas* dzīves veids ilustrē tās taktikas, kuras tika izmantotas, lai tipveida māju un industriālo zonu strukturēto mikrorajona vidi pielāgotu dzīvai sociālajai saskarsmei, implicīti pārceļot tajā kopienas (sādžas, draudzes, iespējams, arī *komunālā dzīvokļa*) modeli. Atmiņās par Daugavgrīvu parādās arī iedzīvotāju sociālā sastāva raksturojums – militārpersonas un viņu ģimenes, cilvēki ar labu izglītību un stingru audzināšanu (dz. 1974, NMV-4383). Šāds stāstītāja priekšstats balstās bērnības un skolas gadu pieredzē, saplūstot ar nostalgisko vēlēšanos paturēt sevī šo kopienas vienotības, siltuma izjūtu, jo vienlaikus tiek artikulēta arī atziņa par šā savējo loka sairšanu 90. gados, neskatoties uz to, ka pati Latvijas neatkarības atgūšanas ideja tika pieņemta un atbalstīta: *Bet pēc tam izrādījās, ka šie procesi, kuri bija sākušies, manus*

draugus izklīdināja uz visām pusēm. Brauca [prom] veselām ģimenēm. Kļuva skaidrs, ka mūsu klase, mūsu sakari izirst visa tā dēļ, kas šeit sākās (dz. 1974, NMV-4383).

Saikne ar dzīvesvietu, ar dzimto pilsētu tiek aprakstīta ne tikai kā piederība kādai sociālajai videi, bet arī kā pilsētas estētikas izjušana. Rīgas gadījumā Eiropas arhitektūras estētika tika piedzīvota kā acīmredzams pretstats padomju sērijveidīgajai apbūvei, kā simboliska izraušanās ārpus normatīvajām klišejām citā mākslinieciskajā valodā un laikmetā. Šie estētiskie iespaidi bija tik spilgti, ka vēlāk tiek racionalizēti kā viens no pašidentifikācijas kritērijiem:

Tāds pārejas brīdis, kas veidoja manu Baltijas identitāti, bija laiks, kad mēs no Juglas pārcēlāmies uz centru. Un patiesi – te visa apkārtnē, nami, pats centrs. Un mēs sākām iedzīvoties. Tad sākās arī mana aizraušanās ar Franciju, un man šķita: ak dievs, tā tiešām ir mazā Parīze. (dz. 1965, NMV-4242)

Līdzīgas atziņas izklāsta arī vecākā gadagājuma stāstītāji:

Lai labāk iepazītu pilsētu, kurā dzīvoju, 1971. vai 1972. gadā es iestājos ekskursiju vadītāju kursus. Sāku ielūkoties. Vēlāk man iepatikās ielas, vienkārši ielas. Kādas? Kad naktī bijis vēss un mitrs, no rīta ietve un bruģakmeņi mirdz rasā. Sibīrijā nekā tāda man nebija. Vēlāk devos iepazīt Vecrīgu. Mācību grāmatās bija gotiskās arhitektūras attēli, un nu es tos redzu savām acīm. Tas mani sajūsmināja. (dz. 1935, NMV-4258)

Abos citātos ir sadzirdama vēlēšanās ieraudzīt sevi citā, no padomju standartizētās un ideologizētās ikdienas atšķirīgā vidē, kura varēja iezīmēties jebkur – gan reālajā pilsētas kvartālā, gan daiļliteratūras vai kinematogrāfa uzburtajā ainavā. Jurčaks angļiski šādu vidi trāpīgi nosauca par *Elsewhere* (Yurchak, 2005: 158–206), bet krievu tulkojumā pārcēla kā *пространства вненаходимости* – ne visai precīzs latviešu analogs būtu *ārpusvietas telpa*. Runa ir par 60.–70. gados padomju sabiedrībā praktizētajiem nodarbošanās veidiem – Austrumu filozofiju, viduslaiku literatūru, svešvalodu apguvi, alpīnismu, ģeoloģiskajām ekspedīcijām u.tml., kas radīja savdabīgu ilūziju par attālināšanos no ideoloģiski kontrolētās ikdienas. Telpas, kuras radās

šādu prakšu rezultātā, varēja veidoties jebkur, bet reizē atradās "ārpus vietas" attiecībā pret padomju sistēmas ideoloģisko diskursu (Юрчак, 2014: 315). Iedomu telpas atspoguļojās arī literatūrā un kino (piemēram, brāļu Arkādija un Borisa Strugacku garstāsts "Pikniks ceļmalā" (1972) un Andreja Tarkovska filma "Stalkers" (1979) pēc šā darba motīviem). Šādas telpas – zonas veidojās kā "normālās" padomju telpas papildu dimensijas, un paradoksālā veidā tās nevarēja pastāvēt patstāvīgi, neatkarīgi no padomju realitātes, jo savā veidā parazitēja uz tās. Daļēji tas skaidro joprojām pievilcīgu un pārdomas rosinošo filozofiski simbolisko tēlainību, kas radās, pateicoties Ēzopa valodas, metaforu un līdzību izmantošanai padomju literatūrā (brāļi Strugacki, Vasilij Aksjonovs, Mihails Vellers), kino (Andrejs Tarkovskis, Georgijs Danelija, Hercs Franks) un teātrī (Marks Zaharovs, Arkādijs Kacs, Ādolfs Šapiro) vēlinā sociālisma laikā.

Šāda atrašanās *ārpus vietas* telpā dzīvesstāstos bieži vien tiek apcerēta kā psiholoģiski svarīga pieredze, kas paplašināja redzesloku un deva notiekošā apjēgsmi, taču tas nenozīmēja pretošanos režīmam. Sarunā par 60. gadu sākumu stāstītājs atceras savu jaunību, kad mātes (filozofes) ietekmē sāka interesēties par politiku un klausīties "rietumu balsis": *Ar laiku es sāku klausīties BBC, un kopā ar Anatoliju Maksimoviču Goldbergu, kurš radio-stacijā bija galvenais politiskais komentētājs, pamazām aizrāvos ne tikai ar politiku, bet arī ar Bītiem, kuri tikko sāka pacelties savā Olimpā* (dz. 1948, NMV-4260). Arī Rīgas arhitektūru un vēsturi stāstītāji bieži vien ievieto šajā iedomātajā dimensijā, saskatot tajā rietumniecisko šarmu – *Tas bija PSRS rietumu "frontier"* (dz. 1965, NMV-4242), pilsētas estētiskā un kultūras telpa kļūst par šīs iedomātās citādības zonas reālo iemiesojumu: *Rīga bija spilgta ar visiem saviem festivāliem, jau sāka parādīties Eizenšteins, mazāk angažētie vārdi, piemēram, Mandelštams, kuram, kā zināms, vectēvs bija no Rīgas, mākslas instalācijas* (dz. 1965, NMV-4242). Refleksīvajā līmenī tiek atzīts, ka emocionāli identificēšanos ar Rīgu un ar Latviju sekmē citu cilvēku atzinīgs vērtējums par šo vietu: *Lielu lomu manā identitātes apziņā spēlēja apkārtējo sajūsma: "Cik pie jums lieliski, kādi jums veikali, kādas kafejnīcas, kādas pludmales, cik visa kā daudz!" Cilvēki, kas atbrauca uz Latviju, bija sajūsmā* (dz. 1965, NMV-4242).

Piedalīšanās šīs iedomu telpas konstruēšanā kļūst par būtisku faktoru, kas ietekmē ciešas saiknes veidošanos ar Rīgu ne tikai kā dzīvesvietu un māju, bet arī kā kultūras identitātes sastāvdaļu. Dažreiz mūsdienās šī identitāte tiek pārskatīta caur etnisko prizmu, atzīstot, ka saikne ar Rīgu (vai ar Latviju) nav saikne ar latviešu kultūru, neatkarīgi no tā, cik brīvi intervējamais pārvalda latviešu valodu: *Tomēr manai iekšējai konstitūcijai nav rezonanses ar latviešu kultūru. Ar Rīgu gan. Tas ir Eizenšteins, Arkādijš Raikins, Bulgakova sieva Jeļena Sergejevna, kas, kā zināms, arī nāca no Rīgas, Vera Muhina. Tas ir tāds vietējās krievu kultūras slānis* (dz. 1965, NMV-4242). Iespējams, neapzināti šādi tiek turpināta papildu *ārpusvietas* dimensiju radīšana, atsperoties no oficiālā diskursa par nacionālo identitāti. Bēgšanas, eskeipisma motīvs ir sadzirdams dažāda vecuma stāstītāju dzīvesstāstos, reizēm kļūstot par savdabīgo identitāti konstituējošo faktoru.

Eskeipismam paradoksālā veidā var būt piešķirta arī dialoga, saprātīga kompromisa funkcija: *Vec ticībnieku biedrībai, pēc manām domām, bija svarīga loma tajā, ka latviešiem it kā teica: jūs taču redzat, te dzīvo krievi, vec ticībnieki, kuru nozīmīga daļa ir pilsoņi, bet krieviem teica: ko jūs uztraucaties, lūk, mēs te esam dzīvojuši 300 gadu, neesam nomiruši, izzuduši, esam taču saglabājuši gan valodu, gan kultūru, gan ticību* (dz. 1943, NMV-4300).

Secinājumu vietā

Aplūkojot biogrāfiskās intervijas un dzīvesstāstus kā naratīvu, tie atspoguļo identitātes konstruēšanas procesu vismaz divos līmeņos – pašrefleksijas līmenī, sniedzot iespēju apjēgt paša cilvēka artikulētās pārdomas par savu dzīvi, ētiskajiem orientiēriem un sevis redzējuma "skici", kas situatīvi rodas saskarsmē ar intervētāju; un neracionalizētajā, kultūras prakšu līmenī, daļēji atklājot novērojumam tās *taktikas*, kuras ikdienā veido kultūrsociālo prakšu fonu, uz kura tiek īstenota gan praktiskā rīcība, gan simboliskā sevis un pasaules apjēgšana sociālajā saskarsmē. Intervēšanas gaitā stāstītāji tika virzīti uz pašreflektīvajiem

secinājumiem par savu dzīvi un pārdomām par transformācijām, kuras viņi piedzīvojuši savā ikdienā "lielās vēstures" kolīziju dēļ, tādēļ arī biogrāfiskais naratīvs veidojas lielākoties kā retrospektīvi vērtējošais "pieredzes vēstures" stāsts.

Vecākā gadagājuma intervējamo stāstījumā personīgās biogrāfijas pavērsiena punkti tiek sasaistīti ar *nozīmīgo citu* klātbūtni, retrospektīvi uzsverot kā pozitīvu vērtību nepieciešamību sekot normatīvajam, vispārpieņemti reproducējamajam sociālās rīcības paraugam kā veiksmīgas socializācijas nosacījumam. Tomēr šie paraugi ne vienmēr tiek vērtēti kā morāli pareizi vai ar personīgiem dzīves orientieriem saskaņā esoši uzvedības modeļi. *Nozīmīgo citu* autoritāte bieži vien tiek saistīta ar normalizējošo diskursu un attiecināta uz varas institūciju atbildību par notiekošo, uz atkarību no apstākļiem un notikumiem, neiespējamību (un arī nevēlēšanos) iziet ārpus *vietas* ietvara. Vienlaikus aprakstos par sadzīves detaļām atspoguļojas arī pretējais – praktiskā rīcība, kas iedibina ceļus varas kontrolētājā *vietā*, pārvēršot to par dzīvei piemērotu *telpu*. Pie šādām kultūras praksēm pieskaitāmas ģimenes tradīciju saglabāšana, reliģisko rituālu ievērošana situācijā, kad autoritatīvajā diskursā šīs prakses netiek atzītas par ideoloģijai atbilstošām. Etātisma ideoloģijas kontekstā privātās jomas pasargāšana no varas institūciju kontroles vispār kļūst par vienu no noteicošajām *telpas* ap- un atgūšanas *taktikām*.

20. gadsimta 60.–70. gados dzimušo stāstījumā uzskatāmi atklājas padomju sistēmas paradoksalitāte un neparedzamība. Saknes skaidri saklausāmajai ironijai attiecībā uz vēlinā sociālisma kopējo vērtējumu un personiskajiem mēģinājumiem pielāgoties un pat gūt priekšrocības, apejot varas kontroli, ir meklējamas 80. gadu vidus sociāli politiskajās pārmaiņās, kas skāra arī normalizējošo diskursu. Paši intervējamie uzsver pārbūves (*perestroika*) un atklātuma (*glasnostj*) laiku kā nozīmīgāko viņu pasaules uzskata veidošanās procesā. Tādējādi piedzīvotais padomju laikā tiek ietērpts pēcpārbūves laika autoritatīvajā diskursa leksikā, identificējoties ar šo laiku kā nozīmīgu sevis (*Me*) temporālo dimensiju. Vienlaikus šīs vecuma grupas pārstāvju dzīvesstāstos ievērojamu vietu ieņem *ārpusvietas* telpas, kas veidojas kā oficiālā diskursa uzaugumi, ļaujot attālināties un

gūt relatīvu neatkarību no stingras varas ideoloģiskās cenzūras. Latvijā dzīvojošie šādu iespēju atšķirties, būt piederīgiem citai, ārpus padomju standartiem esošai videi saskata fiziski klātesošajos "rietumos", pārceļot padomju laika iedomāto "rietumu" mitologēmu konkrētajos Rīgas pilsētas kvartālos, aprakstot to arhitektūru vai sociālo dzīvi, kas tajos norisinājās (arī ikdienas aspektā – mode, uzvedības stils, brīvā laika pavadīšana). No vienas puses, šī iedomātā telpa labprāt tiek postulēta kā identitāti veidojošais faktors, kā mūsdienās zaudētā brīvdomība un saikne ar ideālo *vietu*, kurā ir meklējams taisnīgums, stabilitāte un labklājība, taču, no otras puses, tiek atklātas intuitīvas bažas par *nozīmīgo citu* un tādējādi par *Me* ētiski normatīvās dimensijas zaudēšanu situācijā, kad nav viena stabila autoritatīvā diskursa, ap kuru mūsdienās varētu veidoties līdzīgas iedomu telpas.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-4206, NMV-4213, NMV-4241, NMV-4242, NMV-4243, NMV-4257, NMV-4258, NMV-4260, NMV-4278, NMV-4287, NMV-4300, NMV-4383.

MĒS ESAM TĀDI PAŠI KĀ JŪS: ROMU ATMIŅAS KULTŪRA UN ETNICITĀTE

Edmunds Šūpulis

Uzrunātie cilvēki, kuru ārējais veidols atbilda tradicionālajam priekšstatam par romu tautības pārstāvi, ne reizi neiebilda, ka viņus sauc par čigāniem. Un tieši etnonīms *romi*, kas čigāniem arī nav svešs, var radīt zināmu neveiklību. Akadēmiski un politiski pieņemtā, tomēr svešādā termina lietošana rada situācijas samākslotību un nemaz neveicina kādu īpašu cieņas izrādīšanu, bet atņem saskarsmei to eleganci, kad cilvēki sastopoties grib tiešām parunāt "par dzīvi", nevis iezīmēt robežas vai cīnīties par atzīšanu. Mēs tāpat redzam, ka esam atšķirīgi, un no tā dzīvesstāsta intervijā ir grūti izvairīties. Sievietes neatklās vīriešiem, ko varēs izrunāt savā starpā, vecāki noklusē kaut ko, bērnu izvaicāti. Arī dažādu kultūru pārstāvji savu saskarsmi veido citādāk, nekā satiekot cilvēku no savas vides. Šādi konteksti neizbēgami ietekmē intervijas situāciju un sarunas tēmas, gan radot šķēršļus pieredzes apmaiņā, gan arī izgaismojot kaut ko vairāk par cilvēku attiecībām un rīcību. Arī stāstu stāstīšana, tai skaitā dalīšanās ar biogrāfisko pieredzi, ir rīcība un paredz attiecību veidošanos. Dzīvesstāsta konstruēšana ir attiecību veidošana ar savu personisko *Es*, ar saviem tuviniekiem un grupām, pie kurām vēlamies piederēt, kā arī sevis pozicionēšana attiecībā pret svešo, tai skaitā intervētājiem. Un abām pusēm ir interesanti, kā tiks izspēlētas patības un kolektīvās identitātes. Tiekoties dažādām kultūrām, tiek sagaidīts bagātīgs loms kā iespaidu un informācijas, tā pašizziņas veidā. Tāpēc tik būtiski bija papildināt LU Filozofijas un socioloģijas institūta Mutvārdu vēstures krājumu ar čigānu dzīvesstāstiem.

Ko atklāj čigānu biogrāfiskie stāsti – ar ko tie ir līdzīgi vai atšķiras no pārējiem mūsu tautas šāda veida naratīviem? Cik tad mums ir atšķirīga vēstures pieredze un sevis izjūta sabiedrībā?

Mutvārdu vēstures pieeja, kas balstās uz personiskās pieredzes stāstiem, ļauj ieskatīties čigānu sociālās atmiņas īpatnībās un vaicāt, cik lielā mērā viņu naratīvi atspoguļo atšķirīgu atmiņu kultūru, ko veicinājis savrupais un reiz nomadiskais dzīvesveids. Daudzos antropologu pētījumos ir pieminēts šķietamais "vēsturiskās apziņas" trūkums romu tautības kopienās (Fonseca, 1996). Pētījumā veiktajās intervijās atklājas čigānu specifiskā biogrāfiskā pieredze, viņu kopienas dzīves aspekti un attiecības ar pārējo sabiedrību. Dzīvesstāstos īpašu vietu aizņem kolektīvā atmiņa par dzīvi nacisma un padomju režīmos, kas pauž traģisko genocīda pieredzi, kam seko relatīva drošība un pārticība sociālistiskās saimniecības apstākļos. Nozīmīgs ir arī atšķirīgu kultūru saskarsmes aspekts intervijas procesā, kad tiekas dažādu etnisko grupu pārstāvji. Nepieciešamo priekšstatu radīšana kļūst par svarīgu komunikācijas komponentu, un, analizējot atmiņu stāstus, priekšplānā var izvirzīties identitātes jautājumi. Kā naratīvos tiek konstruēta identitāte un īpaši – etnicitāte? Vai čigānu vēsturiskai pieredzei un šīs grupas statusam sabiedrībā ir saistība ar viņu zināmu nevērību pret pagājušo? Romu tautības cilvēki necenšas uzsvērt savu atšķirīgo identitāti un savu vēsturi nefiksē stabilos artefaktos (pieminekļos, nacionālos naratīvos), bet izjūt to saskarsmē ar sabiedrību, kuras aizspriedumi pret citādo vēl nemaz nav pagātnē.

Šajā nodaļā, izmantojot čigānu dzīvesstāsta intervijas, analizēti viņu priekšstati par pagātņi, attiecības ar sabiedrību un etniskās identitātes aspekti. Tas ir pētnieka stāsts par "iziešanu (pētnieciskajā) laukā", tad "ieiešanu stāstā (atmiņās)" un visbeidzot "sastapšanos ar autoru (*es un mēs* identitāti)". Saskaņā ar to teksts sadalīts vairākās daļās. Pirmajā sadaļā iezīmēts izpētes konteksts – par romiem Latvijā un dzīvesstāstu pētnieku interesi par viņu pieredzi, dzīvojot Latvijā. Romu minoritāte Latvijā nav liela, tomēr atsevišķās vietās pamanāma. Pētījumu par Latvijas romu vēsturi, kultūru, dzīvesveidu un saskari ar pamatnāciju nav daudz. Tie tiks pieminēti, taču akcents likts uz pētījumiem par to, vai romiem ir raksturīga īpaša attieksme pret pagātņi, un to, kā pētnieki apskata kolektīvās atmiņas īpatnības grupai, kas necenšas distancēties, tomēr aizvien atrodas atstatu no pārējās sabiedrības.

Otrajā sadaļā aplūkots zīmīgākais, kas parādās mūsu veiktajās intervijās, – kā čigāni atskatās uz savu dzīvi, kopieni un sabiedrību, kurā dzīvo; īpaši par laikmetu, kā tas atklājas viņu pieredzē. Dažādos politiskos režīmos pieredzētais veido "atmiņu sociālos rāmjus", kas nosaka gan pagātnes, gan pašreizējās situācijas novērtējumu.

Pēc tam iztirzāts jautājums par to, kā būtu jāuztver intervijā sacītais. Kādus cilvēku mijiedarbības un kultūras aspektus atklāj pati stāstīšana, kad cilvēki dalās ar savas dzīves pieredzi – ko tas izsaka par kolektīvās atmiņas un identitātes īpatnībām, kad svešas kultūras mēģina saprast viena otru. Intervijas ar čigāniem satur gan viņu vēstures un dzīvesveida momentus, gan to, kā viņi redz, izjūt sevi sabiedrībā un šaurāk – pozicionē sevi intervijas situācijā, atbild uz potenciāliem stereotipiem un izceļ vai retušē etniskos marķierus, kas varētu iezīmēt čigānu atšķirību.

Diskusijas sadaļā mēs izvirzām pieņēmumu, ka romu kolektīvā atmiņa ir saistīta ar specifisko grupas statusu un etniskuma izjūtu. Tas ir – atšķirīgā etniskuma un ar to saistītā apdraudētības izjūta nosaka attieksmi pret pagājušo, vēsturisko. Romu specifisko etniskumu raksturo ne tikai zināma stabilitāte, konservācija un hermētiskums, bet arī noteikta sociālā nedrošība, kā arī tās izmaiņas, ko ienes kādreiz piemītošais nomadiskums,²¹ bet tagad – ekonomiskā migrācija. Šis etniskums kalpo par atmiņas sociālo ietvaru (par ko runā Moriss Halbvakss), tas ir rāmis, kas notur atmiņu par savu specifisko identitāti un nemitīgi no jauna veicina diferenci (t. i., nošķirumu), tā radot un uzturot konkrētai kultūrpraksei piederīgu patību.

Romu minoritāte Latvijā. Vai kopiena bez pagātnes?

Latvieši, krievi un čigāni ir tās trīs etniskās grupas, kas nonāca projekta izpētes fokusā. Šīs grupas, kaut labu laiku dzīvo līdzās viena otrai, atšķiras ar savu vēsturisko un sociālo pieredzi.

²¹ Atmiņai jālokālizējas – nevar izveidoties, teiksim, kapu kultūra, ja esi nemitīgā ceļā. Šī nianse nāca gaismā autora privātā sarunā ar Daini Kraukli pēc apaļā galda diskusijas "Atmiņas, naratīvi un etniskās kultūras" 2016. gada 25. maijā Humanitāro zinātņu centra telpās.

Atšķiras arī tas, cik daudz mēs zinām par to vai citu tautību pārstāvjiem. Mutvārdu vēstures nolūks saskaņā ar Pola Tomsona rakstīto ir "dot balsi" atstumtām vai vēsturē aizmirstām grupām, saklausīt viņu stāstu, ļaujot tām izteikties no savas perspektīvas (Thompson, 2000). Pirms ielūkojamies mums uzticētajos čigānu dzīvesstāstos, īsumā raksturosim romu tautas situāciju Latvijā, tās vēsturi un demogrāfiju.

Čigāni Latvijā ir viena no senākajām etniskajām minoritātēm, kas šeit mīt, iespējams, jau no 16. gadsimta. Šai tautai piederīgo skaits Latvijas teritorijā nekad nav bijis sevišķi liels, bet vienmēr lielāks, nekā tas rādīts iedzīvotāju statistikas avotos. Liels ir to čigānu skaits, kas vairās uzrādīt savu etnisko piederību. Kas liecina par piederību romu tautai? Izabela Fonseka, rakstot par "čigāniem un viņu ceļojumu" (Fonseca, 1996), uzskata, ka čigānu identitātes stūrakmens ir romu valoda, kā arī distance no ne-čigāniem un noteikta aizliedzošo priekšrakstu sistēma. Taču esenciāliska pieeja tautībai jeb izpratne par kādu nemainīgi piemītošu identitātes "kodolu" un – mūsu gadījumā – runas "par tīru un patiesu romu [čigānismu] vispār mūsdienās ir atzītas par rasistisku un romantizētu konstruktu" (Mayall, 2004: 32). Tieši iespējamās nelabvēlīgās sekas, ko var piedzīvot, liek daudziem čigāniem uzdot kādu citu tautību, savukārt citi ir tik integrēti, ka var sevi uzskatīt par latviešiem vai krieviem.

Statistikas dati liecina, ka Latvijā 1935. gada tautas skaitīšanas laikā bija 3839 čigāni. Un to skaitam bija tendence palielināties (Bērziņš, 2003). Taču nacistu okupācijas laikā čigānu skaits samazinājās uz pusi – nacistu terora dēļ gāja bojā apmēram 2000 Latvijas čigānu. Salīdzinājumam ar citām Baltijas valstīm: Igaunijā ir ziņas par aptuveni 850 noslepkavotiem romu tautības cilvēkiem, kas gan veido ap 95% no kopējā čigānu skaita; Lietuvā gāja bojā aptuveni trešdaļa no pirmskara romu minoritātes – ap 500 (Bleiere u.c., 2008; Kots, 2015).

Romu daudzums Latvijā, salīdzinot ar citām valstīm, mūsdienās joprojām nav liels un koncentrējas atsevišķās pilsētās un novados. Turklāt tam ir tendence samazināties – 2011. gadā romu mirstība pārsniedza dzimušo skaitu. Kopš 2007. gada notiek intensīva migrācija uz ES valstīm, kas samazinājusi romu skaitu Latvijā uz pusi vai vairāk. Uzskaitē par to visu ir ļoti aptuvena.

Centrālā statistikas pārvalde (2014) ziņo, ka Latvijā ir saskaitīti 5594 romi, un tas ir 0,28% no visu iedzīvotāju skaita. Šos datus koriģē neoficiālās aplēses, ko min paši romu kopienu pārstāvji, uzskatot, ka var runāt par kādiem 13–15 tūkstošiem čigānu.

Čigāniem ir labas latviešu un krievu valodas prasmes un liels pilsoņu īpatsvars (98% čigānu ir Latvijas pilsoņi). Nereti tas tiek izmantots, lai argumentētu čigānu sekmīgu integrāciju Latvijas sabiedrībā. Taču daudzās aptaujās secināts, ka sabiedrībā joprojām pastāv aizspriedumi un bailes no saskarsmes ar čigāniem.²² Pētījumi par romu vēsturi, demogrāfiju, integrāciju ir veikti LU Filozofijas un socioloģijas institūtā, Cilvēktiesību un etnisko studiju centrā, Baltijas Sociālo zinātņu institūtā, Izglītības iniciatīvu centrā u.c.²³

Pieejamie pētījumi par romu tautības cilvēkiem var kalpot kā situācijas novērtējums, informatīvā bāze, gatavojot politikas dokumentus un atskaitoties uzraugošām institūcijām. Šie pētījumi neiedziļinās individuālās pieredzēs un biogrāfijās, kā to dara dzīvesstāsta pieeja, kas, sekojot paša cilvēka izvēlētām stāsta pavedienam, ļauj ielūkoties mums mazāk zināmās kultūras procesos, cilvēku pašizpratnē un pasaules izjūtā. Pirms pievēršamies dzīvesstāstiem – ko čigāni līdz ar biogrāfisko pieredzi stāsta par savas kopienas vēsturi un kā tie redz sevi 20. gadsimta Latvijas notikumu kontekstā un kultūrā kopumā, sniegsim ieskatu neviennozīmīgajās attiecībās starp vēsturi, romu sabiedrības atmiņu un attieksmi pret pagātini.

Moriss Halbvakss, franču (Emila Dirkheima funkcionālisma) socioloģiskās skolas sekotājs, runājot par sociālo saliedētību, sāka lietot kolektīvās atmiņas jēdzienu, ar to saprotot sabiedrībā

²² Piemēram, pētījumā “Etniskā tolerance un Latvijas sabiedrības integrācija” (Baltijas Sociālo zinātņu institūts, 2004) aptaujas dati liecina, ka 43% Latvijas iedzīvotāju nevēlas dzīvot kaimiņos ar čigāniem, bet pētījumā “Čigānu stāvoklis Latvijā” (Latvijas Cilvēktiesību un etnisko studiju centrs, 2003) iegūtie dati liecina, ka pret čigānu (romu) kā pret kaimiņu cilvēki izturētos nedaudz vai ievērojami piesardzīgāk – 52,4%, tas ir, piesardzīgāk nekā pret darba kolēģi vai bērna klasesbiedru.

²³ Sk.: Apine, 2007; Čigānu stāvoklis Latvijā. Rīga: Latvijas Cilvēktiesību un etnisko studiju centrs, 2003; Valsts programmas “Čigāni (romi) Latvijā” 2007.–2009. gadam ietekme uz Latvijas čigānu (romu) kopienu. Rīga: Baltic Institute of Social Sciences, 2008; Romu tiesības uz izglītību: īstenošanas situācija Latvijā. Rīga: Izglītības iniciatīvu centrs, 2011.

cirkulējošus vēsturiskus priekšstatus, kuri katrā lielākā vai mazākā grupā pārtop par šai grupai raksturīgu skatījumu uz pagātņi, kas savukārt kalpo, lai strukturētu un noturētu fragmentārās individuālās atmiņas un stiprinātu grupas identitāti (Halbwachs, 1980). Cik atšķirīgi pagātne ir uzlūkota no romu kultūras perspektīvas? Vai ir kāds specifisks pagātnes komunicēšanas veids jeb atceres process romu kopienās, un līdz ar to, kā notiek savas biogrāfiskās pieredzes pasniegšana? Šādi jautājumi rodas, uzsākot mutvārdu vēstures un dzīvesstāstu izpēti to cilvēku vidū, kuri visās sabiedrībās sava dzīvesveida dēļ vairāk vai mazāk tiek uzskatīti par svešiniekiem.

Lai mazinātu atstumtību, visā pasaulē arvien pieaug čigānu iesaiste sociāli politiskajā dzīvē un top pētījumi par šo tautu, tostarp arī par dažādu romu kopienu kultūru un atmiņas lomu tajās. Tiek mēģināts kļiedēt gan romantizētos stereotipus, gan koriģēt aizspriedumu radītus sabiedriskos priekšstatus. Pat ja romu kultūrā nav ievērojamu rakstīto liecību un institucionālizētu komemoratīvu prakšu, kas uzturētu vēsturisko atmiņu un sekmētu vēstures naratīvu izplatību, pēc pētnieku uzskata, romu kopienās ir sava īpaša pieeja pagātnei, savs veids, kā tikt galā ar "dzīvi pirms tam" (Gay y Blasco, 2001; Stewart, 1997). Kontaktējoties ar *pueblo gitanos*, spāņu antropoloģe Paloma Gaja i Blasko raksta, ka "saprast īpašo veidu, kā čigāni attiecas pret to, kas ir "pirms", ir būtiski, lai saprastu viņu īpašo esamības veidu pasaulē, tai skaitā, kā viņi lokalizē sevi laikā un telpā, kā viņi uztver ne-romus un kā viņi turpina atveidot (*reproduce*) sevi kā īpaša tipa kopienu" (Gay y Blasco, 2001: 640).

"Attieksme pret *pirms*" jeb atmiņa, par kuru runājam, ir no tagadnes vērsta pagātnes pārvalde cilvēka patības un grupu identitātes uzturēšanas vajadzībām (Erll, 2011; Nora, 1996; Miszta, 2003). Ar stāsta un sižeta palīdzību atmiņa uztur jēgpilnu pagātnes stāvokļu un notikumu sasaisti ar rīcību un uzskatiem tagadnē (Ricoeur, 1988). Atmiņas procesi nav tikai informācijas uzkrāšana. Sava vieta ir fizioloģiskiem un kognitīviem atmiņas procesu skaidrojumiem, taču tas neizdala cilvēkus no bioloģiskās pasaules. Tieši cilvēciskā atmiņa ir iespējama tikai sev līdzīgo vidū. Mūsdienu sociālajās zinātnēs uzsvars tiek likts uz to, ka atmiņa ir kolektīva prakse, kuras laikā cilvēku grupas no jauna

pārlūko un aktualizē pagātni, risinot sev tagadnē svarīgo. Šo uzskatu aizsācējs 20. gadsimta sākumā Moriss Halbvakss lietoja jēdzienu "atmiņas sociālie rāmji", lai parādītu, ka atcerēšanas nosaka cilvēku iesaistīšanās dažādās grupās jeb kolektīva dzīvē, ka tikai līdz ar iesaisti grupu kontekstos atmiņa tiek balstīta un var izdzīvot. Tādējādi, stingri ņemot, būtu jārunā par kolektīvo atmiņu, attiecībā pret kuru indivīdi orientē savas personiskās atmiņas fragmentus un rosina atcerēšanos (Halbwachs, 1980; Irwin-Zarecka, 1994; Middleton, Edwards, 1990).

Halbvakss rakstīja par ģimeņu, šķiru un reliģisko grupu kolektīvām atmiņām, taču neuzsvēra, ka tās darbotos principiāli atšķirīgi. Mūsdienu antropologu vērojumi liecina, ka atmiņa romu kopienu kultūrās funkcionē citādāk nekā tajās (nacionālajās) sabiedrībās, kurās viņi mīt. Šis īpašais "atmiņas režīms" tiek raksturots kā sava veida nevērība pret pagājušo, intereses trūkums par vēsturi. Protams, vienlaikus tiek kritizēts romantizētais priekšstats par čigāniem kā pilnīgas brīvības cilvēkiem, kas dzīvo tikai šodienai. Elaina Lemona (*Alaina Lemon*) savā grāmatā raksta: "Čigāni tiek tēloti kā tauta ne tikai bez vēstures, bet pat kā vienaldzīgi pret atmiņām, dzīvojoši *mūžigai tagadnei*" (Lemon, 2000 3). No stereotipizētu priekšstatu viedokļa tā varētu likties, taču ir nepieciešams niansētāks skatījums. Un tāpēc pēc lauka darba pie Jaranas čigāniem Gaja i Blasko raksta, ka pagātnes izdzēšanās, ko var konstatēt romu kultūrā, ir pareizāk saprotama kā atmiņas transformēšanās ar konstruktīvu efektu nekā "komunālās amnēzijas" nevēlama forma (Gay y Blasco, 2001).

Kas patiešām trūkst romu sabiedrībās, iespējams, tradicionāli nomadiskā dzīvesveida dēļ, ir franču vēsturnieka Pjēra Norā un viņa kolēģu aprakstītās modernās sabiedrībās izplatītās un tik raksturīgās "atmiņu vietas" (Nora, 1996). Lai gan tās nav tikai mauzoleji, karogi vai vēsturiski spilgti notikumi, tomēr līdz šim arī citām atmiņu piesaistes vietām/lietām (dziesmas, artefakti, tradīcijas u.tml.) šādā nozīmē čigānu kultūrā nav pievērsta pētnieku uzmanība. Tas ļauj secināt, izmantojot Lemonas vārdus, ka problēma nav tik daudz nevērībā pret vēsturi, bet tajā, ka nav tādas infrastruktūras, kas pastiprinātu romu atmiņas tik plaši, lai sāktu veidoties "iztēlotā kopiena" (Lemon, 2000) un romu kolektīvā atmiņa kļūtu par visas sabiedrības mantojumu.

Mūsu intervijas rāda, ka savas biogrāfijas izklāstīšana varbūt nav izplatīta prakse čigānu vidū, tomēr viņu mutvārdu vēsturei ir potenciāli bagātīgs materiāls. Ne vienmēr ir skaidrs, kur atmiņas pāriet nostāstos vai kur personiski pārdzīvotais var izrādīties tikai vispārīgs viedoklis, paredzēts pētniekiem kā "oficiālām personām". Taču tā vai citādi ir jāņem vērā, ka atmiņa jebkurā gadījumā nav kaut kas statisks, kas kādam pieder jau gatavā veidā. Atmiņa ir plastiska un pakļaujas rekonstrukcijām saskaņā ar noteiktiem kultūras kodiem un izplatītiem diskursiem (Wertsch, 2002) un faktiski aktualizējas tikai naratīva veidā īpašās situācijās (arī tādās kā intervija). Lai pienācīgi saprastu intervijā dzirdēto, arī čigānu dzīvesstāstos ir jāapzinās tas, cik "svarīgi ir sociālie ierāmējumi un konteksti atcerēšanās procesā" (Misztal, 2003: 1).

Agrāk jau braukāja apkārt tie čigāni. Atmiņas par pieredzi dažādos režīmos

Viena no tēmām, kas intervijās izceļama citu vidū, ir atmiņas par vajāšanu Otrā pasaules kara laikā, ko piedzīvoja arī čigāni Latvijā. Lai gan dzīvesstāstu pētniecības uzdevums atšķirībā no mutvārdu vēstures nav vākt liecības vai stāstus par kādām konkrētām vēstures epizodēm, tomēr čigānu atmiņas par pašu vai kādu radnieku piedzīvoto nežēlību un diskrimināciju ir būtiskas mūsu pētījuma kontekstā. Tā ir mūsu vēstures lappuse, ko Baltijas valstis izvēlējušās aizmirst, raksta Vieda Skultāne, atgādinot, ka "kaunam un negodam te ir liela loma, taču nozīme ir arī čigānu atstumtībai un viņu pārstāvniecības trūkumam" (Skultāns, 2014: 41). Ņemot vērā, cik lielās ģimenēs čigāni dzīvoja, kā arī lielo iznīcināto čigānu skaitu Latvijas teritorijā, var pieņemt, ka gandrīz katram patlaban dzīvojošam čigānam ir kāds radnieks, kas gājis bojā holokausta jeb *Porrajmos*²⁴ laikā. Līdz šim nav pētīts, vai un kā atmiņas par piedzīvoto kara laikā

²⁴ Romu aktivisti šo īpašo terminu ieviesa, lai veicinātu oficiālu tieši savas tautas genocīda upuru komemorācijas iedibināšanu (pēc līdzības ar ebreju holokausta atceri) (Stauber, Vago, 2007). Tas darināts no romu dialekta vārda ar nozīmi 'norīt, sakost (gabalos)'.

tiek nodotas čigānu starppaaudžu komunikācijā. Arī latviešu vidū ilgi klusēja par deportācijām un terorū, ko īstenoja padomju vara, taču tas ir skaidrojams ar draudiem un sankcijām par noslepenotas un "ideoloģiski kaitīgas" informācijas izplatīšanu. Tagad komunisma vārdā pastrādātie noziegumi, to atmaskošana un upuru piemiņa ir starp galvenajiem "atmiņas vietu" un nācijas vēsturiskā naratīva satura elementiem.

Čigāniem Latvijā nav nedz komemoratīvu rituālu, kas būtu publiski institucionalizēti, ne vispār kāda vieta vēstures grāmātās. Tāpēc, neskatoties uz dzīvesstāsta pieeju – neuzspiest savu izpratni par vēsturi cita veidotam stāstam par sevi, ir vērtīgi dokumentēt tieši šo traģisko čigānu tautas pieredzi no vēl dzīviem lieciniekiem. Mūsu arhīvā ir nonācis gan vecākās paaudzes pārstāvju kara laikā pašu pieredzētais, gan atmiņas un norādes par piederīgajiem, kas cietuši nacistu rasu politikas dēļ. Par romu genocīda vēsturisko izpēti Latvijā un to, kā tiek personiski atcerēti un publiski pieminēti šis noziegums, ir jau publicēts Nacionālās mutvārdu vēstures pētnieku Ievas Gardas-Rozenbergas un Kaspara Zeļļa (2015) raksts. Mūsu uzdevums ir parādīt, kā šis atmiņas iegūst savu vietu pieredzē un čigānu kolektīvajā atmiņā kontekstā ar turpmāko, kas skāra romu tautai piederīgos padomju režīma realizētajā sociālajā politikā.

Viens no smeldzīgākajiem stāstiem pieder Valijai, kurai bija pieci gadi, kad Otrais pasaules karš sasniedza Latviju. Viņa stāsta par to, ka ģimene bēgusi no Kuldīgas, kur notikusi liela čigānu šaušana. Vēlāk gan visi saņemti ciet, vecāki un bērni nodalīti un bērni nežēlīgi spīdzināti:

Man bija tā, ka nošaut nenošāva, bet paņēma, pie koka piesēja klāt un tad ar tādām rungām sita. Es jau nevarēju izturēt, es nokritu, noģibu. Viņi paņem, uzlej ūdeni virsū. Aukstu ūdeni smeļ no akām un lej virsū – atdzīvina. Un tā tālāk, līdz kamēr nobeidz. Bet es palik dzīvs. (NMV-1662)

Līdzīgi kā citiem intervētiem čigāniem, viņas atmiņā ir nostāsti par bedrēm, kuras liek čigāniem pašiem rakt, kā arī sava liecība par to, ka bija pat gadījumi, ka *bērnus paķer no kājas un lika pret priedēm; un tur nav jātērē lodes*. Bet beigās, pateicoties tam, ka iejaukušies vietējie iedzīvotāji, kāda daļa čigānu

izglābjas un meklē patvērumu mežā, kur no apkārtējām vietām tad slēpušies arī citi čigāni.

Laulātie Artūrs (dz. 1926) un Olga (dz. 1928) stāsta par savu bēgulošanu, viens otru papildinot, viņi atceras, ka nāca policija, ka apkārt šāva. Piemin arī, ka bija aizliegta valoda, un, *ja bij pulkstenis pāri par desmitiem vakarā, nedrīkstēja iet, tad jau tevi apcietināja.*

– Kara laikā jums bija arī kaut kur jāmūk prom?

– Tas bij vācu laika periods. Pilsētā nedrīkstēja vispār čigānu tautības dzīvot. Tad uz laukiem lauku darbus strādāja.

– Jums vienkārši atnāca cilvēks un teica, ka jums jābrauc prom?

– Nevis cilvēks, bet ar policiju. Uzdod datumu, kad jāpazūd no pilsētas, un tas ir viss.

– Un, ja nepazūd?

– Ja nepazūd, tad zin, kas ir – klaukš, un cauri. *Vācu laikā šāva čigānus.*²⁵ Saldus rajonā, tur apšāva vienu porciju.

– Vai jūs pazīstat kādu, kuru nošāva?

– Kas viņus vairs atceras. *Daudz pazīst, bet mēs jau vairs neatceramies. Man tanti nošāva aiz Kuldīg'. Atnāca, savāca. Tāpat kā židi bij. Tad jau nebij tā brīv, kā tad tu meklēsi un prasīsi, labi, ka tu pats vēl dzīvs.* Pa Saldus rajonu, tur jau ar šāva. *Visur šāva, dažas vietas tik bij, kur nenošāva.*

– Cik tālu jums bija jāmūk no Ventspils?

– Te, Ventspilī, pa visu rajonu ar nedrīkstēja dzīvot. *Šis jau skaitījās drošības rajons.* Drošības josla bij Ventspils rajons. *Te nedrīkstēja uzturēties.*

(NMV-1661)

Kārlis Rudevičs (dz. 1939), kurš ir starp nedaudziem plašāk pazīstamajiem čigānu kopienas un kultūras pārstāvjiem Latvijā, stāsta, kā viņa ģimene bēgusi no iespējamās iznīcināšanas uz Rīgu. Tur esot slēpušies zem cita uzvārda un uzdevušies par latviešiem, bet naudu pelnījuši t.s. baltie čigāni: *Mūs jau, tos melnos, nerādīja nevienam. Bija tādi 17–18 gadu veci. Brālis bija*

²⁵ Sievas un vīra vienlaicīgās runas dēļ Olgas sacītais ir transkribēts slīprakstā.

balts, ar zilām acīm. Viņš par fūrmani tad braukāja Rīgā. Jā, tēvam bija zirgi un viņš braukāja. Tā kādā pagrabā esot gaidījuši vācu armijas atkāpšanos, un līdz pēdējam laikam nācies slēpties aiz savas ģimenes gaišākām sejām, atceras Kārlis Rudevičs:

Jā, es atceros: tad, kad nāca iekšā krievi un mēs tur pagrabā slēpāmies. Kāds bija nostučījis, ka tur dzīvo čigāni, un uzsūtīja virsū tos šucmaņus. Bet tad taņī jūklī, kad nāca virsū krievi, viņi būtu nolaiduši mūs no kājas arī. Ienāca pagrabā ar automātiem tur: "Zigeunisch?" Un māte bija balta, ar zilām acīm, tos melnos noslēpa: "Alles Lettisch! Alles Lettisch!" Un tad viņi aizgāja prom. Mana māsa jaunākā par manīm, tā pavisam blonda, ar lielām acīm – to nolika priekšā, un māte arī balta bija. Nu un tā... Papīrus viņi nemaz neprasīja – viņi jau bēga prom, un tad pa ceļam varēja arī nošaut. Nu un tad es atceros, kā tās [artilērijas] "Katjušas" ... redzēju... Vecrīga jau visa dega. (NMV-2108)

Atmiņas par notikumiem holokausta laikā ir klātesošas vairumā interviju, taču var arī piekrist, ka šī tēma ir vairāk sastopama pētnieku un aktīvistu aprindās "nekā izskan no to romu lūpām, kuri dzīvojuši vācu okupētajās zemēs Otrā pasaules kara laikā. Ikdiena tiek dzīvota praktiski bez šo notikumu apstiprinājuma" (Stewart, 2004: 564). Dzīvesstāsts pats par sevi nedod atbildi, cik nozīmīga ir vēsturiskā atmiņa čigānu vidū. Būtu nepieciešams ilgāku laiku atrasties starp kopienas locekļiem, lai varētu pārlicināties, cik lielā mērā Maiklam Stjuartam ir taisnība, kad viņš, pētot Ungārijas čigānu atmiņas kultūras īpatnības, saka: "Tās noteikti ir atmiņas, bet man nešķiet, ka tās ir daļa no atminēšanās procesa, kas ietvertu vēstures naratīva glabāšanu un dalīšanos ar to" (Stewart, 2004: 564).

Personiskās pieredzes stāsti un atmiņas par vajāšanu un genocīdu kopumā atbilst vadošajam naratīvam par vardarbību un aizspriedumiem pret čigāniem, un gandrīz katrā dzīvesstāstā var saklausīt, ka Sarkanās armijas ienākšana un padomju režīma nodibināšana ienesa noteiktas pozitīvas pārmaiņas čigānu ikdienā un dzīvesveidā. Pētījumi par Austrumeiropu liecina, ka, neskatoties uz diskriminācijas turpināšanos, sociālistiskā iekārta manāmi uzlaboja čigānu stāvokli, nodrošinot stabilākus ienākumus, piedāvājot mājokļus un iespēju skolot bērnus (pat piespiedu

kārtā). Kā raksta romu pētnieks Vils Gajs (*Will Guy*), tas bija čigānu tautas "proletarizācijas" laiks, kad pirmo reizi vēsturē apjomīgam čigānu skaitam radās iespēja sasniegt kaut ierobežotu, tomēr ievērojamu integrāciju plašākā sabiedrībā (Guy, 2001). Tas saskan arī ar mūsu intervijās dzirdēto, jo čigāni atceras padomju periodu kā stabilitātes laiku un to vieglumu, kā varēja nodrošināt pieņemamus dzīves apstākļus, gan strādājot kolhozu laukos, gan sev par labu izmantojot sociālistisko deficīta ekonomiku.

Lūcija (dz. 1925), jautāta par padomju gadiem jeb tā saukto krievu laiku, neslēpj savu attieksmi pret situācijas izmaiņu:

Krievu laik ar bij lab. Ar cilvēk gāj darbā, un visi bij iztikuši, katram bij savs darbs. Labi, nebij slikt nemaz. Nekāda vain nebij. Un varēj nopelnīt, un lai būt tas mazais aldišs, bet... un varēj iztikt. Meitiņ gāja strādāt. Gāj darbā, tad... ar to pašu mazumiņ, ta visu ko varēj nopirkt un varēj iztikt. A tagad... tik šausmīg viss ir dārgs, un it neko tu nevar atļauties pirkt. Un kas ta tā pensija nu ir! (NMV-1660)

Citā intervijā Olga (dz. 1928) uz intervētājas jautājumu "kad jūs vislaimīgāk jutāties?" bez aplinkiem atbild:

Padomju Savienībā, tad bij labi. Tad bij darbs, tad čigānus nešķiroja. Varēja skolā iet, varēja visu kaut ko, nebija atšķirība nekāda. Tagad jau arī čigānus skolā noliek, ka tiesības nekādas nav. Meita arī, kad aiziet meklēt darbu, saka, ka nevajag, ir jau citi vietā. Kāds saimnieks gadās, cits nešķiro. (NMV-1661)

Padomju laiks tiek asociēts ar segregācijas samazināšanos. Olga met izaicinājumu uzreiz diviem stereotipiem – gan priekšstatam par izglītības nozīmi, gan uzskatam par čigānu izvairīšanos no darba. Arī citās intervijās stāstītāji uzsver strādīguma nozīmi savas ģimenes raksturojumā. To var tulkot kā izteiktu vēlmi apstrīdēt sabiedrībā valdošo stereotipu par čigānu slinko dabu. Šajā sakarā Brigitas (dz. 1947) stāstījums ir interesants ar to, kā, cita starpā, viņas atmiņa sapludina kopā vecāku kara laika pieredzi ar pašas pieredzēto padomju laika sākumu, to vienlaikus salīdzinot ar pašreizējo laiku.

Nu un tad mamma stāstīja, ka tur veda tos gūstekņus uz mežu. Ka viņiem divu stundu laikā ļāva vasarā ēst tās ogas. Ar šautenēm gāja, viņa teica. Tad, ko tie cilvēki varēja, tad meta ārā uz to ceļu.

Nedrīkstēja jau viņiem neko dot, tad pašus sodīja. Nu un tā viņa sagājās ar manu tēvu un dzīvoja. Krievu laikā, es atceros, padomju laiki bija vēl, bijām bērni, gājām skolā. Nu grūti bija, bet ne grūtāk kā tagad. Vismaz bija darbs! Bija kolhozu laiki. Strādājām kolhozā, bijām maziņi. Gājām pie saimniekiem, ravējām no sākuma bietes. Tad gājām kolhozā, kartupeļus, ogas lasījām. Tēvs gāja mežā, strādāja. Māsas gāja no sešiem gadiem ganos. (NMV-3857)

Fredis (dz. 1957), kurš intervijā ironizē par obligāto nodarbinātību sociālismā, stāsta par tā laika iztikas avotiem, kas atbilst priekšstatiem par čigānu nodarbošanās specifiku:

Padomju laikos... (Smejas.) Tagad to sauc par uzņēmējdarbību, tajos laikos mēs skaitījās spekulanti. Kaut kur dabūn, kādu deficītu izfirē [..] Es biju Jūrmalā – tur bija vairākas iespējas ar uzņēmējdarbību nelegālo nodarboties. Nu nekādas tādas lielas kriminālas lietas nedarīja – vienkārši deficītu kaut kur dabūja lētāk. Tajos laikos jau bija partijas vīriem savi veikali, tad no tiem veikaliem šo to. Tā. Centās taisnīgi sadalīt to precī, lai tik partijnieki vien nedzīvo. Un no tā savs labums arī mums atleca. (NMV-4069)

Fredis atzīst, ka, sabrūkot padomju iekārtai, bija jāpārorientējas, jāmeklē citas iespējas, un tagad viņš ir gana apmierināts, uzturot savu privāto saimniecību. Šo raksturojumu var skatīt arī brīvības un sasniegumu kontekstā (sk. VIII nodaļā 184. lpp.). Tomēr pārsvarā intervētie čigāni stipri izjūt sava statusa pazemināšanos kopš Latvijas neatkarības atgūšanas. Čigāni ir lojāli Latvijas valstij, taču, līdzīgi kā Ausma (dz. 1958), jūtas politiski atstumti un nav apmierināti, jo nav darba, un tas izšķir visu:

Kad pārgāja uz Latvijas laiku? Zini, es teikšu, ka ļoti priecīga es nebiju. Mēs nebij ļoti priecīgi, ka pārgāja uz Latvijas laiku. Tāpēc, ka mums jau neviens neprasīja to, ko mēs gribam. Tad, kad arī tās vēlēšanas, un viss, mums jau pilnīgi viss vienalga. Mums ir jāpielāgojas. Mēs Latvijā dzīvojam [..] Es nedrīkstu melot, ka man ir ļoti grūti laiki bijuši. Man tagad ir grūtāk. Bet tai laikā, krievu laikā vispār mums nebija grūti. Saproti, mums bija darbi! (NMV-4070)

Darba vietu trūkums tiek uzsvērts nemitīgi, jo tas ir ne tikai iztikas avots, bet arī simboliski mazina plaisu starp čigānu

dzīvesveidu un pārējo sabiedrību. To savdabīgi reflektē jau cita Brigita (dz. 1959), kura, kā no malas vērojot, čigānus apzīmē trešajā personā un spriež par viņu pārvērtībām. Uz jautājumu, vai padomju laiks bija tāds mierīgāks, viņa atbild:

Jā, jā. Tad, jūs ziniet, ka viņiem [čigāniem] bija tāds *naoborot* [otrādi] – tāds labs bija laiks, ka viņi sāka palikt par cilvēkiem. Kad pielika pie darbiem, vārdu sakot, radināja uz vietas dzīvot. Agrāk jau braukāja apkārt tie čigāni. No ciema uz ciemu, no pilsētas uz pilsētu. Tas krievu laiks mums iemācīja laikam, ka tomēr arī mēs varam dzīvot kā visi cilvēki. Latvijā jau vairāk nebaukā apkārt, bet, redz, ir tādas valstis, kur arvien vēl ar tiem taboriem, ar zirgu pajūgiem vēl braukā. (NMV-4073)

Šajā fragmentā izpaužas čigānu sašķeltā identitāte, ko izraisīja sabiedriskās integrācijas politika caur iekļaušanu darba attiecībās. Tas sasaucas ar to, ko raksta Vils Gajs par līdzīgu pagātnes mantojumu Centrāleiropas valstīs. Komunistiskā pārvalde efektīvi stiprināja romu sociālo identitāti, integrējot tos darbaspēkā, tomēr politika lielākoties bija pretrunīga un lemta neveiksmei, jo tā līdztekus integrācijai grāva romu etnisko identitāti, visādi noliedzot tās pastāvēšanu un cerot, ka tā kaut kā pati saplūdis ar dominējošo grupu (Guy, 2001). Mūsu pētījuma gaitā uzklauštajos čigānu dzīvesstāstos ir jūtama gan vēlme piederēt pie latviešu sabiedrības, gan vajadzība saglabāt savrupo identitāti, izvairoties no jūtamās atstumtības, kas viņu atmiņās bija mazāk raksturīga tieši sociālisma apstākļos.

Dzīvesstāstu intervijās atspoguļojas gan tas, kā čigāni redz sevi mūsu sabiedrības nacionālajā vēsturē, gan viņu attiecības ar apkārtējiem, sabiedrību, kuras ietvaros arī rodas īpašā pašuztvere, atšķirība, citādība – tas, ko dēvē par etnisko identitāti. Jāatzīst, ka tā izpaudās ļoti ambivalentā veidā. Bija sastopami gan deklaratīvi paziņojumi par čigānu savpatnību, gan noliegums, ka ir jebkādas būtiskas atšķirības, un pa vidu arī izteikumi par pašu čigānu diferencēšanos, neviendabīgumu.²⁶ Tas liek domāt, kā tad būtu adekvāti definēt identitāti un vai joprojām varam

²⁶ Par to liecina arī citi pētījumi, piemēram, aptauja “Romi Latvijā” (Latvijas Fakti un Sabiedrības integrācijas fonds, 2015).

lietot kategorizējošo apzīmējumu "etniskā grupa" attiecībā uz cilvēkiem, kas veic daudzveidīgas kultūras prakses un nav reducējami līdz noteiktai piederībai pie kādas grupas.

Jūs tāpat dzīvo kā mēs. Etnicitātes konstruēšana dzīvesstāstos

Man nav jums ko nemaz pateikt. Mēs dzīvojām visu laiku tāpat pilnīgi, es domāju, ka jūs tāpat dzīvo kā mēs... Visi strādājoši cilvēki, gājām skolā visi tāpat kā latvieši. (NMV-4070)

Mūsdienu teoriju skatījumā etniskums, rase un nācija pārstāv ne vairs kādus ārējās pasaules objektus, bet veidus, kā šī pasaule tiek priekšstatīta, interpretēta un reprezentēta (Bebbier, 2008; Brubaker, 2009; Csepeli, Simon, 2004; Hall, 1989; Wodak et al., 1999). Rodžers Brubeikers (*Roger Brubaker*), piedāvājot koncepciju par "etnicitāti bez grupām", secina, ka etniskums jeb etnicitāte (*ethnicity*) nebūtu jāskata grupu kategorijās, kam piemīt kādas specifiskas īpašības, bet gan kā sociālo attiecību formu (Brubaker, 2004). Etnicitāte ir kultūras atšķirību sociālā organizācija. Cilvēki uztver viņu starpā pastāvošas objektīvas kulturālas atšķirības. Pētot ideoloģijas, Siniša Maleševičs uzsver, ka tieši tādēļ, ka šīs atšķirības kultūrā ir tik reālas un uzkrītošas, tās bez grūtībām padodas nacionālismam un etnicizācijai. Tāpēc viņš izvirza tēzi, ka "etnicitāte ir politizēta sociāla rīcība – tāds process, kura laikā reālie un faktiskie kultūru atšķirību elementi tiek politizēti intensīvā grupu mijiedarbības kontekstā" (Maleševič, 2006: 27). Tomēr etnicitāte nav sinonīms kultūru daudzveidībai, jo lielākais vairums kultūras prakšu un priekšstatu nekad praktiski netiek politizēti.

Viens no ieganstiem čigānu diskriminācijai (un pat vajāšanai) ir plaši izplatīts stereotips par čigānu izvairīšanos no darba. Zinot šo priekšstatu, intervijās uzsvērti izskan čigānu strādīgā daba. Tādējādi mazāk tiek runāts par kultūras īpatnībām, bet vairāk par sociālajām atšķirībām, kas sabiedrības priekšstatos nošķir vienu grupu no otras.

Arī mēs no mazotnes strādājām. No mazotnes! Es kolhozā tāpat Sal-
dus rajonā. Strādāja mamma par slaucēju, es ganīju 60 govīs. Maziņš
biju, 14 gadi. Kādreiz miegs nāca, gulēt grib, aizgulējos no rīta, sē-
žot tai pļavā, govīs projām. Kā tik raudādama, bet strādāju! Un vēl
mammai palīdzēju govīs slaukt. Visu mūžu esam strādājuši! Tāpat
Zemītē strādāja fermā kolhozā – visa mana ģimene! Rajons pat mani
apsveica par labāko lopkopēju. A tagad! Bērni darbu nevar dabūt.
(NMV-3857)

Ričards Dženkinss (*Richard Jenkins*), strādājot ar identitā-
tes problemātiku, iesaka “pārdomāt etnicitāti” (Jenkins, 2008)
un formulē savu sociāli antropoloģisko etnicitātes izpratni. Viņa
galvenās atziņas ir, ka etnicitāte ir saistīta ar kultūras diferen-
ciāciju, uzsverot, ka identificēšanās vienmēr ietver dialektiskas
attiecības starp līdzīgumu un atšķirīgumu; etnicitāte ir saistī-
ta ar kopīgu nozīmju veidošanu, kas tiek radītas un reprodu-
cētas interakcijā; etnicitāte ir saistīta ar konkrēto situāciju un
kontekstu, tā nav fiksēta un nemainīga, bet padodas manipu-
lācijām; tā tiek eksternalizēta sociālajā interakcijā citu katego-
rizēšanā un internalizēta indivīda pašidentifikācijas procesā.
Etniskā identitāte nav kaut kas, kas cilvēkiem pieder vai kam
viņi pieder, bet “tie ir drīzāk kompleksi repertuāri, ko cilvēks
piedzīvo, lieto, mācās un “dara” savā ikdienas dzīvē un saistībā
ar kuriem cilvēki konstruē priekšstatu par sevi un saviem līdz-
biedriem” (Jenkins, 2008: 15). Saskaņā ar latviešu intervētājiem
čigānu stāstu repertuāros etniskās pazīmes bieži tiek intensīvi
noklusētas. Tikai iedrošinot ar piemēru no citu dzīves, piemē-
ram, Ausma piekrīt, ka ir zināmas tradīcijas, kas viņas priekš-
statos varētu būt atšķirīgas no latviešu sadzīves.

– Vai nav čigāniem kaut kādas ēdienu gatavošanas tradīcijas?

– Es domāju, ka nē, ka tas viss ir izrunāts. Nav nekas citādāks! Pilnīgi
nekas citādāks.

– Man viens kolēģis strādāja ar čigānu cilvēkiem Slovēnijā. Un tur bija
ļoti strikti ar tīrību, ka nedrīkstēja vienu katlu lietot – viens bija piena
produktiem un otrs bija gaļai.

– Nē, tas mums nav ģimēnē. Vot, kas ir ģimēnē mums, kas nav jums.
To es zinu točna 100%. Kur tu mazgā kaut ko, tas ir atsevišķi. Mums

tas jau ir tā iegājies. Piemēram, izmazgā drēbes, tas nekas, izmazgā katlu un tur vāra ēst. Tā mums nav. Ēšanai mums ir trauki citi, mazgāšanai trauki ir citi. Nu tas tā. Nu tas ir varbūt... jo es zinu daudz latviešu ģimenes, kuras es tā ir saskatījusi, ka dara to [mazgā visu vienā traukā]. (NMV-4070)

Mēģinot izvairīties no citādības uzsvēršanas attiecībā pret latviešiem, stāstos parādās atšķirības čigānu starpā. Kolektīvā identitāte čigāniem kā etniskai grupai nevar izveidoties, diskursīvi nošķirot "mēs un citi čigāni". Tas, piemēram, parādās Brigītas stāstā, distancējoties no ārzemju čigāniem, viņu dzīvesveida un valodas. Arī par vietējiem čigāniem viņa bažijas, ka "apgērbs viņus nodod".

Man meiteņš stāsta, ka Īrijā, tur tie čigāni ir bagāti. Viņiem ir mājas, bet viņi tik un tā vairāk – nav ar zirgiem – bet viņi ar tādām mašīnām. Tā kā vācieši braukā ar tādām mašīnām [treileriem], ka tā mājiņa ir uz vietas visa. Viņiem ir mājas un viss, a viņi nedzīvo mājās, viņi dzīvo tādās teltīs. Tad tur atkal tā valdība viņus tur visādi [vajā], ka tā nedrīkst. Redz, viņi saka, ka viņiem tā ir pieņemts un viņi dzīvo. Un tad viņus no vienas vietas pārdzen uz otru, kur viņi var tā dzīvot. Un tās mājiņas dikti nežēlīgi brauc un jauc nost. Vārdu sakot, brauc riktīgi ar buldozeriem un tā noārda. Un tur tos čigānus, piemēram, manas meitas nemaz nesaprot. Vispār neviena vārda. Tur ir vairāk, redz, tā īru valoda un tā angļu valoda, un pēc izskata viņi arī nav tādi kā mūsu čigāni. Mēs visi esam melli, a tur visi ir tādi kā jūs. Ierauga viņus uz ielas un liekas – nu nepaka, nepateiksi, ka tas ir čigāns. Bet, redz, visi rižiji – visi tie ir čigāni. Rižiji un balti, vārdu sakot, nu mūsu pusē tādu nav.

Intervētāja ieminas, ka ir dzirdēts, ka Latvijā ir arī "baltie čigāni".

Ir dzirdēts, bet, kur tie baltie uzradušies, tas ir, redz, no kāda kaimiņa. (Smejas.) Tā godīgi runājot, ne? Jums tā neliekas? Es zinu, ka man, piemēram, pašai. Tas bija Jūrmalā, man tie radinieki dzīvo – mammai māsa. Cits bija tāds – riktīgi latviešu meitene. Ja viņa būtu tāda kārtīgi savesta un pieklājīgi apgērbta, tu nepateiktu, ka viņa ir čigāniete. Bet, redz, tas apgērbs jau viņu nodeva. Tie garie lindraki un tā nevīžība, tā nesakoptība. (Intervētāja iestarpina, ka čigānu sievietes

vienmēr ir ļoti sakoptas.) Tas ir tagad, bet agrāk? Agrāk taču viņas nebija sakoptas. Agrāk – nu, smukas jau viņas bija, bet tādas netīrīgas, nu tas, kas bija, tas bija. Tagad jau vairs tā nav. Cenšas. (NMV-4073)

Citās intervijās pieminētā izteiktā noslāņošanās ir tā, kas neļauj čigānu minoritātei uzskatīt sevi par vienu kopienu. Līdzības un atšķirības tiek izspēlētas kontekstuāli. Priekšstati par baroniem un taboriem, izrādās, ir vairs tikai folklorizētas klišejas. *Rīgā jau ir tāds barons*, atteic Veronika (dz. 1959), *te jau nav. Kas tad te – visi tādi prasti*. Sarunā iezīmējas čigānu diskursīva pretstatīšanās, ko nākamajā fragmentā akcentējam slīprakstā.

– Ko jums izsaka tabora vārds? Filmās varam redzēt, skaisti. Čigāni taboros.

– Interesanti jau ir. Interesanti jau ir, ka tie *bagātie* tā dejo un iet ar tiem zeltiem apseguši. Visiem jau nav vienādi. Man jau patīk, ka viņi dejo. *Viņi* jau pelna savu naudu.

– Tā ir māksla, ko citi nevar izdarīt.

– Jā, patīk citiem. Viņi tā izceļas. Viņiem kaut kāds *citāds raksturs* ir, citāds, a mums i, mēs uz latviešu modi vairāk. Mēs i pieraduši tai Latvijā, un mēs tā dzīvo *po prostom*: strādā un kaut kā pelnīt maizīti. Zin, kā ir, tā ir tanī dienā. (Domīgi.) Tā, bet *viņiem* kaut kā tāds bagāts, lepns.

– Viņiem tas lepnums, ko var paskatīties.

– Ko mēs no to Latvijas čigāni; reti jau kāds bagātnieks – tā saucas. Te jau vispār – mēs jau nemaz nemāk kā viņi; *mēs citādāki*. (Noslēpumaini, pārdomās.)

– Jūs esat līdzīgāki...

– Latvijas cilvēkiem. Tā, ka, piemēram, mēs Kuldīgā. Rīga ir Rīga, tur izceļas citi cilvēki. Un mēs jau i tādi zemi. Viņi tādi augsti, kārtīgi. Mēs nemāk arī neko, tikai strādāt, pelnīt savu maizīti. Bet *viņi* jau citādāk. (NMV-4072)

Naratīvā parādās gan sliekšņi uz identifikāciju ar latviešiem, gan norāde uz citiem čigāniem kā "viņiem" – īpaši nodalījums no bagātajiem un galvaspilsētā Rīgā dzīvojošajiem. Taču tā nav, ka intervētajiem čigāniem trūktu savas pašapziņas kā

minoritātei, kura nedrīkst pazaudēt savu identitāti. Intervijā kā noteiktā sociālā interakcijā tās atbildes, kas skar kultūras pazīmes, ir kā saspēle starp to, kādi varētu būt sabiedrības priekšstati par šo grupu, un savas grupas paštēlu. Tai pašā laikā šī mijiedarbība, lai neierobežotu diskursīvo telpu pašradītām piederības formām, ir spēle ar pielāgošanos un izvairīšanās no citu uzspiestas kategorizēšanas. To savā etnicitātes koncepcijā min arī Dženkinss: "Kategorizējot *viņus* – tā kļūst daļa no *mēs* definēšanas [...] runājot par kolektivitātēm, grupa ir iekšēji definēta, bet kategorija – ārēji. Ikdienas saskarsmē cilvēki nemitīgi klasificē sevi un citus. To darot, viņi starp identitātēm izšķir tādas, kas ir pašģenerētas, un tādas, kas ir citu uzspiestas" (Jenkins, 2008: 83).

Līdz kam reizēm var novest cilvēku sociālā klasifikācija un identitāšu marginalizācija, to Latvijas čigāni labi atceras. Ņemot vērā šo pieredzi, romi ir uzmanīgi pret pārlieku lielu izdalīšanos no apkārtējas sabiedrības. Par to gan nesatraucas Fredis, intervijā sakot, ka čigāni nekad nav slēpušies:

Ja kādreiz nāk čigāns, pa kilometru tu varēji redzēt. Tagad mēs paši čigāns čigānu vairāk pēc "sajušanas" [atpazīstam]. Kā tagad pieņemts, ka tas čigāns neuzsver savu čigānietību. Tagad mēs paliek tādi kā ebreji – ebreji bija daļēji izstumti, un čigāni tādi bija. Čigāni nekad neatteicās no savas tautības – viņi afišē, ka ir čigānieši. (NMV-4069)

Fredis izjūt savu tautiešu stāvokļa līdzību ar citām minoritātēm Latvijā, bet to izsaka pagātnes formā, sabalsojoties ar citu teikto, ka tagad daudz kas mainījies. *Kādreiz čigāni bija saļiedēti*, savas kopienas vēsturi raksturo Ziedonis (NMV-4071), *kopā dzīvoja, kopā braukāja, kopā pa mežiem gāja – tagad katrs ir pats par sevi*. Un viņa sieva Austrā īsumā piekrīt: *Riktīgi čigāni, kā kādreiz, tādu vairāk nav*. Ziedonis atzīst, ka *čigāniem ir jāiet līdzī laikam*, kaut arī viņš un citi čigāni aizvien vairāk līdzinās latviešiem. Dzīvesbiedre iebilstot iestarpina, ka tomēr *čigāns paliek čigāns, latvietis paliek latvietis*. Viņa gan saprot, ka kultūras iezīmes nivelējas, un, minot savu māsasmeitu, saka: *Viņa jau ir skolota, viņa beidza lielas skolas un vēl mācās. Viņa vairāk kā latviete, nevis čigāniete. Tāpēc es saku, ka*

pa čigāniski runā, bet tur vairāk nekā nav no čigāna. Čigānu asimilēšanos un kopienas sairšanu Ziedonis un citā intervijā arī Brigita skaidro ar būšanu katram par sevi, kas esot pārņemta no latviešu rakstura. Bet atmiņa un zināma nostalgija par autentisko dzīvesveidu ir saglabājusies. To tiešā veidā sastopam Zemas (dz. 1956) dzīvesstāstā:

Es vēl esmu trāpījusi to čigānu dzīvi. Tēvam bija balta ķēvīte. Mēs vesela strīpa ar čigāniem braucām. Satikāmies ar citiem, vakarā visi pie ugnskuriem, vīri baros un sievas baros. Bija ļoti skaisti. (NMV-4078)

Nobeigums

Tik liels apjoms intensīvu un padziļinātu interviju ar čigānu tautas pārstāvjiem Latvijā vēl nav ticis veikts. No dažādiem avotiem un pašu epizodiskas ikdienas saskares ir izveidojies priekšstats, ka čigānu kopienas var būt relatīvi noslēgtas, ar savu dzīves ritmu, tradīcijām un grupas robežām. Tomēr dzīvesstāstu pētnieku ekspedīcijās atteikumu sniegt interviju no čigānu puses nebija daudz vairāk, kā tas ir parasts sabiedrībā kopumā, un vairumā gadījumu sarunas bija veiksmīgas, ar abpusēju ieinteresētību. Jāatzīst gan, ka bez vidutājiem no lokālās vides sarunāt čigānus intervijai būtu daudz grūtāk. Zināmas barjeras un aizdomīgums tomēr pastāv, jo to veicina mūsu savrupā dzīvošana, reproducējot mītus un aizspriedumus vienam pret otru. Turpretī dzīvesstāsts paredz caur dažādām balsīm saklausīt likteņa līdzības un vairot saskares punktus. Mūsu mēģinājums uzklaut čigānu dzīvesstāstus un līdz ar to izprast viņu atmiņas kultūru ļauj gan izdarīt atsevišķus secinājumus, gan iezīmēt diskusiju lauku jau citas ievirzes pētījumiem.

Šīs nodaļas tēmu mēs sākām ar Halbvaksa un citu pētnieku atziņu, ka cilvēki savu biogrāfisko pieredzi veido sabiedrisko konvenciju ietvaros un personiskā atmiņa ir saprotama tikai nosacītas kolektīvās atmiņas kontekstā, kas piešķir individuāliem reminiscenču fragmentiem jēgu, kopsakaru un leģitimitāti. Tā tiek nodrošināts, ka cilvēkiem nozīmīgās atmiņas neizplēn vai nesajūk jaunu iespaidu plūsmā. Sabiedrības nav viendabīgas, līdz ar to tiek atzīts, ka pastāv arī atšķirīgi veidi, kā atmiņa tiek

organizēta. Pastāv arī dažādas "atmiņu kopienas" un grupas ar sev raksturīgu kolektīvo atmiņu. Kāpēc vienām grupām ir spilgtas atmiņu manifestācijas, bet citas nav pārstāvētas publiskā atmiņu politikā? Antropoloģijas klasikā ir pazīstams metaforisks nošķirums starp "karstām" un "aukstām" kultūrām (Lévi-Strauss, 1966). Vienas "karsti" iestājas par savu vēsturi, izmanto to kā kurināmo savā sociālajā attīstībā, bet citas ir "vēsākas" attiecībā uz savu atmiņu, ir mazāk atkarīgas no tās un vairāk lolo līdzsvaru nekā progresu. Lai gan paši antropologi šādu tipoloģiju ir kritizējuši, tomēr atspēriemam tāds fokuss var būt lietderīgs, salīdzinot, teiksim, Latvijas "nacionālo atmiņu" un romu lokālo atmiņu kultūru. Novērojumi liecina, ka romu kopienās ir specifiska attieksme pret pagājušo, kas atšķiras no dominējošās atmiņu kultūras un tās organizācijas veida. Līdz ar to bija divtik interesanti uzsākt šo izpēti un vērsties pēc sadarbības pie pašiem romu sabiedrības pārstāvjiem.

Savāktais materiāls – dzīvesstāsta intervijas – liecina, ka mēs visi savu biogrāfiju strukturējam daudz maz vienādi un individuālā atmiņa mums darbojas pēc līdzīgiem psiholoģiskiem mehānismiem. Kaut arī pieredze mums dažāda. Bet vai tik dažāda, ka mēs nevarētu saprast cits citu? Ir noteiktā veidā jānoskaņo sava dzirde, lai saklausītu to specifisko, kas raksturīgs tieši romu intervijām. Un te mums vajadzētu nodalīt atmiņu stāstu saturu un stāstīšanas–saskarsmes norisi. Principā abi ir jāņem vērā – nozīmīgas ir gan pagātnes liecības, dzīves naratīvi, gan konteksts intervijas procesā, tagadējās izjūtas un noskaņa. Tas kopā tad arī veido "pieredzes stāstu".

Runājot par specifisko, kas pamanāms romu dzīvesstāstos, var izdalīt atmiņas no bērnības un brieduma gadiem, caur kurām raksturota dzīve padomju režīma laikā. Kopumā gan jāatzīst, ka mūsu intervijās čigāni maz runā tieši par savu bērnību, praktiski nekādi neraksturojot agrīnos gadus, ģimeni un apkārtni, pienākumus vai rotaļas. Piemēram, latviešu atmiņu stāstos bērnība ir gaišākais laiks, ko atcerēties, saistīts ar pasaules izjūtas veidošanos, mācību laiku un savstarpējo attiecību procesiem. To mazāk sastopam romu dzīvesstāstos, varbūt tāpēc, ka nav iedibināti autobiogrāfiskie stāsti-paraugi, vēl nav uzrakstīta "čigānu kauja pie Knipskas" vai tik nepieciešamā

"Baltā tabora grāmata".²⁷ Čigānu atmiņās bērība spilgtāk ieskanas vien atsevišķos naratīvos saistībā ar traģisko, ko romiem nesa nacistiskās Vācijas okupācijas režīms. Līdz ar to visa turpmākā pieredze ir atšķirīga no tā, ko mēs varētu saukt par "latviešu stāstu". Atšķirībā no vairuma latviešu čigāni savu biogrāfiju kontekstā pozitīvi vērtē komunistiskās valdības iedibināto kārtību, cik tā izpaudās sadzīvē, jo padomju iestāžu represiju tēma nav viņu pieredzes būtiska sastāvdaļa. Tā ir izjūta, ko iespaidojuši divi "atmiņas sociālie rāmji". No vienas puses, pozitīvo priekšstatu ierāmē kontrasts ar kara laika piedzīvoto vai caur "komunikatīvo atmiņu" uzņemtā traumatiskā pieredze par *Porrajmos*. No otras puses, padomju laiks tiek labvēlīgāk raksturots salīdzinājumā ar tagadējās sociāli ekonomiskās situācijas izraisīto trūkuma un marginalizācijas izjūtu Latvijas čigānu vidū. Atgādināsim, ka emigrācijas un zemās ataudzes rezultātā mūsdienu čigānu kohorta ir pakļauta ievērojamai demogrāfiskai lejupslīdei, kas kritiski iespaido tradicionālās kopienas un paaudžu saites.

Pieredzes stāsti un atmiņu interpretācija ir jāskata arī sarunas nosacījumu sociāli noteiktos kontekstos. Tam mēs pieskāriamies nodaļā par etniskās pašapziņas konstruēšanos. Intervējamo ambivalentā attieksme pret čigāniskumu mūsu savāktajā materiālā liek vērst uzmanību uz "etnicitātes marķieriem" (vai pareizāk – to neesamību), kas norāda uz čigānu attieksmi un izjūtu, esot minoritātei kādas nācijas ietvaros. Mūs zināmā mērā pārsteidza tas, cik bieži intervējamie attiecībā uz sevi izmantoja norādi "mēs-tādi-paši-kā-jūs". Mēģinājumi mazināt jeb pieklusināt (etnogrāfiskās) atšķirības, kas nošķir čigānus no latviešiem, ir aspekts, kam būtu nepieciešama padziļinātāka interpretācija. Vai tas ir mēģinājums uzminēt stereotipus, aizspriedumus un savlaicīgi uz tiem atbildēt? Atsevišķi naratīvi ir vērtējami kā taktika, kas paredz pretošanos dominējošajiem naratīviem, kuri cirkulē sabiedrībā koncentrētā veidā kā dažādi

²⁷ 2016. gada 10. oktobrī Kandavā notika Daiņa Kraukļa grāmatas "Kad dzimtas dārzos ziedi plaukst" atvēršanas svētki. Nelielajā grāmatīņā literarizētā formā ir apkopotī romu folkloras un tradīciju motīvi, spilgti un iezīmīgi notikumi čigānu saimes dzīvē no paša autora vecvecāku atmiņu stāstiem.

stereotipi attiecībā uz kādu cilvēku kategoriju. Tā ir diskursīvās rīcībspējas (*agency*) un savas brīvības realizācija, kad cilvēki sarunā cenšas visādi apiet sociālās kategorizācijas slazdus un novērst ierobežojošu stigmatizāciju. No apkārtējiem čigāni zina, ka viņiem tiek piedēvēta, teiksim, klejošana un izvairīšanās no darba. Tāpēc savos stāstos viņi uzsver, ka tomēr ir bijis daudz un grūti jāstrādā, un arī izglītība nebūt nav izstumta no viņu vērtību sistēmas. Intervijās klātesošie naratīvi rāda, ka etnicitāte var būt situatīva. Tā par to ir rakstījis arī Brubeikers, norādot, ka etnicitāte un nacionalitāte ir nevis kādas lietas, kas mums piemīt, bet skatījums uz pasauli, savukārt etniskās identifikācijas pastāv tikai mūsu priekšstatos, interpretācijās un klasifikācijās. Bez tam ir pamats domāt, ka bieži sastopamā identitātes maskēšana čigānu vidū ir saistīta ar dziļāku sociālās nedrošības un diskriminācijas izjūtu. Šī kultūras atšķirību "pieklusināšana" liecina par atmiņā noglabāto trauksmi, ka etnicitāte jebkurā mirklī var tikt politizēta un ka nedienas vai pat vajāšana var atgriezties. Kolektīvā atmiņa ir noturīgāka par Cilvēka tiesību deklarāciju un integrācijas instrumentiem.

Kā etniskai minoritātei, ko pat nevar saukt par diasporu, jo tai nav lokalizētas tēvzemes, ar ko saistīt nacionālo identitāti, savas vēstures diskurss romu kultūrā nav attīstījies un nav kļuvis aktuāls. Vai tas saistīts ar to īpašo veidu, kā kopienās un sabiedrībās tiek organizētas kultūras prakses un stabilizēta identitāte? Latvijā ir mēģinājumi ieviest Romu dienas atzīmēšanu un genocīdā bojā gājušo pieminēšanu (8. aprīlis). Bet, kā atzīmē mūsu pētnieki, "bažas rada jautājums, vai, netieši balstoties un veidojot atmiņas politiku, sekojot ebreju holokausta paraugam, netiks zaudēta romu kopienas atmiņas unikalitāte" (Garda-Rozenberga, Zellis, 2015: 87). Tomēr sabiedrības nevar pastāvēt bez savas kolektīvās atmiņas, kas nostiprina grupu identitāti. Un šajā gadījumā, sekojot citu pētnieku atziņai, mūsu sabiedrības atgādinājumu par to, kas čigāni ir bijuši un ir tagad, nodrošinām mēs – *gaje*, ne-romi (Stewart, 2004). Mūsu savstarpējās attiecības ikdienas dzīvē un sociālā attieksme kopumā kalpo kā atmiņas veicinātājs čigānu kopienā. Tā ir atmiņa, kas ir nepārtaukta un klātesoša, kā to liecina arī mūsu intervijas, kur naratīvi par bijušo mijas ar identitātes naratīviem.

Kad cilvēki vēlas nostiprināt savas grupas statusu, viņi aktualizē vēsturi, meklē tur gan iedvesmu, gan "izcelsmes mītus" kā pamatu kolektīvai identitātei. Diez vai Latvijas čigāni uz to tiecas. Un kāpēc gan? Kā brīdinājums skan Pjēra Norā atziņa, ka "mēs tik daudz runājam par atmiņu, jo tik maz no tās palicis pāri" (Nora, 1989: 7). Viņš saka, ka "atmiņas vietas" vajadzīgas, lai veicinātu, balstītu atmiņu, jo acīmredzot pastāv aizmiršanas varbūtība, īpaši laikos, kad identitātes ir kļuvušas tik plastiskas un apdraudētas savā mainīgumā. Šīs vietas var būt topogrāfiskas, monumentālas, simboliskas vai funkcionālas, bet tās vajadzīgas, lai sabiedrība "noenkurotu" savu atmiņu un lai tā tur atdzīvotos. Savulaik pirmsmodernitātes ērā, Norā spriež, laiks bija ciklisks un dzīve relatīvi nemainīga, un līdz ar to pagātnei nebija nepieciešama īpaša saglabāšana. Mūsdienās (modernitātē) laiks steidzīgi rit uz priekšu un ir pieņēmis lineāru vektoru, un atmiņa vairs nav pastāvīga un visuresoša. Tādēļ tagad, Norā skaidro, tiek mērķtiecīgi radīti arhīvi, celti memoriālie ansambļi, apzināti organizētas svinības dažādām gadskārtām un jubilejām, jo šāds "atceres darbs" ir sabiedriski jāpastiprina un tas vairs nenotiek pats no sevis, kā tas ir, ja atmiņai ir sava dzīvā vide, kas vienmērīgi caurauž visu sabiedrību.

Romiem praktiski nav *lieux de mémoire* – tādu vietu, kur publiski tiktu veiktas piemiņas ceremonijas, un arī romu karogs ikdienā netiek izmantots. Iespējams, tas nozīmē, ka kolektīvā atmiņa ir pietiekami stipra, vispusīga un klātesoša tieši ikdienā, un tāpēc nav sociālā pieprasījuma pēc kādām īpašām vietām, tekstiem vai pasākumiem. Arī Pjērs Norā kā pretstatu "atmiņas vietām" min t.s. *milieux de mémoire* – atmiņas vidi nepastarpinātā apkārtnē, kopienā. Un tai tad nav nepieciešama kāda īpaša ārēja simbolizācija, ar kuras palīdzību parasti mēģina aizkavēt atmiņu sairšanu. Atmiņas iemiesošana materiālos un simboliskos nesējos ir vajadzīga, ja mums ir bažas, ka laiks nav sabiedrotais, ka tas arvien manās aizskalojot nebūtībā mums nozīmīgas lietas un parādības. Bet atmiņa paliek savā ilgstamības plūdumā, kā tas notika 2015. gada 8. aprīlī, laižot vainagu mūsu Likteņupē, un Dainim Krauklim tad sakot runas noslēguma vārdus: "Godāsim Daugavu, jo tieši viņa šodien ir uzņēmusies būt par altāri vēsturei."

Tagad mums ir romu pieredzes stāsti, kas kā liecinājuma dokuments liks izraudzīt tiem atbilstošu vietu Latvijas nacionālajā atmiņā un tātad – tautas kopējā identitātē. Nākamie pētnieki, piedaloties atmiņas politikas akcentu izlikšanā, izšķirs, vai šis dokuments būs “pielikums” vai tomēr romu, kā arī krievu, ebreju u.c. mūsu sabiedrības piederīgo pieredze veidos kopēju tautas *milieux de memoire*.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-1660, NMV-1661, NMV-1662, NMV-2108, NMV-3857, NMV-4069, NMV-4070, NMV-4072, NMV-4073, NMV-4078.

VI

PAŠIZPRATNE UN PIEDERĪBAS MEKLĒJUMI KRIEVU DZĪVESSTĀSTOS

Daigmarā Beitnere-Le Galla

Mutvārdu vēsturi un biogrāfisko pieeju socioloģijā izmanto jautājumos, kur nepieciešams izprast pārmaiņas sabiedrībā un kultūrā ilgākā laika posmā. Mainīgajā sociālo attiecību pasaulē cilvēka dzīves gaita dod iespēju saskatīt pavisam atšķirīgas pieredzes. Sabiedrībā vienmēr pastāv dažādas un atšķirīgas pieredzes un tāpat arī stāsti par tām. Latvijā dzīvo ap simt dažādu tautību cilvēki, kuru dzīvesstāsti ir daļa no sabiedrības dažādības, ko varam skatīt kā citādību – izcelsmē, valodā, kultūras identitātē un pieredzē. Dzīvesstāstu pētījumi, tāpat kā paši pētījumu objekti – dzīvesstāsti dod iespēju paskatīties uz pasauli ar cita cilvēka acīm (Bela, 2010: 384).

Individuālās dzīves pieredzes sniedz liecinājumus par nozīmīgām sociālām pārmaiņām un to, kā cilvēki sevi saprot tajās, vai dzīves pieredze atmiņās sniedz jēgpilnas attiecības ar pagātņi. Dzīvesstāstā laika horizonts aptver pagātņi un tagadni, no kura var iegūt kādu orientāciju nākotnē. Dzīvesstāsts ietver atmiņas, kas nav statiskas pagātnes notikumu pārstāves, bet var kļūt aktīvas, lai indivīds vai kopiena var veidot savu identitātes sajūtu (Caldicott, Fuchs, 2003: 12–13). Mutvārdu vēstures pētnieks Pols Tomsons norāda uz mutvārdu vēstures sociālo nolūku, jo indivīdam, stāstot savu dzīvi, ir jāatrod redzējums par sevi, un tāpēc pētniekiem ir svarīgi nevairīties no diskomforta zonām, vēstures un personiskās pieredzes konfrontācijām, jo pagātne nereti nav tikai piemīlīga ainava, tajā ir vieta konfliktiem un dažādām vēstures izpratnēm (Thompson, 2000: 1). Mutvārdu vēsture ne vienmēr ir instruments pārmaiņām, tomēr tā noteikti var būt līdzeklis, lai mainītu skatījuma fokusu uz vēsturi (Thompson, 2000: 3).

Individuālos dzīvesstāstus un pieredzes nevar automātiski iekļaut kolektīvā identitātē (Jameson, 1986: 69), taču katrs stāsts un teksts var palīdzēt veidot kolektīvos saprašanās ceļus kolektīvai identitātei. Tas nav spontāns process, tas prasa stāstu publiskošanu un refleksiju par tiem, un, kā norāda Žaks Deridā, ir sāpīgi grūti dzīvei kļūt par zinātnes objektu (Derrida, 1988: 6). Arī šajā gadījumā, kad pētījums skar citas etniskas grupas indivīdus, ir jāpārvar kultūras un valodas barjeras, jo dzirdēt otru un saprast nozīmē atskaņot viņa balsi. Deridā uzsver, ka dzirdēt un saprast – “šis notikums tiek uzticēts mums, politiski un vēsturiski, un tie esam mēs, kam tiek uzticēta atbildība par cita tekstu” (Derrida, 1988: 51). Šīs nodaļas pētnieciskā pieeja ir orientēta uz dialogu, jo pētnieks ne tikai analizē, bet vienlaikus ir dialoga attiecībās ar pētāmo, kas var pavērt iespējas kopīgai jēgai un vērtībām. Nodaļā atspoguļoti pētījuma gaitā iegūtie dzīvesstāsti, kas uzklauti latviešu un krievu valodā, un meklēts kopīgais un atšķirīgais, jo dzīvesstāsti kā pieredzes stāsti var mūs gan cilvēciski tuvināt, gan arī spēj dot vārdu atšķirīgiem viedokļiem.

Postkomunisma pētniecības aspekti

Akadēmiskajā literatūrā dominē postkomunisma un kolonizācijas jēdziens, kurš liek meklēt atbilstošu izpratnes pamatojumu arī pētnieciskajam konceptam. Amerikāņu pētniece Eva Tomsone (*Ewa Thompson*) atzīmē, ka Rietumu intelektuālajā vidē nav pietiekami dziļa tradīcija saprast carisko Krieviju, nedz arī tās pēcteci PSRS ar tās impērisko būtību. 1991. gadā liela daļa politiķu, pētnieku un žurnālistu pārjautāja, no kurienes radās visas šīs nācījas, kuru nacionālās atmodas demontēja Padomju Savienību. Rietumniekiem visi PSRS iedzīvotāji nozīmēja vienu nacionalitāti – krievus (Hirsch, 2005: 1). Tikai pēdējās desmitgadēs ir virkne pētījumu, kas pievērsušies impēriskās vēstures izpētei, tās atstātajam mantojumam indivīdu pārdzīvojumos un vēstures izpratnē. Arī Anne Aplbauma (*Anne Applebaum*) saskata, ka Austrumeiropa tika uzlūkota tikai “aukstā kara” kontekstā (Applebaum, 2012: XXXIII). Baltijas valstu gadījumā postkomunisma pētniecība ir savienojama ar postkoloniālisma pētniecību.

Tā kā Rietumu skatījumā kolonijas parasti saistījās ar aizjūras īpašumiem, Krievijas impērijas transformācija par PSRS vēl vairāk nomaskēja valsts koloniālo dabu, arī pakļauto teritoriju tuvums krievu etniskajām robežām neļāva skaidri saskatīt robežu starp domīniju un koloniju (Томпсон, 2007: 32).

Padomju vara Latvijā pēc Otrā pasaules kara beigām pastāvēja vēl 46 gadus (no 1945. līdz 1991. gadam), šeit daudz jaukto laulību un sociālā dzīve bija organizēta tā, lai veidotu jauno – krievvalodīgo padomju tautu. Sovjetizācija tiecās iejaukties ne tikai cilvēku pasaules redzējumā, bet arī ikdienas dzīves praksēs un vēl dziļāk – tā tiecās iespaidot identitāti. Krievu vēsturnieks Jurijs Afanasjevs uzsver, ka jaunākie pētījumi nav ietekmējuši plašākas sabiedrības pašizpratnes slāņus, kas veido identitāti, jo pašizpratni indivīds iegūst no ilgstošas pašrefleksijas, kurā svarīga loma ir savas tautas vēsturei. Afanasjevs uzskata, ka Krievijai pēc 1991. gada ir jāraksta jauna vēsture, kurā vēstures faktus nenomāktu ideoloģiskās interpretācijas. Tas ir ilgstošs process, kurā krievu nācijai ir jāapgūst vēsture no jauna un jāveido sava pašizpratne, kura sniedz iespēju veidot "identitāti, kas atspoguļo personības, grupas, sociuma un nācijas pašizpratni sociālā attiecību kontekstā" (Афанасьев, 1995: 6). Tādam procesam nav viegli sākties, tāpēc vispirms sociālo un kultūras atmiņu var modināt ar komunikatīvo atmiņu – dzīvesstāstiem. Vai indivīdu pieredze un pašizpratne ir atvērta saprast sevi jaunā redzējumā – kā koloniālisma politikas rezultātu, kurā viņu dzīves telpa lokalizējusies ne savā etniskajā teritorijā. Tas tiek balstīts izpratnē par asimilāciju, ko krievu akadēmiskā vide gadu desmitiem ir veidojusi kā sevis pazaudēšanu (Hanovs, 2014: 226), bet nav uztvērusi to kā harmonisku iekļaušanos mītnes zemē. Justies un saprast sevi kā svešo vai citādo ir paša indivīda ziņā, un tas prasa noteiktu refleksiju par pašizpratni.

Situācijas divdabību un padomju cilvēku izjūtas pēc Padomju Savienības izjukšanas raksturo Anne Aplbauma, norādot, ka daudzi cilvēki jūtas dezorientēti. Un tas nav tik daudz tāpēc, ka komunisms zaudējis, cilvēkus vairāk uztrauc tas, kas sekos pēc tā. Cilvēki nejūtas piederīgi valstīm, kurās pēkšņi sevi atklāja nokļuvušus, un tāpēc nejūtas atbildīgi par to valdībām, un tieši tāpēc viņi ilgojas pēc stabilām identitātēm (Applebaum, 2015:

Ievads). Daļēji citādu ainu portretē jaunākais Latvijas politologu pētījums: trešdaļa krievu valodā runājošo Latvijas iedzīvotāju divdesmit gadu laikā nav spējuši izvēlēties starp Rietumu un Austrumu vērtībām. Pētījumā uzsvērts, ka šai kopienai stabila identitāte nav svarīga, tai vairāk rūp ekonomiskā situācija, veselības aprūpe un personiskā drošība (Ozoliņa, 2016: 218–219).

Postkoloniālisma diskursu pētnieks Homi Bābā (*Homi Bhabha*) raksta, ka situācijās, kad indivīdiem ir atņemtas nepastarpinātas redzamības historisms, resp., ir noticis pārrāvums savā vēsturē vai pasaules uzskatā, nākas meklēt leģitimitāti iepriekšējo paaudžu piegādātā kultūras autonomijā (Bhabha, 2004: 211). Ienācēji citā sabiedrībā, jaunā kultūrā jauno vidi uztver kā atšķirīgu, taču tam nepiešķir nozīmi vai raugās uz šo lokālo kultūru kā tikai uz citādo. Serbu pētniece Nataša Kovačevića (*Nataša Kovačević*) piedāvā postkomunisma naratīvu pētniecību (kā šajā gadījumā – dzīvesstāstus) izmantot kā atvērtus jautājumus. Viņas viedoklis sasaucas ar Homi Bābā ideju, ka nākotni jārada ar atvērtu jautājumu un vēsture šai procesā ir starpnieks, medijs (Bhabha, 2004: 231). Reanimētās komunisma atmiņas nedod laika kapitālu, jo pārmērīgs un nevaldāms atgādinājums pretojas sevis tulkošanai (saprāšanai) (Kovačević, 2008: 20). Atvērtības koncepts balstās uz Žaka Deridā idejas par nākotnes radīšanu kā atvērtu jautājumu, kas spēj iespaidot arī eiropiešu identitāti, atvērt savu un cita identitāti vienojošā projektā (Derrida, 1992: 76–77). Pārfrāzējot Kovačevićas domu par Eiropu un citādā identitāti, šo konceptu izmantošu, atverot krievu dzīvesstāstus kā iespēju ne tikai citādei pieredzei, bet arī kopīgas pieredzes meklējumiem. Hanss Georgs Gadamers uz jautājumu, kā zināšanas saistītas ar iedarbību, atbild, ka ir jāmeklē gan savējā, gan svešā pagātne, kam pievērst mūsu vēsturisko apziņu, lai atklātu, kuros punktos sākas kustīgā horizonta veidošanās. Saprāšana vienmēr ir iedomātu pastāvošu horizontu sajaukšanās process (Gadamers, 1999: 322), kuru šajā pētījumā pārstāv dzīvesstāsti. "Savējā un svešā pagātne, kam pievērsta mūsu vēsturiskā apziņa, piedalās šī kustīgā horizonta veidošanā, no kura vienmēr dzīvo cilvēciskā dzīve" (Gadamers, 1999: 289). Pētījums tiecas vairāk dot balsi dzīvesstāstu autoriem, dažas intervijas veidojās kā dialogs.

Esmu krievs un Latvijas patriots

Jebkura pētījuma metodes izvēle ir saistīta arī ar avotu atlasīšanu, jo pieklūst krievu sabiedrības pārstāvjiem Latvijā savā veidā nozīmē šķērsot neredzamu telpu, jo, kā rāda Latvijas mediju pētījumi (Šulmane, 2002; Kļave, Zepa, 2010), sabiedrību daļa komunikācijas vide. Neredzamā robeža, kas daļa Latvijas sabiedrību, atstāj sociālas sekas. "Divu informācijas telpu pastāvēšana nebūtu bīstama Latvijai, ja abas šīs informācijas telpas paustu līdzīgus uzskatus un vērtības" (Cepurītis, Gulbis, 2012: 79). Šajā pētījumā dzīvesstāstu autorus intervijai meklēju pati, daži pieteicās, citus ieteica draugi un paziņas.

Pirmo uzrunāju Latvijas medijos redzētu personu, kura latviešu valodas zināšanas un lojālā attieksme pret Latvijas valsti piesaistīja uzmanību ar domu, ka viņš varētu būt atslēgas persona, kuru vēlos intervēt pētījumam. 45 gadus vecais Dmitrijs (dz. 1968, NMV-3872) audzis inteligentā ģimenē, jaunībā bijis gids, labi zina Latvijas vēsturi, tagad darbojas nekustamo īpašumu biznesā. Atsaucība un gatavība sarunai bija atbruņojoša, saruna sākās ar dzimtas vēsturi. Viņa dzimta jau piektajā paaudzē dzīvo Latvijā un jūtas integrējusies latviešu valodā un kultūrā. Intervija notika latviešu valodā un deva ieskatu kādas krievu ģimenes attieksmē pret padomju sistēmu.

Par manu bērnību runājot, Latvija vienmēr bija tuva manai sirdij. To var saprast, man apkārt bija izglītoti cilvēki, kas vienmēr ir labi dzīvojuši un cietuši no padomju sistēmas un armijas. No otras puses bija proletariāts, zemnieki, tiem bija drusku savādāk, jo... nemāku pateikt... varbūt mentalitāte. Nevaru teikt, ka bija baigie komunisti, bet tomēr attieksme bija drusku savādāka nevis pret latviešiem, bet pret padomju varu.

Latviešu valodu Dmitrijs iemācījās tikai 1995. gadā pašmācības ceļā un konsekventi neļauj latviešiem ar viņu runāt krieviski.

No bērnības latviešu valodu nerunāju, jo skolā latviešu valoda nebija obligāts priekšmets. Piemēram, ja varu dabūt piecnieku, ja tikai kaut ko atceros. Tā nav laba motivācija apgūt valodu. Otrs iemesls, mani draugi latvieši ar mani runāja krievu valodā. Es mēģināju runāt latviski, bet viņi turpināja runāt krievu valodā. To varu saprast, jo tai

laikā krievu valoda bija pieprasīta un bez krievu valodas nevarēja sasniegt. Tas man neļāva iemācīties latviešu valodu. Bet mana māte un tēvs runāja ļoti labi latviešu valodā, arī vecmamma.

Izpētot savas dzimtas vēsturi, uzklausot arī vecvecāku atmiņas un vecāsmātes māsas stāstus, ir veidojies viņa skatījums par procesiem sabiedrībā.

Grūti paskaidrot, bet es uzskatu, ka tas ir ļoti slikti, ka globalizācijas laikmetā cilvēki kļūst līdzīgi padomju cilvēkiem. Es neredzu lielu atšķirību. Globāls cilvēks var piedzimt Latvijā, studēt Vācijā, strādāt Īrijā, tad strādāt Amerikā, tur satikt sievieti no Francijas, apprecēties, tad braukt strādāt uz Indiju. Viss šis maisījums pats par sevi nav slikti, bet tas neļauj atrast sevi. Saprotiet mani pareizi, manas poļu, vācu, krievu asinis – viņi ir iekļauti vienā saknē. Cilvēks var lepoties, ka viņu dzimta ir latvieši, poļi, krievi utt. Cilvēki var ar to lepoties, bet tie iekļaujas kādā vienā aptverošā.

Dienests armijā (80. gadu beigās) un arī bērnības pieredze Dmitrija identitāti veido tuvāku latviešiem. Intervijas laikā viņš atzīstas, ka *man nav grūti nosaukt sevi par latviešu nacionālistu*. Skaidrojot savu pašizpratni, kas veidojusies gadu garumā, viņš min vairākus apsvērumus:

Man bērnībā sanāca tā, ka dzirdēju apvainojumus savā adresē, ka esmu krievu *partjanka* (kājauts), bet vairāk gan dzirdēju savā adresē, ka esmu *Ganss* (Hanss), vai *Frics*, jo man bija gaiši mati. Ganss ir krievu saīsinājums vācu vārdam Johans. Arī armijas laikā dzirdēju, ka esmu Hanss, fašists, un vēl kaut kas. Kad atnācu no armijas, man bija liels naidis pret krieviem, jo tur armijā bija krievi no laukiem – no Voronežas, Tambovas. Ziniet, tur bija grūti saglabāt labu attieksmi pret krievu tautu. Šobrīd man ir labāka attieksme pret krievu tautu. Tomēr Latvijas krievi atšķiras no Krievijas krieviem.

Tā sarunā atklājas, ka, izskatā un stājā būdams atšķirīgs no iedomātā padomju cilvēka tēla, vienu brīdi viņš esot juties kā svešinieks pašu krievu vidū un arī citāda latviešu vidē. Dmitrijs atzīst, ka īpaši skarbu pieredzi var iegūt, esot dienestā padomju armijā. Iespējams, stāja un pašizpratne viņam, kura dzimta jau piektajā paaudzē dzīvo Latvijā, ir atšķirīga, un to

viņš ir sapratis pat bērnu dienās sabiedrībā pagalma rotaļu laikā. Dienesta laiks armijā šo atšķirību ir nostiprinājis.

Ilgstoši dzīvojot ārpus etniskās dzimtenes, cilvēki iegūst gan akcentu savā dzimtajā valodā, gan mainās viņu stāja, kas iespaido kopējo paštēlu. Par atšķirību no Krievijas krieviem biju dzirdējusi jau padomju okupācijas laikā, tie bija nostāsti, ko Latvijas krievi par sevi bija sapratuši pēc ciemošanās Krievijā. Arī dubultstandarta izpratne – esot Latvijā, krievi bija *lielās krievu tautas* (padomju ideoloģijā iedibināts apzīmējums) reprezentanti lielās valsts nomalē, kuru visos laikos atzina par Rietumu kultūras daļu. Savukārt, esot Krievijā, apzinājās savu piederību Latvijai, nereti bija joks, ka Krievijā šie krievi runāja latviski, ko nepraktizēja, esot Latvijā. Valoda un tās lietojums ir ne tikai neredzamā robeža, kas atdala cilvēkus Latvijā, tai nereti pievienota arī attieksme pret valodu, kuru stāstītājs apzinās kā barjeru starp t.s. padomju cilvēku (*homo sovieticus*) un krievu kultūru.

Tad varat iedomāties, kādā valodā runā šie cilvēki, kas ir te ienākuši. Šie cilvēki ieradās no Krievijas, kur krievu valoda, kultūra un tauta bija iznīcināta. Bulgakova Šarikovs bija Ķumpens, suns ir suns... Saprotiet, es varu salīdzināt padomju cilvēku ar kosmopolītiem, kuri saka, ka viņiem nav dzimtenes, ka viņi ir pasaules pilsoņi. Viņiem nav sakņu, viņi ir atrauti no savām saknēm, jo cilvēks bez saknēm ir kā augs bez saknēm, tas ir tikai dekorācija.

Dienests padomju armijā un dzīves pieredze ir veidojusi izpratni par piederību Latvijai, un savu krievisko identitāti viņš saprot tikai kā kultūras identitāti:

Es uzskatu, ka etniski es noteikti esmu krievs, es piederu pie krieviem, mani vecāki ir krievi, un esmu audzināts kā krievs. Bet tomēr esmu latvietis, jo piederu es Latvijai, Latvijas tautai, latviešu tautai, varu arī tā teikt, un vispār nepiederu Krievijai kā tādai. Uzskatu, ka Krievija ir kaimiņvalsts, jo esmu saistīts ar Krieviju, jo mums ir viena valoda. Esmu saistīts ar Krievijas kultūru, vai, pareizāk sakot, caur krievu kultūru – pirmkārt un vairāk es esmu piederīgs Latvijai, un te nav nekādu variantu.

Dmitrija attieksme pret savu etniskumu saistās ar lojalitāti pret dzimtas mītnes zemi, viņā apvienotas gan kultūras

piederības jūtas (*esmu krievs un kulturāli piederu Krievijai, respektīvi, krievu kultūrai*), kuras sadzīvo ar piederību Latvijai, ka pat nav problēmu atzīt, ka ir latviešu nacionālists. Viņa viedoklis parāda, ka demokrātiska pilsonība ne vienmēr balstās cilvēku nacionālā identitātē, tā vienmēr augstāk vērtē kultūras formu daudzveidību un drīzāk izjūt vajadzību pēc socializācijas kopējā politiskā kultūrā (Habermas, 1992: 1–19), kura radās Eiropā 20. gadsimtā demokrātijas valstīs, un paver iespēju iegūt pilsonību un iekļauties tās valsts dzīvē, kurā cilvēks ir izvēlējis dzīvot.

Dmitrija stāstījums rit ātrā tempā, un, šķiet, savu sakāmo viņš ir labi izdomājis. Ievēroju, ka viņa reakcija uz jautājumiem ir līdzīga kā latviešiem – vispirms noliegums un tūlīt pat seko apstiprinājums vai piekrišana.

Nevar runāt par atšķirībām mentalitātē, bet, protams, tādas pastāv. Par latviešiem var teikt, ka latvieši ir vairāk lepni nekā krievi. Un latviešiem ir viena problēma – viņiem ir kauns kaut ko pateikt cilvēkiem, ne kauns kaut kā iejaukties cilvēku dzīvē. Manā dzīvē manu latviešu valodu laboja tikai trīs cilvēki, visi citi tikai klausījās un neteica. Ja pajautātu, cik krievi labo valodu otram, krievi ir brīvi, viņiem nav problēmu salabot cilvēku valodu.

Dzīves vērojums par valodas lietojumu un attieksmi pret to dod pamatu secinājumam, ka latvieši nejūtas brīvi, jo nav drosmes pateikt, aizrādīt. Šajā vietā stāstījumā parādās *mēs* un *jūs* dalījums, ko intervējamais norāda kā vienu no atšķirībām, kādu saskatījis sociālā mijiedarbē latviešu un krievu sabiedrībā. Caur krievu valodas lietojumu intervējamais nodala krievus, kuri te dzīvojuši vairākās paaudzēs pirms Otrā pasaules kara, un vēlākos ienācējus. Tātad valodas lietojuma nozīmē ir ne tikai latviešu vai krievu grupas, bet var nodalīt jaunas atšķirīgas identitātes grupas un piederības izjūtas.

Esmu ukraiņu izcelsmes latvietis

Tā savu stāstu iesāka Viktors (dz. 1930, NMV-4382), kurš pienāca pēc publiskas diskusijas un vēlējās runāt plašāk par

latviešu–ukraiņu, bet galvenokārt padomju politikas mantojuma problēmām Latvijā.

Jā, es, piemēram, sevi tā uzskatu par ukraiņu izcelsmes latvieti. Nu kā, es taču šeit dzīvoju, šeit, Latvijā, kā es varu būt ukraiņis īstais, ja es dzīvoju šeit, jo es tur [Ukrainā] nepiedalos. Viena lieta dzīvot un arī piedalīties dzīvē. Otra lieta ir te dzīvot un nezināt valodu, bet atbalstīt Latviju. Viņi kopā ar latviešiem strādā darba laikā un arī sabiedriskā dzīvē ir kopā, bet, atnākot mājā, viņi ir ukraiņi.

Ideja par politisko nāciju, kurā iekļaujas visi Latvijas valstij lojālie pilsoņi, ir gadu desmitus kultivēta un apšaubīta gan no latviešu, gan krievvalodīgo puses. Tāpēc tāda pašizpratne intervijas sākumā bija negaidīta. Akadēmiskos pētījumos par nacionālo politiku un integrācijas jautājumiem jau ir iedibinājies termins krievvalodīgie, un, kā atzīmē vēsturnieks Mārtiņš Mintauris, “Priekšnoteikumi sabiedrības dalījumam divās nosacītās daļās – t.s. krievvalodīgajos un pamatnācijas pārstāvjos – mūsdienā Latvijā un Igaunijā izveidojās padomju varas īstenotās etnopolitikas rezultātā” (Mintauris, 2014: 133). Tādu dalījumu izmanto arī intervijā ukraiņu izcelsmes latvietis, kurš pēc profesijas ir bijis žurnālists. Viktors arī atzīstas, ka nav piedalījies un nav atbalstījis 1989. gadā dibināto Tautas fronti, jo jau tad esot sapratis, ka Latvija nevarēs visiem automātiski iedot pilsonību, jo šeit ir pārāk daudz ienākuši krievvalodīgie, kuri var iebalsot Latviju atpakaļ Krievijā. Uz jautājumu, cik viņš daudz zina par savas dzimtas vēsturi, ko tā ir piedzīvojusi padomju sistēmā, uzklāsu stāstu, kādu stāsta arī latvieši. *Mamma man neko nestāstīja. Viņa tā arī nomira, neko neizstāstījusi. Es visu patiesību uzzināju tikai 1998. gadā. Un, kad uzzināju par savu ģimeni, visu šo patiesību... es pēc tam saslimu ar vairogdziedzeri.*

Intervijā stāstījums nonāk pie kulminācijas – pārdzīvojuma, par kuru vēl tagad Viktoram ir grūti runāt. Tolaik, kārtojot dokumentus pasei, bija nepieciešams aizbraukt uz dzimto pilsētu Ukrainā un atgūt nozaudēto dzimšanas apliecību. Līdz tam par padomju represijām ģimenē bija tikai nedaudz dzirdējis no māsiņas, kura dzīvo Ukrainā. Bet 1998. gadā, esot dzimtajā pilsētā, vēlējies uzzināt vairāk par tēvu, māti un citiem ģimenes locekļiem.

1998. gadā es aizbraucu uz Ukrainu, uz savu dzimto pilsētu, lai iegūtu dzimšanas apliecību. Aizgāju arī uz bijušo VDK, lai uzzinātu vairāk par maniem vecākiem. Inspektors teica atnākt nākamajā dienā. Kad tur ieradās, mani gaidīja gari galdi, uz kura bija 137 lietas – par maniem vecākiem un visiem manas dzimtas piederīgajiem. Man bija maz laika, lai izlasītu tos visus, izlasīju tikai tuvāko radu lietas. Uzzināju, ka daudzi bija turpat uz vietas nošauti, kā bija rakstīts tajās lietās, bet tēvs gāja bojā Arhangeļskas noietnē 1942. gadā.

Viktors ir dzimis jauktā ģimenē: māte – poliete, bet tēvs ukraiņis, kura dzimta esot cēlusies no ienācējiem no Serbijas. No bērnības atmiņām prātā palikuši brīži, kad mazrunīgā vecāmāte sapulcēja ap sevi visus mazbērnus un stāstīja pasakas par atnācējiem no kalnainas zemes. Viņš tās toreiz uztvēris kā pasakas, bet tikai vēlāk, kad bija vairāk uzzinājis par dzimtas vēsturi, sapratis, ka tās nav bijušas pasakas, bet vecāmāte ir stāstījusi dzimtas vēsturi. Abi viņa vecāki bija ar augstskolas izglītību, Viktoram tēvam pat divas.

Mammu pirmo reizi arestēja 1930. gadā, kad viņa bija stāvoklī ar mani. Vēlāk atbrīvota, tad atkal apcietināta, no jauna atbrīvota un vēlreiz apcietināta 1937. gadā un bija apcietinājumā līdz pat karam. Kā lasīju viņas apsūdzībā – esot bijusi poļu kontrrevolucionārās kustības vadītāja. Toreiz jau bija arī citi apvainojumi, laikam jau arī tēva sakarā... jo ģimenē bija daudz mācītāju, daudzus no viņiem nošāva 1937. gadā.

Pārjautāju Viktoram vēlreiz, vai tiešām mamma nekad neko nav stāstījusi, jo viņa pirmā ieradās uz dzīvi Latvijā un šeit ir arī apglabāta.

Es toreiz, kad strādāju kā žurnālists, biju kreisi noskaņots. [Viņš nesaika, ka bijis PSKP biedrs.] Man māte stāstīja, ka tēvs arī esot cīnījies Pirmā pasaules kara frontē, ka viņš esot bijis no nabadzīgas ģimenes un sasaistījies ar boļševikiem, jo domājis, ka ir iespējama taisnība, ka nebūs nabago un bagāto. Kaut gan tēva apsūdzībās, ko es lasīju, bija teikts – viņš esot ukraiņu nacionālists, kontrrevolucionārs un arī baltgvardu virsnieks.

Viņa dzimtas dzīvesstāsts atgādina par neskaitāmajām brutāli salauztajām un iznīcinātajām dzīvēm trīsdesmito gadu

stāļiniskās represijās. Dzīvesstāstā atklājas piedzīvotās dramatis-
kas epizodes no tālās bērnības: arestējot māti, divi mazi bērni
tiek pamesti tukšā dzīvoklī bez uzraudzības un badā. Viktors at-
ceras, ka dažas dienas vēlāk viņu ar māsu aizveda uz bērnunamu
Kijevas tuvumā. Tur viņus pēc pusgada meklēšanas atrod mātes
māsa, kaut arī viņiem abiem pa to laiku jau ir nomainīti uzvārdi.
Kad tante viņus ir atguvusi, tad viņu pašu pēc pusgada par to
apcietina un izsūta uz Kolimu. Viktora bērnības atmiņas ir trau-
mējošas: *Es atceros, ka mātes pēdējā apcietinājumā pie cietuma
atbrauca viņas tēvs, un viņš no turienes mani paņēma pie sevis.*
Taču arī pēc vectēva aresta kara laikā Viktors vienalga nokļūst
bērnunamā, kur mamma atgūst viņu, tikai beidzoties karam.

Ar Viktoru mēs tiekamies vēlreiz sarunai par dzimtas vēsturi,
jo tas, kas noticis ar visu viņa dzimtu, nedod mieru un viņš grib
liecināt par radiem, kuri tika iznīcināti tikai tāpēc, ka bija aizdo-
mas par pretestību padomju varai. Viņš rādīja fotogrāfijas un stās-
tīja katra ģimenes locekļa likteni, par viņu iznīcināšanu – viņu
vaina, ka bija izglītoti Rietumukrainas iedzīvotāji, daži arī uniātu
baznīcas garīdznieki. Viktora dzimtas vēsture liecina, ka padom-
ju sistēma centās nodrošināt savu pastāvēšanu, vēršoties pret tie-
sisko, kultūras un morālo pamatu sabiedrībā, un vispirms tā bija
izrēķināšanās ar nacionālo eliti (Oberlenders, 2004: 53–54).

Klusuma zonas dzīvesstāstos bija arī latviešiem, kurus tāpat
bailes, ka patiesība par represētajiem ģimenes locekļiem var
kaitēt bērnu dzīvēm, gadu desmitiem atturēja no patiesības iz-
stāstīšanas. Neizstāstītie ģimenes locekļu likteņi veido klusuma
zonas, un vēlāk, kad cilvēks tiek konfrontēts ar reāliem notiku-
miem, jo vēlas zināt savas ģimenes un dzimtas locekļu likteni,
tad reizēm prāts nespēj kontrolēt ķermeņa reakciju. Viktors to-
reiz dzimtajā pilsētā laika trūkuma dēļ neizlasīja visas dzimtas
lietas, to bija pārāk daudz. Pietika izlasīt tikai par represētajiem
vecākiem un viņiem izvīzītajām apsūdzībām – un viņš no pār-
dzīvojumiem smagi saslimst.

Trīs mēnešus man bija problēmas ar vairogdziedzeri, es negulēju, pa-
zaudēju 27 kg. [Ilgi klusē.] Jūs ziniet, visvairāk mani uztrauc neuzmanība
pret paaudzēm, kuri tika iznīcināti, ka nekur to neatceras. Un, tā kā valsts
neatceras, tad arī jaunieši tam nepievērš uzmanību. Arī mana mamma
man neko nestāstīja, jo baidījās, ka tas var iespaidot manu dzīvi.

Viktors nepārmet mātei, ka ir klusējusi, tomēr nepateiktais par ģimenes vēsturi, par represijām nedod mieru. Patiesību varēja taču pateikt, kaut vai čukstot (Faidžiss, 2010), vai izstāstīt un ģimenes lokā arī piekodināt nevienam par to neminēt. Tad atmiņas palīdzētu veidot un saglabāt identitāti, aiztaupot ilgu maldīšanos padomju ideoloģijas un viltus identitātes stāstu varā. Pārrāvums atmiņā un pieredzē, noklusējums par piedzīvoto netaisnību un šodienas sabiedrības nevēlēšanās atgriezties pie šiem smagajiem vēstures jautājumiem ir viņa satraukuma pamatā. Viktoru uztrauc ne tikai karš dzimtenē, bet arī ukraiņu sabiedrības sašķeltība Latvijā un Ukrainā. Krievijas mediju ietekme jūtama arī, veidojot robežšķirtni starp draugiem un rādiem, kuri pasaka: *Man, lūdzu, vairāk nezvani*.

Uz jautājumu, kā nokļuvis Latvijā un kā te iejuties, atbild, ka pirmā te atbrauca uz dzīvi māte, jo esot iepazinusies ar kādu latviešu sievieti (no izsūtījuma laikiem), kas palīdzējusi viņai atrast darbu un dzīvesvietu. Tad pēc dienesta ieradies arī viņš un strādājis ātrajā palīdzībā. Iejusties Latvijā palīdzēja divas vecāka gadagājuma darba kolēģes – medmāsas. Aicinājušas ciemos, mācījušas dzert kafiju, rādījušas vecos pirmskara žurnālus, abas labi runājušas arī vācu un krievu valodā. Tas palīdzēja saprast, ka ir nokļuvis citā kultūrā.

Nesen palasīju par Sandras Kalnietes²⁸ ģimenes pieredzi. Es nepiekritu viņas ideoloģiskajam virzienam, bet bija interesanti lasīt par piedzīvoto Sibīrijā. Jo ukraiņi sadarbojās ar izsūtītajiem latviešiem, nereti arī atbrauca līdzī uz Latviju. Ja kādi ukraiņi pēc Sibīrijas izsūtījuma mēģināja atgriezties Ukrainā, viņus tur vairāk nepieņēma, sakot, ka tie jau esot kļuvuši par latviešiem, lai tik braucot prom.

Intervijā Viktors secina, ka latviešu un ukraiņu kopīgā pieredze padomju impērijā nav spējusi mazināt ideoloģisko sašķeltību šodienas ukraiņu vidū Latvijā. Iemesls tam – ne tikai Krievijas mediji, bet arī vājā demokrātija Ukrainā. Pēc viņa domām,

²⁸ Latvijas politiķes Sandras Kalnietes grāmata “Ar balles korpēm Sibīrijas sniegos” (Rīga: Atēna, 2001) tulkota daudzās valodās un kļuva par literāru vēstnesi latviešu deportācijām un padomju okupācijas pieredzei.

padomju ideoloģijas radītais posts ir ukraiņu nācijas sašķelšana ne tikai Ukrainā, bet arī sašķeltajās ukraiņu biedrībās Latvijā.

Izpratne par piederību Dmitrija un Viktora stāstos – katram ieradusies pa atšķirīgiem pieredzes ceļiem. Dmitrija izpratnē ir iegūlies piecās paaudzēs integrēts skatījums par sevi kā daļu no dzimtas vēstures, kura bijusi krieviska, bet nekad nav atzinusi padomju sistēmu ar deformētu krievu kultūras un valodas lietojumu.

Savukārt Viktora stāsts ir smagu atziņu pavadīts, jo kļums par ģimenes traģēdiju konfrontācijā ar padomju režīmu atver pilnīgi pretēju redzējumu par sevi un raisa pasaules redzējuma pārvērtēšanu, līdz nonāk pie atvērtas sevis izpratnes un liek veidot jaunas attiecības ar valsti, kurā dzīvo. Viņa dzīvesstāsts parāda, ka vēsturiskā apziņa ir indivīdu pašizziņas veids, kas savienojas ar saprašanas psiholoģiju (Gadamer, 1999: 222–225) un atver sevis saprašanu, apvienotu ar dzīves pieredzi. Iepazīšanās ar dzimtas vēsturi un tās iekļaušana savā identitātē reizēm var būt traumējoša, tā var skart ne tikai emocionāli, tā spēj atstāt daudz dziļākas pēdas un par tām gribas liecināt. Britu pētniece Katrīna Merideila, rakstot par Krievijas 20. gadsimta vēsturi, atzīmē, ka “gandrīz katrai padomju ģimenei bija “noslēpumi”, jo pirmie piecdesmit gadi divdesmitā gadsimta Padomju Savienībā bija saistīti ar katastrofu virkni”, kuru rezultātā tika nīcināta atmiņa. Taču privātās atmiņas tika saglabātas, lai gan daļēji, un ilgus gadus tām nebija iespēja sevi publiski atzīt un tā iespaidot šo sāpīgo atmiņu kolektīvo sajūtu. Tāpēc sociālā atmiņa attīstījās tikai epizodiski un tai trūka politiskās ietekmes (Merridale, 1999: 75). Pētījumos psihologi ir atzīmējuši, ka noslēpumi vai apzināta klusēšana var parādīties kā depresija vai arī radīt neapzinātu trauksmi (Merridale, 1999: 81). Totalitārā sistēma cilvēku pašizpratni iespaidoja uz gadu desmitiem, jo vecāku neizstāstītie stāsti, piedzīvotais un pārdzīvotais tika slēpts, lai sargātu bērnus. Nākamais dzīvesstāsts liecina par vēl vienu dzīvi, kuru bērniem bija jāizdzīvo kā kauna zīmi (stāsta autora pašizpratnē) un ar savu dzīvi jācenšas iekļauties, lai atgūtu padomju sistēmas labvēlību.

Kaina zīmē

Šo apzīmējumu savai dzīvei lieto Boriss – pensionējies inženieris (dz. 1931, NMV-4241), kurš darba dzīvē strādājis vairākos atbildīgos amatos. Pēc intervijas viņš atsūtīja intervijas pavadvēstuli kā kopsavilkumu savam dzīvesstāstam un atkal piemin Kaina zīmi. Pavadvēstulē viņš raksta, ka PSRS laiks viņa dzīvē bija svarīgs un neko no tā nenožēlo. Taču dzīvesstāstā atklājas neatbildēti jautājumi. Tēvu arestēja un notiesāja. Par ko?

Nezinu vēl šodien. Tēvs, kā jau teicu, bija cara laika virsnieks, un tāds PSRS nemīlēja un uzlūkoja ar aizdomām. Tēvam kaut ko tādu *piešuva*, par ko es un māsas uz visu mūžu ieguvām Kaina zīmi – tautas ienaidnieka bērni, 58. pants – dzimtenes nodevība. Tēvs nomira 1954. gadā, pēc tam viņu amnestēja, rehabilitēja un iekļāva staļinisma nevainīgo upuru piemiņas grāmatā.

Vēsturnieka Orlando Faidžisa apjomīgais pētījums “Čukstētāji” ilustrē padomju režīma brutālo privātās dzīves pakļaušanu totalitāras valsts idejām. Arī Borisa dzīvesstāsts parāda, kā represijas vai aizdomas iedarbojas uz vairākām paaudzēm, līdz padomju sistēmas sabrukums iedrošina cilvēkus runāt un liecināt par pārdzīvoto, meklēt pāridarījumiem vārdus un veidot savu attieksmi pret tiem. Intervijas gaitā stāstītājs vairākkārt atkārti sev piemeklēto Bībeles apzīmējumu – Kaina zīmi – viņš visu mūžu juties sistēmas apzīmogots. Borisa bērnības atmiņās ir kara sākums, kā visa ģimene nokļuva vācu okupētajā teritorijā. Viņam tolaik bija 9 gadi, bet atmiņas par kara laiku ir dzīvas.

Vācieši mūs – māti, abas māsas un mani ielika vilciena vagonā un aizveda uz Vāciju. Tur pie Diseldorfas bija koncentrācijas nometne Oberhauzena – tai apkārt dzelzceļlīnīšu žogs, apsardze ar suņiem. Māti ar māsām katru dienu veda uz kādu ķīmisko rūpnīcu strādāt, bet es tikai staigāju pa nometni un bezdarbībā gaidīju viņas mājās. Tur bija angļu-amerikāņu lidmašīnu uzlidojumi. Tās atlidoja lielos baros 15–20 uzreiz, nometa visas bumbas naktī, un līdz rītam bija miers. Kā mums izdevās no turienes izkļūt? Šo noslēpumu mamma aiznesa sev līdzī kapā.

Izglābšanās brīnums ir kara laika dzīvesstāstos, to reti kad nākamās paaudzes spēj izskaidrot, jo noslēpums palicis neatklāts. Un, lai arī ģimenē par to nerunā, neatceras, padomju režīms zināja un pārraudzīja cilvēku dzīves, viņiem par to nemaz nezino.

Kad jaunākais dēls studēja Ļeņingradas topogrāfijas mācību iestādē, viņu izsauca pie "osobista"²⁹ un prasīja, kāpēc nav norādījis, ka tēvs kara laikā bija aizvests uz Vāciju, un kāpēc nav norādījis anketā, ka vectēvs bijis cara armijas štāba kapteinis? Uz ko dēls atbildēja, ka tēvs kara laikā bija bērns, bet par vectēvu nekad ģimenē nerunāja.

Pat ja ģimene neatceras, tad VDK par katru zina visu, un vai tam, kurš kaut ko mēģinājis noslēpt. Tāda kļūda cilvēkiem varēja maksāt darba zaudējumu, liegumu profesionālā darbībā vai nokļūšanu valsts drošības sistēmas nepārtrauktā uzraudzībā. Borisa stāsts ir krievu valodā, par ko atvainojas, jo pilsonību ieguvis un latviešu valodas eksāmenu arī nolīcis, bet, tā kā latviešu valoda ikdienā nav lietota, tā palikusi neaktīva. Atkal atvainodamies, bet vairāk, lai sevi paskaidrotu, Boriss saka, ka visu savu dzīvi ir mēģinājis šo tēva Kaina zīmi noņemt no sevis. Jaunībā daudz un smagi strādājis, bijis aktīvs komjaunietis. No darba traumām ieguvis veselības problēmas un saņēmis valsts apmaksātu ceļazīmi – atpūtu pie Melnās jūras.

Ar vilcienu braucu no Maskavas un tad jau dienvidos, kad vilciens virzījās gar jūru... es stāvēju vagonā un uzreiz pat nesapratu, ka tā ir jūra. Tas bija spilgts iespaids. Tad arī nolēmu, lai kas notiktu, bet es dzīvošu un strādāšu pie jūras.

Tāpēc Boriss studijām izvēlas Odesas Hidrotehnisko institūtu, kur iegūst inženiera diplomu, tiek norīkots darbā Krievijas Tālajos Austrumos, kur cēlis un vadījis ostu iekārtošanu Nahodkā, Kamčatkā u.c.

Tad caur Maskavas ministriju nāca aicinājums no Latvijas, laikam bija gaidāmi ostas rekonstrukcijas darbi. Tas saistīts ar to, ka ne katrs var ilgi strādāt ar tik lielu atbildību. Vispirms nokļuva Liepājā, bet tad to ostu pārveidoja par militāro un mūs izformēja kā kuru, tā es nokļuva Ventspils ostā.

²⁹ PSRS Valsts drošības komitejas speciālās daļas darbinieks.

Te paiet visa dzīve, te izauguši dēli. Boriss uzsver, ka viņam galvenais ir bijis godprātīgs darbs, arī vēl tagad, esot pensijā, viņš staigājot apskata Ventspils ostu. Dažreiz arī atrod, kas būtu labojams, un uzteic, kas labi paveikts. Boriss ir piedzīvojis karu un vācu okupāciju, tāpēc nevar nepateikt, ka, ja Latvijā bieži piemin padomju okupāciju, viņš gan zina vairāk, kas ir okupācija, jo to ir piedzīvojis. Tad cilvēkus mērdēja badā, daudzi mira no tīfa un citām slimībām, un cilvēkus piespiedu kārtā veda verga darbos uz Vāciju. Boriss no jauna intervijā atgriežas pie tēmas, ka visu mūžu ir centies godprātīgi strādāt, lai atbrīvotos no Kaina zīmes, ka ir tautas ienaidnieka dēls.

Es vienmēr apzinājos, ka par rīcību, par ko mani vienaudži netiks saukti pie atbildības, man būs jāatbild simtkārtīgi. Es tam atbilstoši veidoju savu stāju un uzvedību. Sapratu, ka manā specialitātē mani nevirzīs, tāpēc centos būt labs speciālists, un, domāju, man tas ir izdevies.

Vainas apziņa un piepūle nemitīgi apliecināt savu lojalitāti padomju režīmam liecina par traumu, ar kuru bija jādzīvo no jaunības dienām. Nelīdz arī noklusēšana, lai viņa bērniem nebūtu tāda kauna traipa, jo VDK kartotēkai bija ziņas par katru un neko nebija iespējams noslēpt. Tā ar dalītām jūtām viņš pildīja savus darba pienākumus Latvijas valstij, un, lai arī jūtas tai svešs, tomēr šeit viņš ieguvis savas dzīves piepildītības sajūtu, jo dzīvo pie jūras, kā bija apņēmies savā jaunībā.

Valoda kā robeža ģimenē

Kā sevi saprast cilvēkam, kurš piedzimis un uzaudzis jauktā ģimenē? Latvijā ģimenes šķel ne tikai karš, politiskā piederība, bet arī valoda. Nākamās intervijas dalībnieks ir Aleksandrs – 42 gadus vecs vīrietis (dz. 1972, NMV-4249) ar vidēji tehnisko un vēlāk iegūtu augstāko izglītību. Dzimis Latvijā jauktā ģimenē. *Bija izvēle, kad bija jāņem pase – tēvs latvietis, māte krieviete, es izvēlējos mātes tautību.*

Šādas izvēles priekšā bija cilvēki padomju sistēmā, kur pasē bija jānorāda ne tikai tautība, bet arī dzīvesvietas adrese, kurā

cilvēks ir pierakstīts. Tautības izvēle pusaudža gados jauktā ģimenē dzimušiem nozīmēja izvēli visam mūžam – etnisko piederību. Un nereti izvēlējās krievu tautību, motivējot, ka tad ir plašākas iespējas studēt un drošāka nākotne profesijas izvēlē. Dzīvesstāstos nereti ir atsauce, ka Padomju Latvijā daudzos svarīgos amatos latviešus neņēma, tas bija kā nerakstīts likums, jo neuzticējās. Viņš turpina:

Tēva māsas runā latviski, faktiski sevi saprot kā latvietes, bet tēvs runāja tikai krieviski, jo ģimenei no Latgales bija poliska izcelsme, bet ar to [latvisko] ģimenes daļu man nav nekādu attiecību.

Šāda situācija varēja būt ne tikai ģimenei, kura cēlusies no Latgales. Latvieši, kuri padomju laikā atgriezās no Krievijas, lai arī bija ar latviešu uzvārdiem, bet etniskā piederība bija izvēlēta – krievu. Visbiežāk šādas izvēles pamatā bija mātes tautība. Aleksandram krievu valoda ir pirmā un daudzus gadus vienīgā valoda. Stāstījums iesākas skopi, aprautos teikumos pastāsta par sevi, ko atceras no bērnības.

Dzīvojam Ķekavā, tāds jauks ciematiņš, bija kur skraidīt, blēņoties. Apkārt gandrīz tikai latvieši. Skola bija divu valodu plūsmas – latviešu un krievu skola, sākumskola bija arī krievu valodā. Mājās latviski nerunāja, mājas valoda bija krievu. Uz skolu aizgāju, zinot tikai vienu vārdu latviski “bumba”. Ar bērniem, kuriem spēlējās, visi runāja labā krievu valodā. Es nekad neaizdomājos, kāpēc un kā. Dzīvoju savā pasaulē un nezināju, kur tā pasaule atrodas.

Bezrūpīga un pašsaprotama bērnība, mājās par politiskiem jautājumiem nekad nerunāja, viss bija padomju dzīves un izglītības sistēmas nostiprināts un deva sajūtu, ka tā būs vienmēr, ka nekas nemainīsies. Pirmā atskārsmē atnāca, esot dienestā padomju armijā, kur atklājas, ka dienējošie grupējas pēc nacionalitātes. *Dienēju Kaļiņingradā, un tad, kad Latvija pasludināja neatkarību, tad visus “ārzemniekus” atlaida mājās.*

Izrādās, ka vairs neesi piederīgs tai lielai un, šķiet, nemanīgai padomju karavīru grupai, Latvijas neatkarība pārvērš par “ārzemnieku”, “citādo, “svešo”.

Biju mierīgs mammas bērniņš, bet pieredzei tas [armija] nāca par labu. Bija *ģedovščina*,³⁰ tā bija pozitīva, gan negatīva pieredze. Nebiju apbēdināts, ka jādienē tikai gads, tikai žēl, ka neiznāca izbaudīt otro armijas gadu, kad neesi jauniesaucamais, bet esi jau "vecis" – veterāns armijā, kas dod iespēju justies kā valdniekam attiecībā pret jauniesaucamajiem.

Jautāts par attieksmi pret procesiem, kas bija sākušies Latvijā, atbild, ka *redzēju barikādes, bet jēgu un nozīmi tam neredzēju*. Mēģināju saprast viņa attieksmi un jautāju, vai juties pārsteigts un nesagatavots lielām pārmaiņām Latvijā.

Nē, pārsteigums tas nebija. Ja es biju jauns un neinteresējos, nenozīmē, ka es neredzēju, ka Padomju Savienība turas uz baltiem diegiem. Armijā varēja redzēt citus tautiešus, kā viņi to visu uztvēra. Tur arī redzēju, ka krievus ne īpaši... un ka viņi visi tur ir piespiedu kārtā. Tāpēc arī tur veidojās zemļaki [novadnieku kompānijas], puse tai armijas daļā bija lietuvieši un no Gruzijas. Es biju pa vidu, lai gan vairāk turējos pie lietuviešiem. Jau sāku saprast lietuviešu valodu, varēju kopā smieties par jokiem. Toreiz jau arī ukraiņi par krieviem izteicās samērā asi, gruzīni arī un lietuvieši arī. Tur bija gadījums: uzbeki vai, kas teica, ka sitīsim krievus. Toreiz neaizdomājos, ka visi tajā krievu pasaulē bija piespiedu kārtā. Visi jau grib savu valsti, savu dzīvi, nevis kā tur lielais brālis to pateiks.

Vēlreiz jautāju, vai mājās par šiem jautājumiem nekad nerunāja. Nē, tas nekad neesot apspriests. Pirmais jocīgais gadījums esot bijis, dzirdot radio "Amerikas balsi", ka te ir valdība, kurā ir tik un tik krievu un tik un tik latviešu, 10 reizes mazāk. Par dzirdēto pārjautājis latviešu kaimiņam no viņu mājas, kurš ar viņiem runājis krievu valodā. Un viņš esot apstiprinājis, ka tā ir patiesība. Vairāk neko citu neesot jautājis un vairāk par to arī nerunāja. Latviski runāt iemācījās sievasmātes iespaidā, kura pateica, ka ar viņu runās tikai latviski.

Es sev tad teicu, kāpēc ne, tāds labs treniņš. Tā ir tagad iegājies, ka es ar viņu runāju tikai latviski. Sieviņa man vēlāk teica, ka tad, kad

³⁰ Ģedovščina – apzīmējums padomju armijas ārpusreglamenta attiecībām, kas jauniesaucamos nostādīja zemākā statusā nekā vecāka iesaukuma dienējošos. Ģedovščinu raksturo izteikti pejoratīvas attieksmes un darbības ar nāves gadījumiem.

esot paziņojusi mammai par savu izvēli, tad viņa esot teikusi frāzi, ko šodien dzirdu arvien biežāk: "Labāk dzērājs latvietis, tikai ne krievs." Šodien gan man ar viņu [sievasmāti] ir zelta attiecības. Bet šos vārdus dzirdu, kad te sabiedrība saceļas pret Rīgas mēru, vienalga, kaut dzērājs, bet ka tikai latvietis.

Valodas apguves nepieciešamība daudziem lika pamest komforta zonu un iemācīties latviešu valodu. Arī Aleksandram valoda ir vecāku ģimenē dalījusi dzimtu, un arī savā ģimenē bijis spiests šķērsot valodas barjeru. To gan pavada sievasmātes aizvainojošā replika, kas ikdienas lietojumā bija dzirdēta jau padomju laikos. Ar to latvieši mēģināja sargāt savas valodas un kultūras robežu pret jauktajām laulībām, kuras Latvijā ir lielā skaitā, un, kā redzams, tāda attieksme tam nav bijusi labs palīgs.

Man ar pilsonību nebija problēmas, jo tēvs bija Latvijas pilsonis, bet mana mamma vēl tagad ir bez pilsonības, lai arī labi runā latviski. Toreiz domāja, ka liela daļa ar prieku uzņēma neatkarīgu valsti, viņi nedomāja, ka būs kaut kur jāiet apstiprināt, ka vēlas piederēt Latvijai. Jo te daudziem ir pagājusi visa dzīve, te daudziem ir ģimenes, kas saistītas tikai ar Latviju. Kad interneta "troļļi" teica, lai brauc mājās, tad jāsaka, ka viņiem nav kur braukt, viņi jau ir mājās. Par sevi runājot, nezinu, kur citur ir manas mājas. Esmu te Latvijā.

Aleksandrs iedzīvojas un skaidro tautiešu, vispirms savas mātes situāciju, kurai gan tagad bez Latvijas pilsoņa pases ir vieglāk ceļot pie radiem uz Arhangeļsku. Viņai nav pilsonības, un viņa nav to arī tiekusies iegūt, jo domāja, ka tā tiks piešķirta automātiski. Mēs runājam latviešu valodā, un intervijas laikā jūtu viņa spriedzi, jo viņš vēlas izstāstīt ne tik daudz savu attieksmi, kā savas grupas – krievvalodīgo attiecības ar Latvijas valsti un valodu.

Iedomājieties, kā dzīvo tie daudzie krievi, kuri te iedzīvojušies, kuri sadzīvo ar visiem kaimiņiem, kuriem nav problēmu – latvietis vai krievs. Kad pēkšņi viss tas sākās, tad atklājās, ka viņiem jākārto eksāmeni, bet kaimiņš, kas te dzīvo [un ir dzērājs], viņam neko nevajag darīt. Agrāk dzīvojām nepareizā, varbūt šķībā valstī, bet mums visiem bija visiem vienādas pases. Bet kāpēc man tagad jāiet un jādabū jauna pase, bet kaimiņš tāpat te dzīvoja no dzimšanas, viņam nekas tāds nav jādara.

Aleksandra stāsts veidojas no pieredzes situācijām, un viņš ir atvērts veidot dialogu ar mani, lai rastu atbildi par radušos, viņaprāt, netaisnību pilsonības jautājumā. Kad viņam saku, ka tomēr liels skaits (ap 400 tūkstoši) iedzīvotāju toreiz nobalsoja pret Latvijas valstisko neatkarību, ka radās Interfronte, kas visiem spēkiem centās aizkavēt valstiskuma atjaunošanu, intervija arvien vairāk kļūst par aktīvu dialogu, kur katra puse izsaka savu izpratni par izveidojušos situāciju. Uz manis teikto, ka mēs 1991. gadā neproklamējām jaunu valsti, bet atjaunojām to Latvijas valsti, ko dibināja 1918. gadā, ka starptautiskie un valsts tiesību juridiskie pamati prasīja šīs situācijas precīzu rekonstrukciju, lai novērstu netaisnību pret latviešu nāciju, Aleksandrs atbild:

Mēs katrs esam savā laivā, katrai grupa savi mediji, savs laikraksts. Katrā laikā dzimst jauni cilvēki, kuri dzird stāstus, kas apaug ar mītiem. Mēs esam katrs savā laivā. Tie bērni, kas dzimst šķirtās laivās, tie pārmanto to naidu. Un tas naidis tikai aug lielāks. Un tas nav tikai krievos, tas ir arī latviešos, jo viņi pirmkārt paliek neiecietīgi. Ne tikai latvieši, bet arī krievi.

2012. gada referendums par otru valsts valodu asi izgaismoja sašķelto sabiedrību, radot neredzamo robežu arī to krievu vidū, kuri bija ieguvuši pilsonību, taču lielā skaitā balsoja par krievu valodu kā otru valodu, neapzinoties, ka tas ir nopietns Latvijas valstiskuma apdraudējums. Sašķeltie mediji un izglītības sistēma turpina mūs dalīt pa laivām. Tā arī būtu problēmas viena puse, ja tikai šīs laivas dotos vienā virzienā.

Saskarsmes horizonti

Latviešu kultūrā varam atrast vērtības, kuras biežāk nekā citas sadzirdam dzīvesstāstos. Tās ir mājas – dzimtas īpašumi vai vecāku mājas, kuras ir atmiņā kā zaudētas vai atkal atgūtas pēc neatkarības. Kultūras referenču pētījumā secināju, ka dzirdētie vai lasītie stāsti (naratīvi) motivē cilvēkus nereti nopietnām pārmaiņām dzīvē – pamest stabilu profesiju pilsētā, lai dotos atjaunot lauku īpašumu (Beitnere, 2012: 156–181). Mājas, biežāk

laukos, ir viena no latviešu kultūras ikonām, ko redzam atveido-
tu ne tikai literatūrā, bet arī tēlotājmākslā – Latvijas ainava nav
iedomājama bez kaut vai tālumā redzamas lauku mājas.

Mūsdienu krievu literatūrzinātnieks Dmitrijs Bikovs lekcijās
savukārt uzsvēris, ka krievu literatūrā nav izteikta māju ideja,
jo krievu literatūrā bija svarīgi attēlot cilvēka iekšējos pārdzi-
vojumus un mazāka uzmanība pievērsta videi. Tāpēc intervē-
tās krievu literātes spilgtās un māju siltuma apdvestās bērniņas
atmiņas par abām vecmāmiņām un vectētiņu kaut kādā veidā
sasaucas ar stāstiem latviešu atmiņās. Tās ir mājas, to veido-
šana, arī grāmatas un rūpes par ziediem. Tatjana (dz. 1948,
NMV-4281) ir dzimusi virsnieka ģimenē Baltijskā, tolaik Kaļi-
ņingradas (agrākās Kēnigsbergas) apgabalā.

Es piedzimu Baltijskas pilsētā, un pat skaidri atceros manu medicīnas
kartiņu, uz kuras bija rakstīts krievu burtiem Пиллау (Pillau – Austrum-
prūsijas pilsētas senākais nosaukums vācu valodā), tad Пиллау pār-
svītrots un virsū uzrakstīts – Балтийск (Baltijska). Tas bija tai laikā, kad
mainījās nosaukumi.

Tatjanai ir augstākā izglītība, viņa ir Krievijas Literātu ap-
vienības biedre, tāpēc atmiņās ir daudz pārdomātu un dziļāk
izprastu nianšu par padomju sistēmas jaunā cilvēka veidoša-
nu. Viņa, vecvecāku iespaidota, daudz lasījusi grāmatas un jau
pusaudzes gados iemantojusi spēju kritizēt padomju laiku lo-
zungus un estētiku. Stāstītāja vairākkārt min savu vecvecāku
atšķirību no pārējiem iedzīvotājiem.

Vectētiņš un vecmāmiņa Zoja mums lasīja grāmatas katru dienu.
Bet vectētiņš bija liels meistars – viņš zīmēja gleznas – savilka līnijas
lapā, pārcēla no kāda zīmējuma vai žurnāla ilustrācijas un veidoja
savas etīdes gleznei. Un tādā veidā mūsu dzīvokļa lielā istaba ieguva
lielisku izskatu. Atceros, ka reiz pie mums viesojās kāda atbraukusī
paziņa, un, ienākot istabā, viņa salika rokas kā lūgšanā un teica: “Ak
Dievs, cik pie jums ir skaisti!” Atceros, ka pie mājas zem katra loga
bija puķu dobe un kā katra dzīvokļa iemītnieki sacentās, kuram būs
skaistākā puķu dobe.

Pieaugušo stāsti, reizēm attieksme paliek atmiņā, tie at-
stāj nospiedumu uz visu dzīvi, īpaši Tatjana atceras, kā “dižā

vadoņa" nāvi uztvēra ģimenē, kurā domas dalās par lieliem politiskiem uzstādījumiem.

Nomira Staļins, un visi tā raud. Bet mūsu vecmāmiņas nebija īpaši idejiskas, vectētiņš gan bija idejisks. Viņš uzskatīja, ka no seniem laikiem, jau sākot no antikās pasaules, visi gaidīja kapitālisma beigas, un tad visu varēs sadalīt nabaģajiem. Bet vecmāmiņas bija neparasti skaidri domājošas un neticēja, ka var aplaupīt citus un tad salaupīto sadalīt savā starpā. Viņas neticēja, ka tā ir laba doma.

Abu vecmāmiņu skaidrais dzīves un vērtību redzējums pavada Tatjanu visu dzīvi un ir veidojis kritisku attieksmi pret ideoloģiskām manipulācijām, kurām tika pakļauti arī mazi bērni. Viņa atceras bērniības parku Baltijskā, kur bija ģipša skulptūras un uzskatāmā aģitācija.

Tur bija uz balta audekla uzgleznoti lieli Staļina un Ļeņina portreti. Portreti bija cieši uzvilkti uz rāmja, taču tie vienalga lielā vējā daudznozīmīgi drebēja. Un pie šiem portretiem sveši cilvēki kādu svētku laikā iedrošinājās man ar māsīcu pajautāt: "Meitenes, kuru jūs mīlat vairāk – vectētiņu Ļeņinu vai vectētiņu Staļinu?"

Bērniība militarizētā pilsētā ar padomju laika estētiku un cilvēku attieksmēm kaut kādā veidā raksturo un paskaidro padomju sabiedrībā iedibināto veidu – nojaukt privātā un publiskā robežu. Stāsts kontrastē ar latviešu dzīvesstāstiem, kuros vecākā paaudze atceras, ka uz lauku ceļa sastapts svešinieks ir jāsveicina. Norma, kas nav iespējama pilsētā, bet bija neatņemama lauku dzīves saskarsmes daļa.

Tā bija tāda dzīve pilsētā, vieni atbrauca, piemēram, kāda ģimene, un nekad nevarēja zināt, vai paliks Baltijskā vai arī aizbrauks, teiksim, uz Mongoliju. Tāpēc bija arī pieņemts nesveicināties, neviens ar citiem īpaši necentās sarunāties vai veidot draudzību.

Cilvēku ikdienas mijiedarbes atsvešinātību noteica arī staļiniskās represijas, cilvēki centās mazāk sarunāties, lai nepateiktu ko lieku. Tatjanas tēvs kā armijas virsnieks tiek pārcelts dienestā Vācijas Demokrātiskajā Republikā, taču biežas slimības dēļ Tatjanai ir jāatgriežas pie vecmāmiņām. Dzīve gan ar vecākiem Vācijā, gan atkal bērniības pilsētā māca domāt un salīdzināt. Tatjana atceras:

Skolā mums bija tāda skaista sienas avīze, kurā bija raksts “Es atbildu par visu”. Es izlasīju šo rakstu, un man palika slikti. Tāpēc, ka es apzinājos pavisam noteikti, ka atbildēt par visu es neesmu spējīga. [...] Jo mums bija dots uzdevums, un ne jau kaut kāds – bet izlabot visu cilvēci.

Padomju ideoloģijas postulāti, skaļie lozungi, ka komunisms uzvarēs visā pasaulē, bija visu lielāko pilsētu ielu noformējuma vai dizaina elements. Pusaudža gados, lasot grāmatas un esot tikpat kā tikai ar sevi, Tatjanai liekas neticama spēja uztvert lielo ideoloģisko uzstādījumu smagumu, to attiecināt uz savu dzīvi. Un tikai ģimenei nonākot Latvijā, kur tēvs norīkots dienestam garnizonā, viņa pirmo reizi publiski dzird, ka var kritizēt kompartijas lozungus un ka *pat skolā stāstīja anekdotes par Ļeņinu un Staļinu, un vispār te bija lielāka iekšēja brīvība.*

Tatjanas dzīvesstāsts glabā spilgtas bērnības atmiņas, jo ģimene vairākas reizes maina dzīvesvietu, maina valstis, līdz nonāk Latvijā, kas no pirmā skata atgādina Vāciju, un šeit, krievu vidusskolā mācoties, viņa sastopas arī ar lielāku iekšēju brīvību un lielāku pedagogu toleranci pret skolēnu viedokļiem. Atmiņās par pusaudža gadiem varbūt to nepasaka tieši, bet intervijā Tatjana atklāj iekšējo spriedzi starp redzēto un dzirdēto savā tuvākajā apkārtnē, kas attīsta viņā spēju vērot, apgūt un mainīties līdzī jaunai pieredzei. Abas inteligentās vecmāmiņas ne reizi vien viņai bērnībā teikušas:

“Vienkāršība – sliktāka par zādzību”. Patiesi ir tāda vienkāršība un tāda uzticēšanās, un esmu pilnīgi pārliecināta, ka šo vienkāršību un tādu uzticēšanos speciāli kultivēja. Tāda aizkustinājuma stilistiku, naitāti līdz absurdam un uzticēšanos, tāpat kā visam citam, šodien es to saprotu – tā bija daļa no ideoloģijas.

Intervijas nobeigumā Tatjana saka, ka ir krieviete pēc dzimšanas un valodas, bet Krievijā nekad tā arī nav dzīvojusi. Piedzimis tikko okupētā teritorijā, kurā bija jūtama vecā Kēnigsberga, dzīvojusi VDR un visu apzinīgo dzīvi Latvijā. Dzīve aizritējusi Krievijas pievienotajās teritorijās, līdz vienu dienu sapratusi, ka dzīvo citā valstī. Līdzīgas izjūtas dzīvesstāstā ir nākamai intervētajai sievietei, kuras vecāki ir mainījuši dzīvesvietas, jo lielā

valsts teritorija it kā veidoja jaunā pilsoņa tipu, kurš migrē no vienas dzīvesvietas uz citu. Visur ir meklētas mājas, kur justies labi, un visur meklēta vieta, kurai veltīt savas rūpes. Bet ko darīt, ja esi nesaprasts un atstumts?

Esmu klasiska okupante

Tā sevi telefonsarunā piesaka Larisa (dz. 1955, NMV-4240), pirms tiekamies klātienē. Saskaņā ar stāstītājas izteikto vēlēšanos vārds mainīts. Pēc profesijas viņa ir žurnāliste un, šķiet, ne pirmo reizi stāsta savu dzīvesstāstu, kurā ir rezignācija par ne-taisnību. Larisa ar ģimeni Latvijā dzīvo no 1979. gada. Interviju viņa sāk latviski, tomēr, sajutusi savu nedrošību par valodu, turpina krievu valodā. Viņa studējusi Orenburgā, tur arī apprecējusies. Vīra pirmais darba norīkojums bijis BAM (Baikāla–Amūras maģistrāle) 1976. gadā, pēc trim gadiem vīrs norīkots uz Latviju, un viņi nonākuši Latgalē. Viņa strādājusi vietējā laikraksta redakcijā, un pirmais pirkums ģimenei bijis – latviešu valodas vārdnīca, taču valodas situācija Latgalē ir tāda, ka kolēģi, arī latvieši, vairāk runājuši krievu valodā. Valodas apguve līdz ar to bijusi apgrūtināta. Stāstījums ātri pāriet uz Atmosdas sākumu, kad viņa iestājusies par Tautas frontes idejām un aicinājusi apkārtējos ticēt, ka neatkarīgā Latvijā visi varēs mierīgi strādāt un dzīvot kopā. Bet tad situācija esot mainījusies. Larisa uzskata, ka latvieši pagrieza muguru tiem, kuriem solīja pilsonību. Tad arī jutusi kaunu par sevi un neērtību, jo jutusi atbildību cilvēku priekšā, kurus iedrošinājusi atbalstīt Latvijas neatkarību.

Viņa stāsta par vecāku ģimeni, ka tēvs bieži mainījis dzīvesvietas, meklējis, kur viņa dvēselei ir labāka vieta, tāpēc bērnība un jaunība pagājusi dažādos PSRS reģionos. Viņi ir dzīvojuši neskartajās zemēs, starp kazahiem, burjatiem.

Vīra dzimteni es arī nezinu, esmu tikai tur ciemojusies. Tā man ir svešā puse. Arī tur, kur beidzu skolu Orenburgā, tad arī neskartajās zemēs un tad atkal bija jāmaina dzīvesvieta, jo mamma saslima. Tās vietas arī mani nesaista, jo principā neviena vieta Krievijā nav tāda, ko varu saukt par dzimteni. Vieta, kur dzimu, biju gadu vega, tad vecāki pārcēlās uz Ukrainu, tad neskartajām zemēm. Tur varbūt

nodzīvoju visilgāk – līdz 6. klasei. Tad drīzāk mana dzimtā vieta ir Latgalē, tur bija mūsu dzīves desmit labākie gadi. Iemilējos tai vietā no pirmā brīža. Tur draugi, arī dēls tur piedzima.

Daudzās dzīvesvietas maiņas ir raksturīgas ne tikai armijnieku ģimenēm. Iedzīvotāju iekšējā migrācija ir instruments lielas valsts apvienošanā, jo, mainot dzīvesvietas, cilvēki atnes līdzīgu kaut ko no iepriekšējā dzīvesveida un tā arī veido valsts kopējo uztveri. Intervijā Larisa tomēr noliedz savu sākotnējo it kā pa jokam teikto identitāti, ka ir klasiska okupante:

Teikt, ka esmu klasiska okupante, tomēr nebūs pareizi, jo esmu piedzīvojusi neskaitāmas tiesvedības, lai varētu šeit palikt. 1992. gadā mums atteica šeit pilsonību un arī iespēju šeit palikt uz pastāvīgu dzīvi. Man daudzi latvieši nevarēja saprast, ka neesmu pilsonē, jo labi runāju latviski. Es nevarēju naturalizēties, jo biju “tautas ienaidnieka” ģimenes locekle. Mūs piespieda pieņemt Krievijas pilsonību.

Uz manu jautājumu, kāpēc tāds noraidījums, ja reiz ģimene bija gatava kārtot naturalizācijas noteikumus, Larisa atbild, ka vīra dēļ, jo viņš nolēmis izmantot iespēju demobilizēties, lai tikai paliktu Latvijā. *Jo tad bija likums, ja vīrs devās rezervē* (vīrs bija VDK virsnieks – to viņa pasaka intervijas beigās, bet tai brīdī ļauj domāt, ka vīrs ir armijas virsnieks) *pirms padomju armijas aiziešanas, tad varēja pretendēt uz palikšanu Latvijā.*

Nejautāju, vai viņa saprot Latvijas valsts atbildību un bažas, ka PSRS VDK virsnieks nevis vienkārši demobilizējas, bet aiziet rezervē un uzstājīgi vēlas palikt šeit uz pastāvīgu dzīvi, nevis atgriezties savā etniskajā dzimtenē. Nolemju ļaut viņai izstāstīt savu aizvainojumu.

Krievi saka, ka “likums aiziet uz to pusi, uz kuru tas pagriezts”. Tāpēc mēs par palikšanu Latvijā tiesājāmies. Es pati būtu labāk sakravājusi mantas un aizbraukusi, taču vīrs principa pēc gribēja palikt. Tā mūsu ģimene izšķīrās, jo meitai nācās studiju dēļ doties uz Krieviju, jo šeit nevarēja sevi pieteikt studijām, jo nebija oficiāla pieraksta. Tur viņa arī pēc studijām palika, tagad mazbērņus redzam reizi gadā.

Intervijas sākumā klausījos ar sapratni par viņas vilšanos procesos pēc Latvijas neatkarības atgūšanas, ka nav dota iespēja

iegūt pilsonību, ka viņas ģimenei tā atteikta pat pēc vairākkārtējas tiesāšanās ar Latvijas valsti, līdz viņi visi bija spiesti pieņemt Krievijas pilsonību. Larisas ģimenes gadījums parāda, ka dažu grupu bijušie padomju cilvēki, varbūt pat pašiem to neapzinoties, paliek svešinieki Latvijai, jo neizprot situāciju, kurā nokļuvuši.

Dzīvesstāsts atver kādu pašizpratnes problēmu, kas nodarbina krievu cilvēkus no Staļina laikiem, kad sākās krievu kultūras un valodas hipertrofēta slavināšana un kad cilvēkus varēja arestēt, ja tie nerunāja krieviski. Dzīvojot paraugtautas statusā, kura visus atbrīvo, visur atnes kultūru un progresu, laika gaitā var zust realitātes izjūta. VDK bija represīvs padomju sistēmas aparāts, tāpēc Drošības komitejas štata darbinieku klātbūtne neatkarīgā valstī ir jautājums par lojalitāti, īpaši ja cilvēks nevis pensionējas, bet aiziet rezervē.

Es izvēlējos Rīgu

Tatjana (dz. 1964, NMV-4250) vēlējās runāt tikai latviešu valodā un pastāstīt arī savu stāstu, kā nokļuvusi Latvijā.

Ar ko parasti sāk. Bērība man pagāja... tā kā esmu dzimusi Krievijā mazā pilsētiņā Belij, netālu no Smoļenskas, kas pieder tagad Tveras apgabalam. Tā ir pilsētiņa, kas stāvēja kā aizsargs, aizsargāja Maskavu no rietumu uzbrukumiem. Tā aizsargāja Maskavu no lietuviešiem, poļiem, zviedriem, francūžiem. Pēc Napoleona kariem tā ir vienīgā, kura ir atspoguļota uz tās arkas Parīzē.

Viņa stāstu iesāk ar savas dzimtās pilsētas vizītkarti, ko, šķiet, ir iemācījusies skolā, kā jāsāk stāstīt par savu pilsētu, kuras vēsture ir varonīga – Maskavas sargpostenis.

Bērība kā bērība. Ar vecākiem – mammu, tēvu un vecāko brāli dzīvojam pilsētas centrā, bet visas vasaras un ziemas brīvdienas pie omītes, kuras māja bija pie pilsētas upes. Omīte daudz stāstīja par ģimenes vēsturi, pie viņas mājās bija svarīgs rituāls – tējas dzeršana (no rīta un vakarā), ar kopā sanākšanu, visiem našķiem, ko paši taisījuši.

Tagad, esot pusmūžā un atskatoties uz nodzīvoto, Tatjana secina, ka viņu audzināja tēvs un vecāmāte (viņa stāstījumā

konsekventi lieto latviešu valodā bieži sastopamo ģermānismu – omīte, bet bērnībā Krievijā viņu sauca par babuļu), jo mamma bieži bijusi komandējumos, daudz strādājusi, tāpēc atmiņu vairāk par omītes mājā pavadīto laiku. Jautāju, vai atceras sarunas pie tējas galda, vai tas bija svarīgs ģimenes rituāls. Viņa stāsta par saviem bērniem un saka, ka omītes tradīciju – tējas dzeršanu ar *samovāru* (patvāri) esot izveidojusi arī savā ģimenē. Tas notiek retāk nekā omītes mājā, varbūt tikai reizi nedēļā, kad neviens nekur nesteidzas un ir laiks sarunām, tikai viņai tas ir elektriskais patvāris.

Omīte bija viens no cilvēkiem, kas necieta politiskas sarunas pie galda. Ģimene bija daudz pārdzīvojusi – viena meita bija aktīva komjauniete un bija atbildīga par padomju režīmu, bet otra meita saglabāja vecās franču ģimnāzijas dzīvesveidu (bija beigusi franču liceju). Vecvectēvs bija cara armijas virsnieks, vecmāmiņa bija no trešās ģildes tirgoņiem, un viņiem bija savi noteikumi mājās.

Stāstījumā samanu kādu neveiklību, kas atklājas vēlākā sarunā. Tad uzzinu, ka viņas dzimtas līnija nāk no tās meitas, kas bija aktīva komjauniete, dzīvojusi Ļeņingradā un, karam sākoties, savu meitu (Tatjanas māti) aizsūtījusi pie otras māsas uz mazo Belijas pilsētu, lai bērns būtu drošībā, pie omītes, kura bija skolā mācījusies franču valodu un no kuras Tatjana arī paņēmusi savu dzīves modeli un atmiņas par vecajiem laikiem un dzīves stilu. *Atceros, kā viņa vēra vaļā savu sunduku [pūralādi] un rādīja tās kleitas un kurpītes. Tās kurpītes mēs pa klusām vēlāk ņēmām, lai varam iet uz dančiem.* Par ģimenē piedzīvotām represijām runāts maz, jo tas ir sāpīgi. No vecāsmātes stāstiem viņa zina, ka bija diezgan grūti.

Vecvectēvu 1938. gadā represēja, paņēma, un viņš neatgriezās. Tas pats notika Otrā pasaules kara laikā, arestēja vectēvu. Oma brauca uz Gruzijas darba nometni, lai mēģinātu viņu no turienes izvilkt.

Arestētos un sodītos ģimenes locekļiem ne vienmēr bija atļauts apciemot, bieži vien arestu pavadīja liegums sarakstīties pat ar ģimeni. Tatjanas vectēvs bijis nosūtīts uz soda bataljonu, kur būvējis Gruzijas kara ceļu kalnos. Represijas ģimenē ir daļa no nākamo paaudžu dzīvesstāsta un arī identitātes. Ne

tikai trīsdesmitie gadi bija desmitgade ar neizsakāmām privātām sāpēm daudzās ģimenēs (Merridale, 1999: 76), arī pēckara gadi un noklusējumi ir daļa no smagiem pārdzīvojumiem. Jautāta, kā nokļuvusi Latvijā, viņa atbild ar ģimenes stāstu no kara laikiem. Viņas mammas māte gāja bojā blokādē Ļeņingradā, un viņas mamma kā maza meitene bija nosūtīta pie māsas uz Beļijas pilsētiņu.

1943. gada sākumā, kad vācieši gāja prom no Smoļenskas, viņi savāca un salika cilvēkus vagonos, un es nezinu, kā, bet tas vilciens nokļuva Aizkrauklē un tur stāvēja ilgāk, ka omīte ar mammu izkļuva no tā vagona laukā. Omīte par to sevišķi nestāstīja.

Gandrīz katrā dzīvesstāstā ir noklusētie notikumi – vecāsmātes vai mammas varoņdarbs, glābjot ģimenes locekļus.

Tur Aizkrauklē viņa sastapa Mariju, kas dzīvoja netālu un paslēpa omīti ar mazo meitiņu. Manai mammai tobrīd bija 8 gadi. Pēc tam vēl ilgus gadus pēc kara omīte brauca pie Marijas. Pēckara gados viņa dalījās ar produktiem, tā viņa mums visādi palīdzēja.

Neparastais izglābšanās stāsts bija kļuvis par pamatu ilgai draudzībai starp ģimenēm. Tatjana atceras, kā pirmo reizi ar mammu un vecmāti atbraukusi uz Latviju, un šis ceļojums viņas dzīvē kļuva liktenīgs.

Tas, ka viņas izglābās, tas ir varbūt arī, kāpēc man nekur citur negribējās vēlāk nokļūt kā tikai Latvijā. Mana pirmā reize, kad es atbraucu 12 gadu vecumā uz Ziemassvētku brīvdienām pie tās ģimenes, kas izglāba manas mammas ģimeni. Tas Rīgas tēls man palika atmiņā. Rīgā biju tikai vienu dienu, vienu pastaigu pa ziemas laikā izgaismo-to Rīgu, un tā bija izšķirošā manā dzīvē.

Draudzība ar ģimeni Aizkrauklē bija sirsnīga, arī tur auga meitene viņas vecumā, viena otru sāka pat dēvēt par māsiņām. Pēc 8. klases 14 gadu vecumā Tatjana sakravāja savu čemodānu un paslepus, vecākiem neko nesakot, atbrauca uz Rīgu. Tolaik bija diezgan brīvi tā vienkārši atbraukt, Tatjana nolēma šeit sākt savas studijas. Viņa atzīstas, ka Rīgas valdzinājums – viena pastaiga pa ziemīgo pilsētu – iespiedies atmiņā. Tatjana stāsta, ka mamma viņu jau paaugušos ņēmusi līdzī komandējumos un

ceļojumos – ir bijusi daudzās Padomju Savienības pilsētās, arī Sibīrijā pie Baikāla. Viņai patīk Maskava un Pēterburga, bet nekas nespēja mainīt lēmumu studēt Rīgā. Tolaik te varēja iestāties augstskolā, ja bija vietējais pieraksts, tāpēc bijusi spiesta mainīt savu nodomu – atteikties no pedagoģijas studijām un iestāties medmāsu skolā, kur pierakstu neprasīja. Vēlāk, jau strādājot par medmāsu Bērnu slimnīcā, ātri iemācījās latviešu valodu, jo slimnīcā bija bērni no visas Latvijas un ne visi zināja krievu valodu. Astoņdesmito gadu beigās viņa apgūst jaunu nozari – podoloģiju, uzrodas jauni pacienti, arī tādi, kuri bijuši neatkarīgās Latvijas aculiecinieki. Pacienti kļūst par interesantiem sarunu biedriem, kuri labprāt pārrunā arī vēstures jautājumus.

Runājot par šodienas Latviju, Tatjana atzīstas, ka gribētu dzīvot ulmaņlaikos. Sabiedrības vienas daļas atmiņās ulmaņlaiki, īpaši pēc 1934. gada maija apvērsuma, saglabājušies kā Latvijas “zelta laiki”. Tā ir daļa no vecāka gadagājuma latviešu sociālās atmiņas, kuru Tatjana, būdama atvērts un laipns cilvēks, uztvēra no saviem pacientiem. Tie savukārt dalījās ar viņu savās politiskajās simpātijās un stāstīja par neatkarīgo valsti tik krāsaini, ka padomju sistēmā augušai Tatjana arī tika radīts priekšstats par Latvijas laimīgo laiku. Tā ir naratīvu iedaba – atnest vēstījumu no pagātnes, apveltītu ar tā laika idealizāciju, un “izmest enkuru” citā laikmetā un sabiedrībā. Latvijas vēsturē naratīvi par labajiem ulmaņlaikiem ir sastopami daļā latviešu sabiedrības, bet to nebiju dzirdējusi no krievu cilvēka.

Dzīvesstāstu trajektorijas

Latviešu dzīvesstāstu kolekcijā ir pievērsta uzmanība ciešanām, ko atnesa Otrais pasaules karš, Latvijas valsts zaudēšana un deportācijas. Uzklusot krievvalodīgo dzīvesstāstus, ieraugām, ka tajos ir līdzīgi sižeti – vecāku noklusētie stāsti par represētiem ģimenes locekļiem, jo vecāki domā tā pasargāt savus bērnus no sarežģījumiem dzīvē. Klusēja arī latviešu ģimenēs, jo Latvijas valsts zaudēšana atnesa represijas un deportācijas draudus. Kāpēc klusēja krievu ģimenēs? Uzklusītie dzīvesstāsti mums vēlreiz atgādina, kā padomju sistēma ar brutālu varu

veidoja jaunu sabiedrību. Tā bija ieklānota "taisnības valstība", kuru cēla ar teroru, neuzticēšanos un no pilsoņiem prasīja nemītīgus lojalitātes apliecinājumus jaunajiem ideāliem. Lai to saņemtu, bija jāaizmirst pagātne, kas tu esi, kas ir tava dzimta, ģimene. Ģimenes centās aizmirst, slēpt un noklusēt jebko, kas varētu kaitēt bērnu dzīvēm. Ģimeņu un dzimtu atmiņa tika pār-rauta vai turēta tālu no "dienas gaismas". Taču klusuma zonas, neizstāstītie stāsti sameklē cilvēkus, tiklīdz rodas dabiska vēlme saprast sevi, ko indivīds iespēj caur savas ģimenes un dzimtas stāstiem. Neizstāstītais spēj smagi, reizēm kā neredzams iero-cis trāpīt pat ķermenī un likt tam ciest par to, kas nav uzzināts, gadiem ilgi represijas pret vecākiem tiek pārdzīvotas kā stigma, kā to redzam no Viktora un Borisa dzīvesstāstiem. Krievu dzī-vesstāstos nav apiets padomju periods, par kuru atmiņas ir tik dažādas, no impērijas laikiem un militāras ģimenes pieredzes līdz refleksijām, kurās cilvēki atraduši savas ģimenes patieso stāstu un arī savu identitāti vai arī ir ceļā uz to.

Piederēt sabiedrībai, kurā dzīvo, nozīmē veidot identitāti no sociālā konteksta. Tā ir pretrunīga, bet atvērta, kas dod iespēju iepazīt un saprast. Nodaļā analizētie stāsti parāda, ka izpratne par savu situāciju šodienas Latvijā ir atšķirīga, tāpat kā atmiņas par dzīvi padomju sistēmā un vecāku pārdzīvojumiem. Latvijā ir iedibinājies runāt par divām kopienām, taču šādu skatījumu vēlos apstrīdēt. Tam pamats būtu atmiņu grupas, tās ir atšķirī-gas ne tikai latviešiem, bet arī krieviem un t.s. krievvalodīga-jiem, tās ir dažādas, arī konfrontējošas savā starpā. Šajā nodaļā prezentētie dzīvesstāsti parāda daļu no dažādības. Vieni spēj saskatīt padomju režīma koloniālo politiku, kā to redzam Dmit-rija stāstā, bet Viktora stāstā – kā, uzzinot savas dzimtas likteņus staļinisko represiju rezultātā, viņš iegūst sev jaunu pašizpratni un apziņu par piederību Latvijai.

Tatjanas (dz. 1948) dzīvesstāsts parāda, ka var uzaugt virs-nieka ģimenē, bet vecvecāku inteliģence iemāca kritiski redzēt savu apkārtni. Nokļūšana Latvijā šo audzināšanas iespaidu dara atvērtu zemei, tās kultūrai un valodai, kurā pāiet viss vi-ņas mūžs. Savukārt Larisas dzīves notikumi netiek reflektēti ar izpratni par dalību padomju sistēmas politikā – VDK darbinie-ku ģimenes, kuras te nokļuva padomju politikas rezultātā un

neredz sevi kā padomju varas instrumentu. Krievu vēsturnieks Jurijs Afanasjevs, runājot par Krievijas postpadomju periodu, atgādina, ka pazaudēta vēsture ir zaudēta identitāte. Padomju vēsture bija varas manipulācijas objekts un radīja kolektīvo mitoloģiju, un, lai to pārvarētu, ir nepieciešama vēsture, kura atbrīvo cilvēku atmiņas (Афанасьев, 1995: 6). Viens stāsts var iedrošināt citus paraudzīties uz padomju pieredzi no kritiskās puses un iegūt drosmi veidot savu jauno identitāti zemē, kurā izlēmuši dzīvot. Piederības sajūta mītnes zemei, kas kļuvusi par otru dzimteni, var veidoties no jaunas izpratnes par savas ģimenes un etniskās kopienas vēsturi, kā to dzirdējām Tatjanas (dz. 1964) stāstā.

Latvijā šodien ļoti nosacīti varam runāt par kolektīvo atmiņu kā kaut ko monolītu. Tās drīzāk ir kolektīvo atmiņu grupas, caur kurām meklēt ne tikai atšķirīgo, teiksim, atmiņu konfliktu – latviešu vai krievu dzīvesstāstos, bet arī to starptelpu atmiņā, kas ļauj ieraudzīt kopīgo pieredzi – dzīvi represīvā totalitārā sabiedrībā. Noklusētā un deformētā ģimenes vēsture dzīvesstāstos var modināt un iespaidot lielāku grupu atmiņas, jo “atcerēšanās un atmiņa ir kā “transports”, kas ir nepārtrauktā kustībā un veic savienojumus starp indivīdiem. Tas varētu būt arī viens no veidiem, kā un kāpēc atmiņas par notikumiem, kuros indivīds nav piedalījies, tomēr tiek attiecinātas uz sevi un iekļautas personiskās identitātes veidošanā” (Wegner, 1986: 186).

Individuālās un grupu atmiņas ir sabiedrības iespēja sadzirdēt vienam otru, Žaks Deridā to sauc par sevis atvēršanu otram vienojošā projektā. Otrs vai cits, kurš varbūt pirms stāsta uzklaušīšanas bijis svešinieks, var kļūt par dialoga partneri sabiedrībā, kurā daudzas grupas piedzīvojušas pārrāvumu atmiņā un tāpat arī sevis izpratnē. Lai arī dzīvesstāstos dzirdam metaforu, ka krievi ir citā laivā, un nesaprašanās var tikai pieaugt. Ungārijas minoritāšu pētnieks Ģerģs Šepflins (*György Schöpflin*) par Latvijas gadījumu saka: “Šis gadījums aptver agrāk dominējušu minoritāti, agrāk dominēto vairākumu, kā arī agresīvu kaimiņvalsti. Šāda situācija ir Latvijā. Tās rezultāts ir gan vairākuma, gan minoritātes augsts nedrošības līmenis – psiholoģiski tās abas jūtas kā minoritātes. Pati situācija, kur katra no grupām ar vislielākajām iespējamām aizdomām uztver otras iniciatīvas,

zems uzticības līmenis politiskajām institūcijām, katra grupa centrējas pati uz sevi. Jautājumi tiek uztverti vēl saasinātāk, jo minoritāte uztver sevi kā vēsturisku minoritāti (kāda tā arī ir, bet tikai daļēji), kamēr vairākums uzskata to par imigrantiem un kolonizētājiem. Tas, ka pilsētas apdzīvo minoritāte, kavē modernitātei raksturīgo urbāno modeļu konstruēšanu, kuros dominē majoritāte. (Minoritātei jāsaprot, ka viens no visspilgtākajiem vairākuma neapmierinātības simptomiem ir ļoti augsts emigrācijas līmenis.) Vai ir iespējams atrast kādu izeju? Pakāpeniska savstarpējās uzticēšanās veidošana, kas ir gan vairākuma, gan minoritātes atbildība. Simboliski žesti, kas apliecina uzticību Latvijas valstij, Krievijas iejaukšanās noraidīšana, gan arī tā faktora atzīšana, ka vairākumam piemīt minoritātes psiholoģija" (Schöpflin, 2006).

Atmiņu kustīgie horizonti var gan saskarties, gan attālināties, bet tiem svarīgi būt dialogā, lai meklētu un vērtētu sevi, sociālo un politisko vidi, jo mūs vieno Latvijas valsts.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-3872, NMV-4240 (intervijas autores vārds mainīts), NMV-4241, NMV-4249, NMV-4250, NMV-4281, NMV-4282.

VII

IEGUVUMI UN ZAUDĒJUMI: VEIKSMES UN NEVEIKSMES IZPAUSMES DZĪVESSTĀSTOS

Maruta Pranka

Dzīvesstāsts veidojas komunikatīvā procesā kā vēstījums, kurā atklājas dzīves gājumā piedzīvotie zaudējumi un ieguvumi. Biogrāfisko pētījumu pieredze rāda, ka liela daļa vecākās paaudzes cilvēku dzīvesstāstu interviju centrējas ap radikālām pārmaiņām dzīves gājumā, kas savukārt saistītas ar radikālām pārmaiņām sabiedrības līmenī. 20. gadsimtā šo pārmaiņu nesēji bijuši Otrais pasaules karš un 90. gadu politiskās un sekojošās ekonomiskās un sociālās izmaiņas. Šādas pārmaiņas var rosināt gan individuālu biogrāfisko pārrāvumu, gan sociālās grupas, kopienas vai sabiedrības kultūras traumu. Mainoties politiskajiem režīmiem un ekonomiskajai sistēmai, cilvēki pārvērtē savu individuālo pieredzi jaunā sociālā kontekstā, veido jaunas "savas pasaules" struktūras, kur identificējas individuālie un sociālo grupu zaudējumi un ieguvumi.

Tēma par zaudējumiem un ieguvumiem, zaudētājiem un ieguvējiem ir bijusi un ir aktuāla socioloģiskajās diskusijās, it īpaši ar kardinālām sociālajām pārmaiņām saistītos pētījumos. Individuālie vēstījumi par zaudējumiem un ieguvumiem, atspoguļojot reālos, objektīvos procesus, tomēr ir zaudējumu un ieguvumu interpretācija un sekojoši to artikulācija, kas savukārt saistīta ar pastāvošo diskursu. Jāuzsver, ka zaudējumu un ieguvumu tēma ir ļoti jūtīga un nozīmīga indivīdu pašidentifikācijā.

Runājot par zaudētājiem un ieguvējiem, jānošķir īstermiņa zaudējumi vai ieguvumi no tā, vai indivīds uzskatāms par zaudētāju vai ieguvēju noteiktā laika periodā vai visā dzīves gājumā kopumā. Pārsvarā problēmas par zaudējumiem un ieguvumiem, zaudētājiem un ieguvējiem socioloģijā tiek apskatītas saistībā ar radikālām sociālajām, ekonomiskajām, politiskajām pārmaiņām.

Krievijas socioloģe Jeļena Roždestvenska aplūko biogrāfiju kā indivīda un sabiedrības krustpunktu, definējot to kā "personības raksturojuma interpretatīvu žanru, kas ļauj skatīt dzīvi laika, kā arī dažādu sociāla rakstura darbību aspektā kā vienojošu platformu starp es un neskaitāmajām ārējām ietekmēm un nejaušībām. Jēdziens *biogrāfija* nepārrauj attiecības starp indivīdu un sabiedrību – drīzāk abas šīs jomas strukturē" (Рождественская, 2012: 43–44).

Sociālo transformāciju ietekmes izziņāšana ir viens no mūsdienu socioloģijas galvenajiem uzdevumiem, un ir svarīgi, ka *zaudētāju* un *ieguvēju* jēdzieni tiek lietoti uzmanīgi, atspoguļojot sociālās transformācijas procesa sarežģītību (Crow, Rees, 1999).

Zaudējumi un ieguvumi skatāmi saistībā ar vērtību izpratni individuālā, grupas, visas sabiedrības līmenī. Ja attiecības, situācija, notikumi, lietas ir vērtība indivīdam, grupai, sabiedrībai, tad izmaiņas to jomā tiek vērtētas kā zaudējumi vai ieguvumi. Vērtības ietver sevī gan sabiedrībā akceptētu nozīmību, gan personiskās jūtas, caurvītas ar citiem sociālajiem un psiholoģiskajiem fenomeniem. Tās, paužot sociālās uzvedības standartus, veidojas sociālās komunikācijas procesā un ir vēsturiski un kultūrāli noteiktas, mainoties līdz ar vēsturiskajām un kultūras izmaiņām. Tās pauž esamības idealizētu būtību un ietekmē individuālo un grupu darbību.

Dzīvesstāsts – cilvēka vēstītā biogrāfija kā dzīves gājuma interpretācija – individuālās un sociālās vērtības nodod no paaudzes uz paaudzi, tam ir vērtību pārmantošanas misija. Dzīvesstāsts pauž pašizpratni, tas ir līdzeklis pašizpratnes komunikācijai citiem sabiedrības locekļiem un veids, kā mēs paužam savu piederību grupai, kā mēs saprotam un ievērojam grupas morāles standartus (Linde, 1993).

Socioloģijā dzīves gājuma pētījumos uzmanība tiek pievērsta gan attiecībām starp sociālajām pārmaiņām un biogrāfiju, gan tam, kā notiek biogrāfijas piemērošanās mainīgajai kultūras un sociālajai videi mainīgajā laikā. Tāpat uzmanība kā izšķirošam faktoram sociālās pozicionēšanās dinamikā pievērsta arī racionālās izvēles nozīmei (Heinz, Krüger, 2001). "Sociologs vai sociālais vēsturnieks aiz indivīda runātajiem vārdiem

cenšas sadzirdēt sociālās kultūras balsi" (Bertaux, Bertaux-Wiame, 1981: 182).

Pētījuma gaitā centos meklēt atbildes uz jautājumiem: Vai zaudējumi un ieguvumi tiek atšķirīgi interpretēti dažādu tautību autoru stāstos? Vai iespējams vispārināt atsevišķos dzīvesstāstos uzklausīto uz visu etnisko kopienu? Kas ir vienojošais dažādās etniskās izcelsmes indivīdu artikulācijā par ieguvumiem un zaudējumiem dzīves gājumā?

Izvēle nodaļā analizēt tikai sieviešu dzīvesstāstus pamatota ar to, ka sieviešu dzīvesstāstos spilgtāk izpaužas attiecības starp sociālajām pārmaiņām un biogrāfiju, jo "sievietes veido pašizpratni, pārsvarā balstoties uz attiecībām ar citiem, un daudz mazāk, pamatojoties uz sevis nodalīšanu no citiem" (Linde, 1993: 104).

Dzimtas vērtības

Dzīvesstāstos vairāk vai mazāk akcentētas ģimenes, dzimtas vērtības, kurās izmaiņas ienes sociālpolitiskās pārmaiņas. Ināra (dz. 1957), nosakot: *es esmu čigāniete, nevis kāda roma*, ir viena no stāstītājām, kas salīdzinoši daudz runā par laikmetu griežu ietekmi dzimtā un etniskajā kopienā. Pēc viņas domām, piecdesmitajos gados dzimušie vēl saglabājuši pirmskara paauģu vērtības – tradīcijas un kristīgo ticību.

Nu, māte, jā, bet mēs esam jau pēckara tādi, un arī saglabājušās tās vērtības. Es par ko saku, tās dzimtas vērtības ir saglabājušās. Mums pat bija ģimenē tā, mans brālis, ja, viņš ņēma par sievu latvieti, ja, un mūsu ģimene nebija apmierināta. Tomēr saglabātas kultūras vērtības... mums bija tik spēcīga audzināšana Dieva garā, tas bija vispār, mums jau bija. Ļoti stingri bija. Varētu teikt, ka vecāki dzīvoja Vecās derības laikā, tā bija dievbijība, svētbijība, lūgšanas. [...] Mums bija šausmīgi, tikumīgi garā audzināja mūs visus. (NMV-4246)

Tam pretnostatītas tiek *jauno laiku* rosinātās negatīvās pārmaiņas, ko uzlūko par zaudējumu kopienai, – narkotiku lietošana romu vidū, līdz ar to nelabvēlīgu ģimeņu veidošanās, bērnu nonākšana bērnunamos.

Vairāk aizrāvušies ar visām tādām nelabām vielām un lietām, un tad, redz, tādas ģimenes savus bērnus bērnunamos nodeva, kas vispār pirms tam nebija bijis, ja, ka čigāni varētu savus bērnus [atdot].

Tālāk intervijā viņa raksturo savas tautas vērtību zudumu:

Vīrs un vārds. Mums vēl līdz šai dienai. Bišķīt jau tas viss sāk pazust, man ir žēl, ka tās vērtības nesaglabājas, jo mūsu laikos tiešām žēl, ka visas tās vērtības aizpeld kaut kur mākonī, un tas man nepatīk.

Tatjana (dz. 1943) ir Rīgā dzimusi krieviete, rīdziniece jau ceturtajā paaudzē. Viņas dzimtas vēsture pēc pašas vārdiem:

... ir Kužņecova porcelāna fabrikas vēsture, jo mani priekšteči vairākās paaudzēs ir strādājuši šajā fabrikā. Sākotnēji tas bija Krievijā, bet vēlāk, kad Latvijā atklāja ļoti kvalitatīva māla atradnes, brāļi Kužņecovi šeit nolēma atvērt ražotni. (NMV-4278)

Tatjana ar pozitīvu emocionālo attieksmi vēsta par bērnību, vecvecākiem, vecākiem. Stāstījumā, nenosaucot konkrētas vērtības, tomēr runājot par katru no dažādu paaudžu tuviniekiem, tiek akcentēta izglītošanās, vairāku valodu prasme, augsts profesionālisma līmenis, kas liek noprast, ka izglītība ir bijusi ģimenes vērtība un ieguvums vairākās paaudzēs. Šajā sakarībā atsaukos uz Izabelu Berto-Viamu (*Isabelle Bertaux-Wiame*) un Danielu Berto (*Daniel Bertaux*), kuri raksta, ka "stāstu forma ir tikpat nozīmīga kā fakti, par ko ir šie stāsti. Un tāpēc pašizpaušmes brīvība ir svarīga. Tā ir taisnība, ka varam mācīties ne tikai no dzīvesstāsta faktiem, bet arī no veida, kā tie tiek pausti; ir svarīgi, ka informanti veido savu stāstu sevis izvēlētā veidā. Tad dzīvesstāstā ietvertie fakti ļaus mums ieraudzīt sociālās attiecības darbībā" (Bertaux, Bertaux-Wiame, 1981: 171).

Trimdas latviete, kas atgriezusies dzimtenē, Ilze (dz. 1943) stāstījumā uzsver ģimenes, tās atbalsta vērtību, kas palīdzējis veidoties viņas personībai:

Mūsu vecāki dikti par to gādāja, lai mēs savstarpēji saprotamies un lai mēs kopīgi viskautko piedzīvojam, pārdzīvojam un pārrunājam. Es esmu uzaugusi ar to sajūtu, ka man ir ļoti stabila aizmugure un ģimene apkārt. Un ka mani brāļi un māsas ir cilvēki, uz kuriem es varu

paļauties. Vai tas vienmēr konkrēti tā arī ir bijis, tas ir pavisam cits jautājums, bet tā sajūta manī bija, ka tas vienmēr tur ir un uz to... man nav jābaidās, ka tas pazustu jeb sabruktu jeb kaut ko. Mani vecāki runāja – par ģimenes vēsturi un ka jāapzinājas, ka tā ģimenes vēsture arī uzliek tev pienākumus. (NMV-3399)

Lai gan Jeļena (dz. 1957) pati atzīst, ka nav reliģioza, tomēr dzimtas vecticībnieku vērtības, principi, tradīcijas ir ieguvums viņas personības veidošanā.

Es vienmēr sabiedrībā izjūtu vecticībniekus. Viņi izceļas ar savu domāšanas veidu, ar saviem principiem. To, iespējams, rada ģimenes tradīcijas, dievkalpojumu norises. Un galvenais, ar ko ir stipri vecticībnieki un par ko es esmu lepna, tā ir sapratne, ka ticība ir vairāk nekā spēks un vara. (NMV-4257)

Kritiskie sliekšņi

Dzīvesstāstos Otrais pasaules karš iezīmējas kā notikums, kas saistās ar kritiskajiem punktiem dzīves gājumā un nozīmīgiem, traumatiskiem zaudējumiem. Entonijs Gidenss (*Anthony Giddens*), raksturojot notikumus, kuri indivīdu vai grupu dzīvē ievieš būtiskas pārmaiņas, lieto terminu *kritiskā situācija*: "Mēs varam daudz mācīties par ikdienas situāciju kardinālām pārmaiņām rutīnas ietvaros, analizējot apstākļus, kādos šie ietvari tiek izjaukti" (Giddens, 1979: 123). Gidenss lieto arī konceptu *liktenīgie momenti* (*fateful moments*), ar to saprotot brīžus, kuros "indivīdiem jāpieņem lēmumi, kas ir izšķiroši viņu mērķiem, vēl vairāk, viņu dzīvei nākotnē; tie ir izšķiroši cilvēka liktenī. Liktenīgie momenti ir laiks, kad notikumi veidojas, noliekot indivīdu viņa eksistences krustcelēs" (Giddens, 1991: 112–113). Koncepti *kritiskā situācija* un *kritiskie sliekšņi* (Giddens, 1979) bieži tiek lietoti saistībā ar pāreju no viena sabiedrības tipa uz citu. Kritiskās situācijas ietekmē sociālās dzīves rutīnu, un Gidenss skaidri uzsver nošķirumu starp kritisko situāciju un rutīnu. Kritiskā situācijā darbojošās personas "izkrīt" no kultūras vides un pārvietojas uz dabisko vidi. Tām iestājas tāds psiholoģiskais stāvoklis, ko nevada kultūra un kurā dominē primitīvi aizsardzības mehānismi. Kritiskajā situācijā

radikāls rutīnas pārrāvums rada postošas sekas uz personas ierasto uzvedību, ko ietekmē bailes. "Šie apstākļi rada smagu sugestējamību, ievainojamību attiecībās ar citiem, un tas sekmē regresīvas uzvedības veidošanos. Galarezultāts šim jaunajam procesam ir jauns identificēšanās process – pārejošs vai pastāvīgs ieilgušas kritiskās situācijas gadījumā" (Giddens, 1979: 27).

Normans Denzins (*Norman K. Denzin*) biogrāfiju pētījumos raksta par *epifānijām* naratīvos – par momentiem, kuri pašos pamatos ietekmē cilvēku dzīvi. "Epifānijas ir kā reālās dzīves zīmes. Tās norāda, kas strukturē biogrāfisko vai dzīves izpēti" (Denzin, 1989: 70). Pēc Denzina domām, individuālās biogrāfijas lielā mērā ir dzīves gājuma pagrieziena momentu ietekmētas. Šie krīzes momenti ir problemātiskā pieredze, kas nāk kā atklāsme, un tajos pārsvarā izpaužas individuālās rakstura īpašības. Denzins uzsver, ka biogrāfijas pamatojas ģimenē, ģimenes pieredzē un sociālajā vidē. Katram stāstam par biogrāfiju vai autobiogrāfijai jā sākas ar ģimeni, atrodot tajā savas dzīves nulles punktu. Epifānijas būtībā ir eksistenciālas krīzes, kas izriet no problemātiskām mijiedarbībām, kurās indivīds piedzīvo konfrontācijas, un tās var būt gan ar pozitīvu, gan ar negatīvu rezultātu. Epifānijas ir katalizators jaunas identitātes izpratnei. Krīzes momentu un epifāniju pieredzes vienmēr ietver sāpīgus pārdzīvojumus, un to nozīme un jēga vienmēr tiek saprasta retrospektīvi – "tās tiek piedzīvotas un pārdzīvotas vēlreiz, stāstot par to, kas noticis" (Denzin, 1989: 71).

Savukārt Davids Mandelbaums (*David Mandelbaum*) raksta, ka "dzīves svarīgākos periodus iezīmē galvenie pagriezienu punkti, nozīmīgākās pārejas indivīda dzīves gājumā. Šāds pagriezienu punkts noslēdzas ar to, ka cilvēks pieņem jaunas lomas, stājas jaunās attiecībās ar jaunu ļaužu loku un iegūst jaunu priekšstatu par sevi" (Mandelbaum, 1973: 181).

Nodaļā izmantotajos dzīvesstāstos par kara laika zaudējumiem runāts, pārsvarā balstoties uz vecāku atmiņām un iespaidiem. Naratīvos vēstīts par zaudētiem tuviniekiem, retāk minot materiālos, finansiālos zaudējumus kara notikumu kontekstā. Pieredzētais bijis traumatisks un kardināli mainījis stāstītāju un viņu tuvinieku dzīves trajektoriju. Kara notikumi smagi skāruši romu kopienu jeb, kā viņi paši sevi vēsturiski dēvē, čigānus. Stāstītājas

pašas nav piedzīvojušas karu, tā nestās ciešanas tiek atspoguļotas, stāstot par vecāku pārdzīvojumiem. Zuzannas (dz. 1946) mātes ģimenei karš atņēmis tēvu, brāļus. Kara notikumu raisītie pārdzīvojumi ietekmējuši turpmāko dzīves trajektoriju pārējiem ģimenes locekļiem, un stāsti par to tiek nodoti nākamajām paaudzēm.

Mamma visu laiku atcerējās, bet tad, kad uznāca tas mežonīgais karš virsū, tad paņēma opapu un vēl divus brāļus mammai vācieši. Nu un līdz šai dienai nav zināmi, kur... Protams, ka viņi ir nošauti. Nu kā jau čigānus šāva... Cik man ome ir pārdzīvojusi, ja! Viņa gandrīz sajuka prātā. Un tas, kad mamma gāja uz darbu, tad man... mēs tā paaugām, tad viņa teica, lai mēs vaktē omi. Tāpēc ka paņēma opapu vācieši, un tad ome gāja tanī kūtī, kur zirgu stallis bija, un divreiz kārās. Bet mana jaunākā tante ir izglābusi. (NMV-2623)

Karš, ģimenes vīriešu nošaušana Zuzannas stāstos saistās ar ģimenes labklājības zaudēšanu, kad *agrāk zirgus, kumeļus audzināja... brauca uz zirgiem, andelējās. Varu pateikt, ka ļoti bagāti oma dzīvoja*. Kā turības un labklājības simbols intervijā vairākas reizes tiek minēts, ka *sidraba iemaukti bija opapam*.

Arī Ināra stāsta par sava tēva pārdzīvojumiem, kad viņa māte nošauta kara laikā:

Tukumā, Tukumā, jā. Kad nāca tie šaut čigānus, īsti uz mājām nāca meklēt un apšaut čigānus vienkārši... Jā, viņi nāca uz mājām saukt ārā, un tad tiem, kam tika paziņots, ka tur nākošā dienā nāks apšaut, tad tie bēga, bēga, viņi bēga. [...] Tur jau bija latvieši, kas kalpoja vāciešiem, un viņi kā draugi nāk un paziņo, ka nāks, piemēram, to nakti vai to dienu apšaut čigānus. Un tad bēga. Un bija tā, ka bēga, un tad teica, ka tur esot palicis tēvs mūsu, ja. Un tad tā māte skrēja atpakaļ dēļ tā tēva, skrēja atpakaļ, un tā viņa tika nošauta. Bet [tēvs] jau bija prom, tāpēc tas bija ļoti grūts laiks tēvam, jo viņš nekad par to nerunāja. (NMV-4246)

Maija (dz. 1938) ir latviete, dzimusi Karačajas-Čerkesijas apgabalā ģimenē, kas no Latvijas uz Krieviju izceļojusi zemes meklējumos:

Māte latviete, vecmāmiņa arī latviete. 1922. gadā zemi sagribējās. Uzzināja, ka Krievijā dod zemi, un skrēja uz turieni. Vēlāk robežu slēdza, un palika visi tur. (NMV-4287)

1946. gadā pēc kara laikā piedzīvotā liela bada Maija ar māti atbrauc uz Latviju un dzīvo pie radiem. 1949. gadā viņas dodas pie māsīcas uz Jēkabpili, kur Maijas māte norīkota darbā, un pa ceļam uzzina, ka radi 25. martā deportēti uz Sibīriju. Pārceļšanās uz Latviju Maijas stāstā atspoguļota kā ieguvums.

Kad mēs pie viņiem [radiem] atbraucām, man bija kauli un āda, viņas mani dzirdēja ar pienu un teica, ka Latvijā tāda kara nebija, kādu es piedzīvoju.

Jekaterina (dz. 1934) ir no Vitebskas apgabala Baltkrievijā, no sešu bērnu ģimenes. Kara laikā zaudēti vecāki, dzimtās mājas, piedzīvota koncentrācijas nometne:

Kad ienāca padomju karavīri un mūs atbrīvoja [no koncentrācijas nometnes], naktī bija bumbvedēju uzlidojums, daudz cilvēku gāja bojā. Barakas spridzināja. Ieskrēja karavīri un lika glābties, jo vācieši var atgriezties. Izklīdām kur kurais. Māte bija kopā ar mums, viņa gribēja iet atpakaļ uz dzimteni. Mēs gājām, meklējām ceļu, jo nezinājām, kur atrodamies. Mājās es nokļuvu viena pati. Un savu māju pazinu tikai pēc apdegušās ievas zem loga, nekas nebija pāri palicis. (NMV-4243)

Intervijas liela daļa ir stāsts par kara laika zaudējumiem un ciešanām, par bērnunamā, kas izveidots *speciāli karā cietušajiem*, pavadītajiem gadiem.

Savukārt Silvijas (dz. 1942) atmiņās kara gadi netiek pieminēti ne kā pašas, ne kā vecāku stāstītais. Viņas atmiņas par bērnību saistītas ar 1949. gada deportācijām:

Nu ko es varu pastāstīt! Kaut kas jau ir saglabājies atmiņā no izvešanas. No rīta vecākais brālis un māsa gāja skolā, bet vēl nebija aizgājuši uz skolu. Mamma brokastis gatavoja. Ienāca... [Raud.] Cik daudz gadi ir pagājuši, bet tas sāp! (NMV-2635)

Pēc atgriešanās Latvijā Silvija jutusies skolā atstumta, attieksmi pret viņu un citiem represijas pārcietušajiem var saukt par stigmatizāciju.

Šeit jau uz izvestajiem diezgan skatījās skolā tā. Vēsturē man vairāk par trijnieku nelika, es varēju mācīties nezin kā. Tad, kad es atbildēju, es nācu atpakaļ sēsties savā solā, bērni man parasti prasīja: "Nu, cik

ir? Cik ir?" Bet vairāk jau par to 3 nebija, jo vēstures skolotāja bija arī komuniste un acīmredzot jau tā nosliece tāda bija. Nu neskatījās jau tā kā uz pārējiem visiem cilvēkiem, kā uz izvestajiem.

Ilze kara gados tuviniekus nav zaudējusi. Par dzimtās mājas Latvijā zaudējumu, dodoties bēgļu gaitās kara beigās, viņa uzzina no vecāku atmiņām. Pirmoreiz apzinīgā vecumā viņa tās ieraudzījusi jau atjaunotās neatkarības laikā:

Bet, kad es tās jau pirmoreiz redzēju, tur bija vairs tikai pamati. Un viņi jau aizauguši ar krūmiem tā, ka tur... Tikai no fotogrāfijām varēja iedomāties, kā tur kādreiz būtu izskatījies. (NMV-3399)

20. gadsimta 80.–90. gadu mijas radikālās pārmaiņas

Dzīvesstāstos ir atsauces uz entuziasmu un cerībām, sagaidot 80.–90. gadu mijas un 90. gadu sociālās pārmaiņas. Tomēr laika gaitā skatījums uz notikumiem un tagadnes procesiem mainījies, īpaši tas saklausāms krievu autoru stāstījumos, kur ir kopīga artikulācija par atstumtības sajūtu un tolerances trūkumu no latviešu puses, par sabiedrības vienotības zaudējumu.

Tatjana atceras neatkarības atgūšanas sākotni, kad politiskās pārmaiņas tika uzņemtas ar sajūsmu.

Toreiz nebija šīs dalīšanās. Toreiz bija vairāk izpratnes. "Rīgas Bal-sī" [laikrakstā] tas arī pēc tam saglabājās. Bija divas redakcijas, bet vienmēr pastāvēja solidaritāte. Mēs darījām vienu darbu. Noskaņojums toreiz bija viens. Protams, man bija apziņa, ka latviešu tautai ir tiesības pašai izlemt savu likteni. Mums nav tiesību lemt tās vietā. Un kaut kādā mērā, pat apzinoties, ka daļa tuvinieku palikusi Maskavā, es nobalsoju par neatkarību. Vienkārši es nedomāju, ka tik strauji aizlidos šis vienības, vienotības noskaņojums. Tad nebija tāda pretnostatījuma. (NMV-4278)

Anna (dz. 1965) pārstāv jaunāku paaudzi, arī viņa dzimusi Rīgā. Viņas tēvs ir ukraiņis, kas uz Rīgu nosūtīts strādāt pēc augstskolas beigšanas. Lai gan tēvs pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas arvien uzsvēris, ka ir ukraiņis, tomēr Anna sevi uzskata par krievieti. Anna stāstījumā atgriežas pagātnē un

saka, ka viņai astoņdesmito gadu beigās un deviņdesmito gadu sākumā bija lieliskas tā laika izjūtas. Tas bija laiks, kas radīja ilūzijas par ieguvumu, kas vēlāk izrādījās zaudējums.

Visdramatiskākais brīdis bija likums par pilsonību. Var pieņemt visu – var pieņemt atšķirīgas vēstures interpretācijas, bet šis ierobežojums tiesībās – tas bija kaut kas neiedomājams. (NMV-4242)

Anna sevi nosauc par zaudētāju sociālajā pozīcijā. Viņa balsojusi par Latvijas neatkarību referendumā. Laika gaitā revidējusi savus uzskatus un pamazām nonākusi pie secinājuma, ka tagad *varbūt balsotu arī pret*.

Kāpēc man ir jākļūst par zaudētāju? Jā, man bija forša karjera. Kad es biju krievu "Dienas" redaktore, man katru nedēļu bija kādas divas pusdienas vēstniecībās. Bet tagad... kāda ir mana pozīcija pret pārmaiņām. Es vienmēr teicu saviem kolēģiem, varbūt tā ir ļoti pragmatiska – visas pārmaiņas – vai tās paplašina jūsu iespējas vai samazina? Jums personīgi kļuva vairāk iespēju vai mazāk? Un pēkšņi, varbūt pēc referendumā par valodu, man sāka likties, ka man droši vien kļuva mazāk iespēju. Es ar to nedomāju, ka ir jāatgriežas totalitārā valstī, bet man šķiet, ka es esmu zaudētāja. Sociālajā pozīcijā esmu zaudējusi.

Arī latvietei Maijai, tāpat kā Annai, lielākais sarūgtinājums saistīts ar pilsonības problēmu.

Par mani nez no kurienes bija uzrakstīta sūdzība bez paraksta, ka man nav tiesību uz pilsonību, jo neesmu šeit dzimusi. Kaut gan mana māte bija latviete, vecāmāte latviete un visi senči latvieši. Man bija pilsonība.

Kāds ierēdnis anulēja Latvijas pilsonību gan Maijai, gan viņas mātei. Vēlāk mātei pilsonība atjaunota, jo tās atņemšana izrādījies nelikumīga. Arī Maija, paklausot mātes lūgumam, naturalizējusies, tomēr aizvainojums saglabājies. Savu nostāju viņa pauž, atsakoties no latviešu tautības. Maija ir savas dzīvesvietas Viļakas patriote, padomju laikā darbs skolā ļoti patīcis. Intervijā viņa nožēlo laikmetu griežos zaudētās attiecības sociālajā tīklojumā un drošības sajūtu.

Es labi atceros padomju laikus, ļoti labi atceros. Kad sanākam savējie, viņi arī atceras. Agrāk mēs viens pie otra gājām ciemos, dziedājām, līksmojāmies. Tagad tā nav. Pasēž pie galda, parunā, izstāsta kādu anekdoti. Daudzi pametuši dzimtās vietas un negrib atgriezties. Viņi saka – kur mēs te dzīvosim, par kādiem līdzekļiem, kur strādāsim. Bet tur bija viss. Nodrošināts darbs. Zini, ka tev ir alga. Nepatīk šis darbs, ej uz citu. Bezmaksas medicīna. Un kūrorti! (NMV-4287)

Deviņdesmitie gadi ienesuši būtiskas pārmaiņas arī romu kopienas dzīvē gan sociālajā, gan ekonomiskajā jomā. Ināra intervijā uzsver ģimenes, dzimtas labklājību pirms deviņdesmito gadu pārmaiņām. Tās pamats bija sociālisma ekonomiskajā sistēmā pastāvošais preču deficīts. Dzīve padomju sistēmā viņai saistās ar finansiālo labklājību un nodrošinātību, kas tagad zaudēta.

Tāpēc jau visas mājas bija, un čigāni bija ļoti bagāti. Tas bija padomju laikā, tas bija padomju laikā. Bagātība turējās, kas bija sapelnīta, čigāns bija bagāts, un tad tajā periodā, tajā pārejas periodā no padomju laika uz šito laiku tas varēja notikt. Čigāni bija bagāti. Tās ir tirgošanās, kas tagad skaitās business. Tajā laikā tā skaitījās spekulācija, bet galu galā čigāns ar savu gudrību ir tālu ticis. Šis business, salīdzinot ar čigānu tirgošanos, ir tas pats. Viņi dzīvoja, izdzīvo un viņi bagāti. Vienkārši tā pati starpība – iepērk, pārdod un starpība paliek. (NMV-4246)

Stāstot par ģimenes labklājību astoņdesmitajos gados, Ināra tai pretstata romu kopienas ekonomisko apstākļu pasliktināšanos, nespēju iekļauties nodarbinātībā.

Nu, neņem tos čigānus darbā, vienkārši es šodien... tā kā es saņēmu vērtējumu, tā kā mani valdība novērtē, tā kā mani darbs novērtē, es ieteicu divus čigānus darbam. Un tā kā man uzticas, redziet, atkal tā uzticība, jo es pierādīju sevi, tā no ielas gāja tas cilvēks, kuram es tagad darbu sarunāju, neņēma.

Ināras stāstītais par noraidījumiem darba meklējumos vedina atsaukties uz Ērvinga Gofmana (*Erving Goffman*) analizēto jēdzienu *stigma* un situāciju, kad indivīds jūtas *diskreditēts*. Stigmatizētais indivīds pieņem, ka viņa atšķirība ir visiem

zināma vai pat tieši saskatāma. Gofmans raksturo situācijas, kurās sabiedrība veido personu kategorizāciju. Sociālās saziņas rutīnas izveidotie pieņēmumi un nostādnes veicina noteiktu attieksmi pret citiem bez īpašas domāšanas. Individuāli tiek piedēvēta noteikta sociālā identitāte mijattiecībās, kas gan nav tas pats, kas sociālais statuss. Gofmana analizētā *cilts stigma* (*tribal stigma*) saistīta ar piederību noteiktai rasei, nācijai vai reliģijai un tiek pārmantota vai nodota caur ģimenisko piederību (Goffman, 1963).

Apskatot atstumtās, marginalizētās sabiedrības grupas, redzams, ka šo grupu pārstāvjiem ļoti bieži ir zems ekonomiskā, kultūras un sociālā kapitāla līmenis un ierobežota pieeja šiem kapitāla veidiem. Turklāt aizspriedumi paši par sevi var izpausties kā negatīva simboliskā kapitāla manifestācija. Šeit atsaucos uz Pjēra Burdjē jēdziena *kapitāls* izpratni, kas skaidrota angļu valodā publicētajā darbā *The Forms of Capital*.³¹ Burdjē uzskata: kapitāls ir uzkrātais darbs, un tas izpaužas dažādās objektīvās un subjektīvās formās – kā ekonomiskais jeb materiālais, simboliskais, kultūras un sociālais kapitāls, bet šīs kapitāla formas nav visiem vienlīdzīgi pieejamas un lietojamas.

Simboliskais kapitāls ir resurss, kas indivīdam ir pieejams, pateicoties viņa nopelnu vērtējumam noteiktā vēsturiskā un kultūras kontekstā. Indivīdam piederošo kapitālu veidiem ir vērtība tikai tad, ja tos novērtē citi indivīdi, apkārtējā sabiedrība. Šis citu indivīdu dotais vērtējums parasti, bet ne vienmēr ir cieši saistīts ar kapitāla aktuālā brīža vērtību. Simboliskais kapitāls ir arī indivīda statuss sabiedrībā, kas balstās kā ekonomiskā un kultūras, tā sociālā kapitāla vērtībās (Bourdieu, 1984).

Ināras meita Dana (dz. 1982), iesaistoties intervijā, romu nodarbinātības problēmas un zaudēto labklājību pamato ar romu kopienas zemo izglītības līmeni un aktuālajā situācijā vajadzīgo zināšanu trūkumu, kas ļautu veiksmīgi piemēroties ekonomiskajām pārmaiņām.

³¹ Minētais Burdjē raksts pirmo reizi publicēts vācu valodā (*Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*) Reinharda Krekela rediģētajā krājumā *Soziale Ungleichheiten* (Göttingen, 1983, S. 183–198).

Čigāns vienkārši nemācēja izmantot savu naudu, lai to oficiāli noformētu kā kādu veikalu vai kaut kādu tirgu, vai kaut kā tā. Nemācēja. [...] Šodien ar izglītību to visu izdara – projekti. [...] Bet īstenībā viņš tiešām varētu to turpināt, ja viņam būtu izglītība, skola un viss tas. Tas būtu tieši tas pats. Tagad izglītība ir, bet vairs naudas nav, ko varētu ieguldīt tādā biznesā – privātajā. Bet tad, kad bija, tad nemācēja izmantot to naudu, kā vajadzēja. [...] čigānam nav izglītības, tajā laikā, kad vajadzēja iet izglītoties, ko viņš darīja? It kā sauca par spekulāciju, bet viņš izglītojās. (NMV-4238)

Atsaucoties uz Burdjē, šo situāciju var raksturot kā finansālā, tā arī kultūras kapitāla, kas bija atbilstošs noteiktai vēsturiskajai situācijai, vērtības zaudējumam. Radikālu sociālo pārmaiņu laikā kultūras kapitāls, kas līdz šim ir nodrošinājis zināmu nepārtrauktību dzīves gājumā, zaudē savu nozīmi un noderīgumu. Sociālais kapitāls var ievērojami mainīt savu vērtību, dažiem agrāk ļoti nozīmīgiem sociālajiem tīkļiem kļūstot pilnīgi nevajadzīgiem, pat kaitīgiem, savukārt citiem, tos adaptējot un transformējot atbilstoši jaunajiem apstākļiem, kļūstot par nodrošinājumu pieejai dažādiem noderīgiem resursiem – ekonomiskiem, varas vai citiem (Bourdieu, 1984).

Kā zaudējums dzimtai un visai etniskajai kopienai tiek uzsvērtā aktīvā emigrācija uz Eiropas vecajām valstīm darba meklējumos. Šis zaudējums ir ne tikai saišu vājināšanās tuvākajā sociālajā tīkļumā, bet tas ir arī apdraudējums etniskajai identitātei, kas ir viens no būtiskākajiem identitātes aspektiem, kurā pašidentitāte nav nodalāma no sociālās identitātes un kura apdraudējumam īpaši pakļauta migrācijas vai vardarbīgu sociālo pārmaiņu situācijās.

Mēs uztraucamies par bērniem, jo pieaudzis cilvēks, viņš to savu identitāti tā nemaina, bet tāds bērns, viņš pieņem to, viņš visu mācās tā, kā tur ir, tāpēc liels uztraukums ir par bērniem, kuri iet tajās skolās, pieņem visu to, kas tur ir normāli, un dzīvo pēc tām normām. Tie, lielie cilvēki, ja viņi tur paliek, viņi nemainās tik ļoti, bet tie mazie. (NMV-4246)

Savukārt etniskā identitāte ir cieši saistīta ar *kultūras identitāti*, kas ietver noteiktu tradīciju izziņu un pieņemšanu, kultūras

pārmantošanu no iepriekšējām paaudzēm, domāšanas veida un sociālās struktūras akceptēšanu. Kultūras identitāte ir kopīga verbālās un neverbālās uzvedības akceptēšana, komunikācija un sociāla konstrukcija (Lustig, Koester, 1999).

Atšķirībā no romiem Ilze pārmaiņas vērtē kā ieguvumu, jo viņa varēja Latvijā atgriezties uz dzīvi.

Jā, tā sajūta, ka man šeit ir mājas, aug ar katru gadu. Pirmos gados, ko es te biju, man viņa nebija. Bet tagad man viņa ar katru mēnesi paliek stiprāka. Un man vairs nav... Man ir tā sajūta, ka te man ir mājas un es varu... paldies Dievam, pasaule ir kļuvusi tik maza un tik pieejama, ka es varu, kad es gribu, aizbraukt uz operu uz Berlīni un, kad es gribu, pie draudzenes mammas uz Stokholmu, bet es vienmēr atgriežos mājās uz Rīgu. Un tā ir baigi feinā sajūta, es priecājos, ka tā manī attīstās. Ko es gribu te panākt ar to nākamo? Es domāju, es gribu augt un attīstīties līdz tam pozitīvam, kas ir Latvijas potenciālā. Un es gribu būt daļa no tās attīstības kurbulētājām. (NMV-3399)

Tatjanas dzīvē ticībai vienmēr bijusi būtiska vieta, ģimene bijusi reliģioza. Viņas vectēvs un vecmāte dziedājuši katedrāles korī. Tatjana bērniībā kopā ar vecmāmiņu bieži apmeklējusi baznīcu. Reliģiskā noskaņā svinēti Ziemassvētki un Lieldienas. Vēlāk gan baznīcas apmeklējumi samazinājušies. Tatjana uzsver, ka tas noticis, lai novērstu pretrunas starp publisko un privāto telpu.

Pēc tam, kad biju jau pieaugusi, pazinu dažas ģimenes, kur tragēdijas bija tāpēc, ka mājās runāja vienu, bet skolā mācīja citu. Un, lūk, šī dalīšanās noveda pie tā, ka cilvēks vienkārši apmaldījās dzīvē. Mani kristīja, veda uz baznīcu, pie dievgalda. Tas viss notika aizvien retāk tieši tādēļ, lai nebūtu šīs dalīšanās, kad sākās visas šīs pionieru lietas. (NMV-4278)

Tatjana kā ieguvumu akcentē arī reliģiskās brīvības atgūšanu:

Tagad principā tas kļuvis daudz vieglāk, mierīgāk. Ja padomju laikā, īpaši piecdesmitajos gados, tas bija tiešām sarežģīti, tad tagad tas viss ir brīnišķīgi. Jā, pareizticība – tā ir būtiska manas mentalitātes sastāvdaļa, tajā ziņā nekas nav mainījies.

Zaudējumu noklusēšana un klusēšana kā zaudējums

Intervijās bieži jāsastopas ar stāstiem par zaudējumu ilgstošu noklusēšanu. Stāstītāji atzīst, ka par smagiem zaudējumiem ģimenē runāts ļoti maz. Tas tiek skaidrots ar to, ka atcerēties un stāstīt ir bijis pārāk sāpīgi. Cits, ļoti būtisks klusēšanas cēlonis ir tas, ka padomju sistēmas apstākļos atcerēties savas ģimenes izcelsmi, saknes bieži bija bīstami, eksistenci apdraudoši. Stāstītāju paaudzi, kas dzimusi 20. gadsimta 20. gados, igauņu dzīvesstāstu pētniece Ruta Hinrikusa (*Rutt Hinrikus*) dēvē par klusējošo paaudzi (Hinrikus, 2004: 65). Šos klusēšanas mehānismus detalizēti atsedz vēsturnieks Orlando Faidžiss dokumentārajā darbā "Čukstētāji. Privātā dzīve Staļina Krievijā", parādot, kā ģimenes dažādi reagē uz padomju režīma spaidiem, saglabājot vai noliedzot, aizmirstot vai nododot nākamajām paaudzēm tradīcijas un vērtības, kas ir pretrunā ar padomju sistēmu (Faidžiss, 2010).

Jeļenas ģimenes vēstures noklusējumi saistīti ar represijām pret mātes tēvu, kas vairākkārt Padomju Krievijā vēl līdz Otrajam pasaules karam piedzīvojis izsūtījumu un ilgu laiku pavadījis Vjatlagā spaidu darbos, kur izaugusi arī Jeļenas māte.

Mamma izauga faktiski bez tēva. Pirmoreiz viņiem atņēma muižiņu trīsdesmit kilometrus no Orlas. Bogdanovu muižu. Mamma meitas uzvārds bija Bogdanova. Kad viņa 1929. gadā piedzima, vectēvu aizsūtīja rakt Belomorkanālu. (NMV-4257)

Jeļenas ģimenē ilgi klusēts arī par tēva ieslodzījumu Saļaspils koncentrācijas nometnē un izsūtīšanu uz Vāciju. Ne par tēvu, ne mātes pagātņi nav runāts, par šo savas ģimenes pagātnes posmu Jeļena uzzinājusi tikai deviņdesmitajos gados. Jeļena atceras: *sākoties Atmodai, kolēģiem no krievu armijnieku ģimenēm centos paskaidrot, kā latvieši ir cietuši un cik taisnīgas ir viņu prasības. Daudzi ilgu laiku bija klusējuši par represijām, bet es to labi zināju no sava vectēva dzīves. Cietuši bija ne tikai latvieši.*

Lai gan Anna sevi dēvē par zaudētāju sociālajā pozīcijā, iespēju runāt par ilgi slēptiem, noklusētiem notikumiem viņa uzskata

par politisko un sociālo pārmaiņu ieguvumu. Annas ģimenē ilgi klusēts, ka vectēvs bijis vācietis un izdarījis pašnāvību, lai netiktu apcietināts 1939. gadā staļinisko represiju laikā, atstājot sievu ar trīs maziem bērniem. Annas mātei tas viss palicis spilgtā atmiņā, un tagad viņa raksta memuārus, jo atmiņu aizliegums, neizstāstītās atmiņas par vecāku represijām viņai ir ļoti svarīgas un reizē mokpilnas. Šī bērniņas trauma tagad saasinājusies. Viņa nekad nav bijusi disidente, bet vienmēr jutusi *šo ēnu, no kuras vajadzēja, ja ne kaunēties, bet zināt, ka kādreiz tas var nākt gaismā*. Anna saka, ka viņa par to tagad stāsta, jo nesen izlasījusi grāmatu, kas viņu ļoti ieinteresēja, kur tika teikts, ja cilvēkiem, sabiedrībai ir neizdzīvota pieredze, kuru noklusē, ja nevar apglabāt savus miroņus, tas paliek un uzkrājas psihiskajā līmenī. Un viņas mātei ir tieksme uz depresīvajiem stāvokļiem (NMV-4242).

Vēl atgriežoties pie aizmirstām un noklusētām atmiņām, Anna tēvam jautājusi, ko viņš var pastāstīt par *golodomoru*, kas bija Staļina režīma mākslīgi radīts un varmācīgi uzspiests bads padomju Ukrainā 1932.–1933. gadā, kura laikā bojā gāja vairāki miljoni Ukrainas iedzīvotāju. Plašākā nozīmē tas bija jau sācies 1929. gadā ar masveidīgām deportācijām un iznīcināšanu, kam tika pakļauti Ukrainas turīgākie lauksaimnieki un reliģiskie, kultūras, intelektuālie līderi. Un viņš atbildēja:

“Es neko neatceros.” Viņš teica, ka, jā, šis tas viņam nāk atmiņā, viņa vecāki dzīvoja Žitomirā, bet blakus šai pilsētai bija ciems, un lielāko laiku viņš pavadīja pie savas vecmāmiņas šajā ciemā, un vienā brīdī tur parādījās slikti ģērbti cilvēki, viņu bija daudz, bet viņš neatceras, ka kāds mira no bada vai kā šos cilvēkus vajāja. (NMV-4242)

Trimdas latviete Ilze, atbildot uz intervētāja jautājumu par sarunām ģimenē zaudējumu sakarā, stāsta, ka netika runāts ne par kara zaudējumiem, ne par zaudējumiem un pārdzīvojumiem vēlākā laikā, jo piederīgie viens otru centās saudzēt – nerunāt par sāpīgiem zaudējumiem.

Varbūt arī domādami, ka tādā veidā tas palīdz tikt tam otram tam pārdzīvojumam pāri jeb, ka tu viņu saudzē ar to, ka tu nespied viņu par to runāt, ko viņš ir piedzīvojis jeb pārdzīvojis. Vismaz mūsu ģimenē – ka it kā ar to, ka tu neuzstādi jautājumus, tu saudzē to cilvēku un liec viņam saprast ar to, ka tu viņu saudzē, ka tu par viņu gādā jeb

tu gribi viņu kaut kādā veidā sargāt. Un es domāju, ka tikai ar šito moderno psiholoģijas un kultūras vēstures apziņu, kas mums tagad ir, ka mēs tagad apzināties, ka tomēr tas varbūt nebija tas labākais veids, kā ar to situāciju tikt galā. (NMV-3399)

Par ilgus gadus noklusēto ģimenes vēsturi informācija un zināšanas var nebūt pilnīgi atgūstamas. Silvijas dzimtā visu padomju laiku klusēts par dzimtas izcelsmi no ķoniņiem. Atjaunojoties Latvijas neatkarībai, ģimene sākusi interesēties par savu vēsturi, pētot baznīcas grāmatas, un uzzinājusi par savu saistību ar kuršu ķoniņiem:

Mēs esam arī kuršu ķoniņi. To jau visu laiku arī tā nezināja. Tad, kad te sāka par to runāt, tad izrādās, ka mēs... Visu laiku jau Peniķi, Peniķi, Peniķi! Un tā dzimta tikai tiek daudzina, un mēs tā kā piemirsti. Tā kā tā izcelsme jau diezgan sena, jo ģerboņus jau baznīcās lika tikai tad, kad četrās paudzēs tā dižciltība ir kāda bijusi. Nu tā mēs to tā uzzinājām. (NMV-2635)

Ir dzīvesstāsti, kuros zaudējumi netiek artikulēti, tomēr dzīvesstāsts kopumā atklāj zaudējumu un zaudētu iespēju virkni. Spilgts piemērs tam ir Ingas (vārds mainīts) dzīvesstāsts. Inga ir padomju sistēmā represēta disidenta dzīvesbiedre. Viņu kopdzīves laikā vīrs atkārtoti apcietināts un izsūtīts. Ingas apprecēšanās ar bijušo notiesāto bijusi pamatā tam, ka no viņas novērsušies radi un draugi.

Man šo baiļu nebija, man nebija arī nekādu tādu pārdomu, ka tas būtu kaut kas – nu vai nepieņemami, vai, kā saka, nepiedienīgi, nu, visādi, kā saka, ahā, tur tā. Bet ļoti ātri man pazuda visi draugi. Radu nebija daudz, un tie paši palika krietni mazāk vēl, jo nepieņēma šo tiesāto cilvēku. Tad es biju izvēles priekšā – vai nu palikt kopā ar viņu un palikt bez draugiem, bez radiem, vai arī aiziet katram savu ceļu. Tā, ka tā izvēle bija ļoti asa, ļoti tieša. Par ko tiesāts, tas jau nebija svarīgi; ka tikai saskare ir bijusi ar tiesu, ar cietumu, ar to arī viss beidzās. Pat ir bijis tā, nu, vēlāk arī ar darba kolēģiem – mani uzaicina, bet "atvaino, bet būtu labāk, ja tu nāktu viena". (NMV-3201)

Inga stāsta turpinājumā atklāj, ka viņas vīra pretpadomju politiskā darbība ir pamatā tam, ka vēlāk tiek zaudēts darbs, bērniem tiek liegta iespēja izglītoties izvēlētajā mācību iestādē.

Vecākai meitai jau sākās, 8. klasi beidzot, tika... Nu, būtībā tā bija klases audzinātāja... Tūlīt pēc mācību gada beigām norunājām, ka Zane mācības turpinās vidusskolā. Mācījās labi, nekādu problēmu nebija. Nu, un vasarā, kad jau bija visi visās citās skolās, nu, kas nemācījās vidusskolā, visi eksāmeni jau garām, tad man piezvanīja šī audzinātāja, ka Zane nav ieskaitīta 9. klasē. Tad, kad vairs nebija, kur palikt. Nu, tad es uztaisīju lielu blāvienu, ka tas ir čekas roku darbs. Tie dievojās un taisnojās, ka viņi tiem bērniem klāt ķērušies nav, ka tūlīt var atjaunot Zanei mācības, ja tur kaut kāds pārpratumš ir iznācis. Bet skaidrs bija tikai tas, ja viņai šīs mācības atjaunos, nu, ja viņa turpinās mācīties, ka visos grēkos vainīgi būs mani bērni. Nu, es uz to negāju, ka viņai atjauno šīs mācības. Viņa sāka mācīties arrodvidusskolā. Nu, dēlam... klases audzinātāja klasi ļoti uzmanīja, lai nedraudzējas ar viņu, lai neiet kopā, lai viņš ir viens pats. (NMV-3201)

Nobeigums

Deviņdesmito gadu sociālās pārmaiņas ir atvērušas ceļu atmiņu plūsmai, paverot iespējas, kā to saka Anna savā intervijā, *skeletu izņemšanai no skapjiem*, ilgi slēpto atmiņu nonākšanai publiskajā sfērā, par ko dzīvesstāstu autori pārsvarā runā kā par ieguvumu. Dalīšanās ar atmiņām, iespējas paust stāstus par reālajiem notikumiem stāstītāja interpretācijā ir ieguvums arī sabiedrībai kopumā. Stāsti par notikumiem autoru interpretācijā ir arī stāsti par zudušām, esošām, aizejošām vērtībām, tradīcijām, tuvojoties izpratnei par pastāvīgo un mainīgo tajās.

Apskatot skaitliski nedaudzus dzīvesstāstus, nav viennozīmīgas atbildes uz jautājumu, vai zaudējumi un ieguvumi vienmēr tiek atšķirīgi artikulēti dažādu tautību autoru stāstos. Varām ar jā atbildēt attiecībā uz šiem stāstiem. Ja izvēlētos citus, atbilde varētu būt citāda. Tas arī nav kvalitatīvās pētnieciskās pieejas uzdevums – vispārināt vai ekstrapolēt. Dzīvesstāstu pētniecība kopumā vērtējama gan kā iespēja izziņāt stāstītāja subjektivitāti, gan, piekrītot Berto (Bertaux, 2003), kā sociālās esamības tagadnes un pagātnes izziņas avots. Situācijā, kad pētījuma mērķis ir izziņāt individuālās identitātes, vērtību vai citu individuālu aspektu pārmaiņas, uzsverama subjektivitātes

izpēte. Savukārt, ja mērķis ir sociālo pārmaiņu vai citu sociālo aspektu izpēte, pētījuma metodoloģijā un dizainā integrējama pieeja maksimāli precīzai sociālo faktu noskaidrošanai indivīda dzīves gājumā. Kara gadu zaudējumi ir spilgtāk akcentēti krievu un romu stāstījumos. Deviņdesmito gadu pārmaiņas dažiem stāstu autoriem liegušas pilsonību. Tas cilvēkos atstājis aizvainojumu, ko varētu nosaukt par politisku aizvainojumu. Pilsonības nepiešķiršana, vienotības, savstarpējas tolerances zudums starp latviešu un krievu kopienām ir zaudējumi, ko uzsver krievu autores.

Savukārt latviešu dzīvesstāstos akcentēti represiju, deportāciju, kā arī bēgļu gaitu izraisītie zaudējumi. Jāatzīmē, ka represijas minētas arī krievu stāstos.

Čigānu stāstos ir stigmatizācijas artikulācija. Uzsvērts arī finansiālās labklājības būtisks kritums, tāpat uzmanība pievērsta tradīciju un vērtību izmaiņām deviņdesmito gadu laikmetu griežos.

Viennozīmīgi nav iespējams atbildēt arī uz jautājumu: vai varam vispārināt atsevišķos dzīvesstāstos uzklautāto uz visu etnisko kopienu? Indivīda subjektivitātes izpratnei nozīmīga ir etniskās identitātes kā kultūras identitātes izziņa. Lai indivīds tiktu saprasts, identitātes personiskajām konstrukcijām jāsavijas ar veselu kopienu dzīvesstāstu jeb dziļām struktūrām par dzīves kā tādas dabu noteiktā kultūrā. Biogrāfijas un sabiedrības savienošana kļūst iespējama tikai caur stāstu analīzi (Riessman, 2008). Caur dzīvesstāstos uzklautajiem naratīviem mēs varam tuvoties etniskās kopienas izpratnei, zināšanām par sociālo procesu ietekmi uz etnisko kopienu, par indivīdu un kopienas piedzīvotajiem ieguvumiem un zaudējumiem dzīvesstāstā komunicētajā interpretācijā. Naratīvs kā viena no sociālo zinātņu metodēm ļauj pētīt personisko pieredzi un tās nozīmi. Tajā pašā laikā jāuzsver, ka personiskā pieredze ietver sociālo pieredzi, "stāstītāji strukturē savus stāstus, atskatoties uz savām dzīvēm, kas ritējušas noteiktās vietās, noteiktos sociālajos laikos" (Riessman, 2008: 8).

Meklējot vienojošo dažādas etniskās izcelsmes indivīdu artikulācijā par ieguvumiem un zaudējumiem dzīves gājumā, redzams to ģimenes un dzimtas tradīciju nozīmības, ģimenes atbalsta kā

ieguvuma vērtējums. Šajā aspektā stāstītāji runā arī par dzimto māju esamību, to zaudējumu, vēlmi, iespēju tajās atgriezties.

Dzīvesstāstos tiek vēstīts arī par to, ka etnicitāte un valstiskā piederība var kļūt par zaudējumu vai ieguvumu atkarībā no vēsturiskā diskursa.

Nozīmīga ir vārda un ticības brīvība, iespēja izzināt savu un savas dzimtas pagātņi un lepoties ar to, nevis noslēpt to tikai privātajā telpā. Iespēja stāstīt par savu vai tuvinieku ilgi slēpto pagātņi tiek izjūta kā būtisks ieguvums. Noklusētās sāpīgās pagātnes atklāšana ir arī biogrāfiskais darbs, kas ir retrospektīvs un interpretējošs, jo stāstītājs mēģina dot jēgu savai dzīves pieredzei, stāstījumā atlasot un izgaismojot noteiktus savas pagātnes aspektus, sakārtojot dzīves gājumā pārdzīvotos notikumus un veidojot savu identitāti noteiktā, sev pieņemamā notikumu un vērtību sistēmā. "Biogrāfiskais darbs ietver nepieciešamību dalīties pārdzīvotajā un piedzīvotajā ar līdzcilvēkiem, savienojot laiku, sociālos aspektus ar savu personisko pieredzi. Nav biogrāfijas bez biogrāfiskā darba" (Strauss, 2010: 97). Dzīvesstāsta un tajā ietvertā biogrāfiskā darba uzdevums ir saistīt sevis izjūtu jeb patību ar identitātes sociālo raksturu. Bet biogrāfiskā darba procesā ir lietas, notikumi, aspekti, ko indivīdi negrib atcerēties, un pretēji – ir tādi, uz kuriem fokusējas.

Biogrāfiskais darbs ietver arī noteiktas misijas realizāciju – stāstu par tiem, *kas vairs nevar pastāstīt*, vēstot par karā un represijās bojāgājušajiem un cietušajiem. Individuālais biogrāfiskais darbs, individuālais dzīvesstāsts, tāpat kā individuālās atmiņas kopumā, ir nesaraujami saistīts ar noteiktas sociālās grupas kolektīvajām atmiņām, kas tiek savstarpēji komunicētas.

Biogrāfijas vēstījums ir ne tikai dzīves gājuma rekonstrukcija, bet arī tās sistēmas rekonstrukcija, kurā šie indivīdi savulaik dzīvojuši (Lauristin, 2004). Pagātne un biogrāfija tiek izvērtēta no cita skatpunkta, atsedzot iepriekšējās sistēmas ietekmi uz dzīves gājumu, tā biogrāfiskajā darbā integrējot sociālo un individuālo.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-2623, NMV-2635, NMV-3201 (intervijas autores vārds mainīts), NMV-3399, NMV-4238, NMV-4242, NMV-4287, NMV-4243, NMV-4246, NMV-4257, NMV-4278.

VIII

BŪT BRĪVAM: IDENTITĀTE UN BRĪVĪBAS DAŽĀDĪBA ETNISKAJOS DZĪVESSTĀSTOS

Ieva Garda-Rozenberga, Maija Krūmiņa

Nodaļas mērķis ir skaidrot, cik dažāda var būt brīvības izpratne un ko nozīmē būt brīvam savā rīcībā, izvēlē dažādās dzīves situācijās, kas pieredzētas vēsturisko pārmaiņu laikos 20. gadsimtā Latvijā. Nodaļā vispirms tiks iezīmēts tās konceptuālais ietvars, tad analizēta Latvijā dzīvojošo krievu un romu pieredze, ļaujot iejusties, līdzpārdzīvot un saprast, ka šo etnisko grupu brīvības izjūta dažādos vēstures periodos ir bijusi atšķirīga un tās nozīme mainījies atbilstoši indivīda pozīcijai attiekmē pret varu un pastāvošo sistēmu. Noslēgumā tiks aplūkots *brīvības paradokss* – brīvība nebrīvē, analizējot latviešu sievietes pieredzi.

Pētījuma pamatā ir atziņas, kas tapušas, piedaloties mutvārdu vēstures pētījumā "Etniskā un naratīvā dažādība dzīvestāstu konstrukcijās Latvijā" (vadītāja Vieda Skultāne) laikā no 2013. līdz 2016. gadam. Savukārt tā konceptuālais ietvars balstīts divu filozofisku kategoriju *identitāte* un *brīvība* mijattiecībās. Proti, šie jēdzieni izmantoti, balstoties uz filozofu Čārlza Teilora un Elisones Vīras (*Allison Weir*) atziņām, ka identitāte pētāma ciešā kopsakarā ar brīvību, savukārt brīvība analizējama kā piederības prakse (Taylor, 1989; Weir, 2009; Weir, 2013).

Savā darbā "Divi brīvības jēdzieni" Jesaja Berlins secinājis, ka ideju vēsturnieki fiksējuši vairāk nekā divsimt vārda *brīvība* nozīmju skaidrojumus, tomēr pats apskata tikai divas no tām, norādot, ka "tās ir galvenās un aiz tām slēpjas krietna tiesa cilvēces bijušās un nākamās vēstures" (Berlins, 2000: 169). Proti, 1958. gadā savā inaugurācijas lekcijā, stājoties sociālās un politiskās teorijas profesora amatā, viņš piedāvā negatīvās un pozitīvās brīvības nošķirumu un analīzi. Lekcijā, uz kuras pamata

vēlāk top programmatiskā eseja, Berlins ne tikai skaidro abu brīvības formu ierobežoto raksturu, bet arī norāda, ka brīvības izpratne, jo īpaši – pozitīvā brīvība, var tikt un ir tikusi izkropļota, pārvēršoties savā pretstatā. Vienlaikus, skaidrojot “brīvību no kaut kā” un “brīvību kaut kam”, Berlins, izmantojot salīdzinājumu ar atvērtām cietuma durvīm un indivīda spēju/vēlmi pa tām iziet, secina, ka brīvība nozīmē “izdevību rīcībai, nevis rīcību pašu par sevi. Ja man ir pa prātam tiesības iet caur atvērtām durvīm, bet es labprātāk izvēlos rāmi sēdēt un veģētēt, tāpēc es neklūstu mazāk brīvs. Brīvība ir izdevība darboties; tā ir nevis pati rīcība, bet rīcības iespēja” (Berlins, 2000: 45). Tas nozīmē runāt arī par izvēles iespēju – rīkoties tā vai citādi arī ierobežotas brīvības apstākļos, kā to redzēsīm tālāk nodaļā.

Līdzīgi brīvības jēdziena kapacitātei, arī *identitāte* ir viens no ietilpīgākajiem, pretrunīgākajiem un mūsdienās biežāk izmantotajiem jēdzieniem kā zinātnē, tā sabiedrībā. Tas saistāms ar jēdziena individuālo un vienlaikus kolektīvo iedabu, no kā izriet identitāšu daudzveidība. Šo parādību skaidrojuši arī politikas filozofs Juris Rozenvalds un socioloģe Aija Zobena, norādot, ka “viens un tas pats indivīds dažādās situācijās un dažādos kontekstos var identificēt sevi atšķirīgā veidā, turklāt atšķirīgas identitātes var savstarpēji konkurēt un pat konfliktēt. Parasti atšķirīgās identitātes arī pārklājas, veidojot sarežģītas un daudzslāņainas identitāšu kombinācijas” (Rozenvalds, Zobena, 2014: 9). Identitātes individuālo un kolektīvo raksturu savā dzīvesstāstā atzīst arī Brigita intervijā (NMV-4073) Kuldīgā 2013. gadā, secinot: *Čigāns tu esi, bet cilvēks tu esi pirmām kārtām.*

Kopsolī ar identitātes izjūtu arī izpratne par brīvību izriet no stāstītāja personiski un vienlaikus kolektīvi pieredzētās brīvības izjūtas, proti, izpratni ietekmē laiks un telpa, vēsture un kultūra, kā arī sabiedrība un atmiņu kopiena, kurai indivīds pieder.

Vēsturniece Vita Zelče, pētot attiecības starp sociālo atmiņu un identitāti, apraksta trīs galvenās atmiņu kopienas Latvijas sabiedrībā: latviešu, krievvalodīgo, kā arī holokausta atmiņu kopienas (Zelče, 2014a). Šī pētījuma sākotnējā iecere bija aprakstīt un analizēt Latvijā dzīvojošo krievu atmiņas un viņu personisko pieredzi, tomēr jāpiekrīt Vitai Zelče, ka precīzāk būtu

bijis runāt par krievvalodīgajiem un viņu pieredzi. To apliecināja arī lauka pētījumos pieredzētais – pētnieki sastapās ne tikai ar krievu tautības pārstāvjiem, bet arī ar iebraucējiem no citām bijušajām Padomju Savienības republikām – biežāk ar baltkrievu un ukraiņu izcelsmi. Savukārt aplūkojot holokausta atmiņu kopienu, ar šo pētījumu vēlamies paplašināt Zelčes iezīmētās robežas (Latvijas gadījumā) un iekļaut holokausta atmiņu kopienā arī romu atmiņas par Otrā pasaules kara notikumiem, kad īsā laikā (1941./1942. gada pirmajā pusē) tika iznīcināti apmēram 2000 romu – vairāk par pusi no romu kopienas.³²

Kopienų savstarpējās attiecības nav viennozīmīgas, jo tās nodala ne tikai atšķirīga izpratne par vēsturi un pieredzētās kultūras traumas, bet arī “iedzīvotāju atšķirīgā dzīves pieredze, viņu attiecības ar Latviju un iekļaušanos tās iedzīvotāju vidū” (Zelče, 2014a: 195). Sprotams, romu attiecības ar Latvijas valsti veidojušās uz senākiem, vēsturiskiem nosacījumiem, arī tradīcijām nekā tiem krievvalodīgajiem iedzīvotājiem, kas Latvijā ieradās tikai pēc Otrā pasaules kara un Latviju kā citu valsti nereti neizjuta. Plaisu starp krievvalodīgo un latviešu atmiņu kopienu, tā sekmējot paralēlu atmiņu kultūru pastāvēšanu, ietekmējusi gan “atjaunotās valsts sākumā pieņemtā etnonacionālisma politika un likumdošana, dažādu integrācijas programmu neveiksmes, gan arī Krievijas Federācijas īstenotā tautiešu un vēstures politika, kas bieži vērsta uz bijušās Padomju Savienības pagātnes mītu revidētu adaptāciju Krievijas šodienas politiskajām vajadzībām” (Garda-Rozenberga, Zellis, 2015: 66).

Piederība atšķirīgām atmiņu kopienām var ietekmēt un nereti arī kļūst par pamatu ne tikai identitātes, bet arī brīvības izjūtas dažādībai. Izjūta nav statiska, tā noteiktu vēsturisku un personisku notikumu ietekmē mainās, tā var iekļauties, bet var nonākt arī pretrunā ar kopienā pieņemto brīvības, biežāk arī identitātes izjūtu. Tā jau pieminētā Brigita intervijas laikā pārdomā attiecības Kuldīgas romu kopienā un secina, ka atšķirīgā pasaules skatījuma un izpratnes par vērtībām dēļ jūtas atsvešinājusies no citiem romiem. Viņa pretēji romu tradīcijām centusies nodrošināt savām meitām gan izglītību, gan dzimumlīdztiesības

³² Par romu genocīdu Latvijā vairāk sk.: Vestermanis, 1993; Urtāns, 2003; Lewy, 2000.

iespējas, jo romu kopiena bijusi un joprojām ir izteikti patriarhāla. Brigita, būdama pašpārliecināta sieviete, allaž iebildusi ne tikai vīram, bet arī citiem tradicionāli domājošiem romiem. No vienas puses, viņa jūtas labi, jo ir spējusi nodrošināt meitām iecerēto, taču, no otras puses, viņas balsī ieskanas arī zināma vilšanās. Viņa stāsta: [Citi romi Kuldīgā] *mani uzskata, ka es vairs nav īsta čigāniete. Bet es jau čigāniete, kāda biju, tāda es paliku. Vienkārši tā domāšana ir citādāka palikusi – ka nav jāsamierinās, ka vienkārši nav jāsamierinās ar to, ko tev grib uzspiest. Tāpēc jau tu esi cilvēks.* Lai arī jēdzieniski to nepieņemot, Brigita plašākā nozīmē runā par identitāti un brīvību romu kopienā, norādot uz abu jēdzienu savstarpējām attieksmēm un nesamierināmām pretrunām, ja jēdzienu personiskā aploce nonāk konfliktā ar to kolektīvo iedabu.

Par brīvības un identitātes attieksmēm rakstījis Čārlzs Teilors, aizstāvot ideju, ka identitāti nosaka starppersoniskas saistības un identifikācijas, tostarp attiecības (Taylor, 1989). Priekšplānā izvirzot autentiskuma jēdzienu, Teilors runā par autentiskām attiecībām ar citiem, ar ideāliem un vērtībām, kas neizbēgami noved pie jautājuma par brīvību. Proti, runa ir par rīcības izvēli, kas balstīta indivīda vērtību sistēmā. Šeit jānorāda, ka Teilors nerunā par vispārīgām vērtībām, bet gan par personiskām – tām, kas veido jēgpilnu "manu" dzīvi, kas ir viens no būtiskākajiem jautājumiem, ko Teilors uzdod, reflektējot par identitāti. Vienlaikus gan jāatzīmē, ka Teilors neuzskata indivīdu par izolētu būtni, viņaprāt, indivīds ir dialogiska būtne, tāpēc jautājums "kas es esmu" vienmēr ir saistīts ar jautājumu "kas mēs esam" (Taylor, 1989: 36). Proti, viņaprāt, mēs esam radīti caur mūsu pieķeršanos noteiktām kopienām – caur mūsu identificēšanos ar noteiktām tradīcijām, nācijām vai grupām, kā arī ar morālām, politiskām vai garīgām saistībām. Tādējādi, piekrītot Ēriham Frommam, ka "cilvēks ir saistības būtne" (Fromm, 1997; Funks, 2014), Teilors drīzāk runā par tādu identitāti, kura vienlaikus ir gan personiska, gan sociāla, – jautājums ir par identificēšanos un saikni ar noteiktiem cilvēkiem, kopienām un ideāliem. Izrietoši, arī brīvība Teiloram ir saistīta ar identificēšanos ne tikai caur kaut ko, bet arī uz vai pret kopieni vai vietu, kurai indivīds pieder (Taylor, 1989; Weir, 2009).

Teilorā sociālās brīvības jēdzienu pētījumos par marginālām grupām izmanto kanādiešu filozofe Elisone Vīra. Viņa diskutē ar Čārlzu Teiloru, kura identitātes koncepcija balstīta pirmās personas eksistenciālās ieskatos par to, kas ir vērā ņemams, kas *man ir nozīmīgs* un *kāpēc*, kā arī izpratnē par sociālo kā labvēlīgu nosacījumu brīvībai un rīcībspējai. Tomēr atšķirībā no Teilora Vīra neromantizē sociālo brīvību, viņa saprot, ka mūsu mājas vai kopienas, kurām izjūtam piederību un ar kurām mums saistās jēgpilnas dzīves esence, var būt arī sāpju, izstumšanas un subordinācijas avots. Tādēļ šīs saiknes un identitāte viņas skatījumā var ietvert riskus, kas nozīmē pievērsties domstarpībām, konfliktiem, arī sarunām ar dažādiem citiem.

Ieskatot, ka identitāte vienlaikus var būt gan cietums, gan brīvības avots, Vīra pēta un attīsta dažādas, līdz šim nedominējošas brīvības koncepcijas. Pirmkārt, viņa attīsta ideju par identifikēšanās praksēm kā brīvības praksēm, otrkārt, viņa aizstāv ideju par brīvību kā jēgpilnu dzīvi saistībā ar citiem indivīdiem, proti, sociālo brīvību, neaizmirstot par dažādu risku iespējamo klātbūtni. Treškārt, viņa piedāvā diskusiju par brīvības atvērtību pret citādību, pret jaunām saiknēm, tostarp jaunām mājām, aktualizējot brīvības kā piederības koncepciju. Visbeidzot viņa runā par brīvību kā spēju būt attiecībās ar tiem, ar kuriem vēlamies būt: mīlēt, ko esam izvēlējušies mīlēt.

Analizējot identitātes un brīvības savienojumus kā sarežģītu tīklojumu, Vīra nonāk pie secinājuma – “ja mēs apzināmies identitāšu dažādību, pasaules gala dažādību, iespējams, mums jāatzīst arī brīvības prakšu un koncepciju dažādība, tostarp dažādie veidi, kā būt brīvam” (Weir, 2013a: 154; Weir, 2013b: 325).

Naratīvā identitāte un brīvība

Identitāšu, pieredžu, vēsturisko izpratņu un kultūras traumu dažādo raksturu var pētīt, izmantojot biogrāfisko pieeju. Proti, personiskie un pilnskanīgie dzīvesstāsti, vēstot par dzimtas priekšvēsturi, cilvēka dzīves gājumu un dzīvi vecumā, ļauj iejusties, līdzpārdzīvot un saprast, kāpēc vienam pasaules skatījums un vērtības ir tādas, otram – citādas, kāpēc cilvēks rīkojies

tā un ne citādi, kā veidojies viņa pasaules skatījums un vērtību sistēma, rīcībspēja un pašapziņa, tostarp brīvības izjūta.

Par personiskajiem stāstījumiem kā identitātes izpētes avotiem 20. gadsimta otrajā pusē interesējušies dažādu jomu pārstāvji: filozofi, psihologi, arī antropologi (Taylor, 1989; Singer, 2004; Bela-Krūmiņa, 2006; McAdams, 2008; Rudd, 2009; Frie, 2011). Čārlzs Teilors, kurš identitāti skata kā attiecībās esošu (relacionālu), nevis kaut ko indivīdam piemītošu (Skultāne, 2016a: 8), atzīst, ka "mēs nevaram citādi, kā orientēties uz labo, tādējādi nosakot savu pozīciju attiecībā pret to, nosakot savas dzīves virzību. Līdz ar to neizbēgami paša dzīvei meklējam izteiksmi naratīva formā" (Taylor, 1989: 27). Tas nozīmē, ka mēs meklējam savas dzīves jēgu stāstos, kas piešķir nozīmi mūsu pagātnei un virzību mūsu gaidāmajai nākotnei. Kanādiešu psihologs Rodžers Frijs (*Roger Frie*) papildina Teilora atziņu, norādot, ka "mūsu stāsti neizbēgami ir caurausti ar citu stāstiem, tāpēc mūsu naratīvās identitātes ir iekļautas plašākās vēsturiskās un kopīgās nozīmi nesošās struktūrās" (Frie, 2011: 49).

Lai apzinātu šo mūsdienu cilvēku skatījumu pašiem uz sevi, biogrāfiskā pieeja piedāvā vienu no iespējamiem izpētes modeļiem, izziņā izmantojot cilvēku stāstus par savu dzīvi. Protī, stāsts un stāstīšana par sevi ir viens no veidiem, kā tuvojies indivīda iepazīšanai, jo "identitāte ir kā naratīvs, ko cilvēki izveidojuši par saviem līdzcilvēkiem un savu dzīves telpu, tā palīdz piešķirt vērtību un nozīmi teritorijai, ko viņi apdzīvo, un pielāgoties ātri mainīgās pasaules nenoteiktībai" (Bela-Krūmiņa, 2005: 23). Personisko stāstu sniegtās iespējas identitātes pētniecībā 21. gadsimtā novērtējuši arī personības psiholoģijas pārstāvji Džefersons Singers (*Jefferson A. Singer*) un Dens Makadamss (*Dan McAdams*). Par nozares atslēgas konceptu kļūst naratīvā identitāte, kas attiecināma uz personas pašpienemt, attīstītu un konsolidētu stāstu par sevi. Personības psihologi personiskajos stāstos saredz iespēju saskaņot priekšstatus par iztēlē radīto, kas mēs bijām, esam un, iespējams, būsim, ar to, kas mēs bijām, esam un varētu būt ģimenes, kopienas, darbavietas, etniskuma, reliģijas, dzimuma, sociālās klases un kultūras sociālajos kontekstos kopumā. Tādējādi indivīda vēstītā identitāte ievieto indivīdu jēgpilnā kultūrā, paredzot to pagātnes, tagadnes

un sagaidāmās nākotnes vienotību (McAdams, 2008: 242–243; Singer, 2004: 438–445). Vai arī, kā atzīmējis Teilors: “Lai izprastu, kas mēs esam, mums jābūt priekšstatam – jāsaprot, kā mēs esam veidojušies un kurp mēs ejam” (Taylor, 1989: 47). Atbildes uz šiem jautājumiem ļautu indivīdam ne tikai justies pašpieņemami un brīvi attieksmē pret sevi, bet arī pret citiem, tostarp dažādu etnisko grupu pārstāvjiem, ar kuriem krustojies dzīves gājums. Latvijas gadījumā tas nereti nozīmē runāt par brīvību dažādu etnisko grupu pārstāvju pieredzē un saskarsmē citam ar citu. Proti, brīvības jēdziens ir viens no veidiem, kā pētniekam skatīt naratīvās identitātes, kas veidojušās līdz ar 20. gadsimtā pieredzētajām vēsturiskajām, sociālajām un kultūras izmaiņām. To raudzīsim noskaidrot, analizējot brīvības pieredzes dažādību Latvijas latviešu, krievvalodīgo un romu dzīvesstāstos.

Brīvības dažādība Latvijas atmiņu kopienās un to atmiņās

Otrais pasaules karš un represijas atainotas kā latviešu un romu, tā krievvalodīgo dzīvesstāstos. Viens no spilgtākajiem stāstiem, kurā brīvība nozīmēja iespēju palikt dzīvam, ir Jekaterinas stāsts (NMV-4243) par nacistu vardarbību, kas guvis skaidru, pašas pārdzīvotu un detaļām bagātu izklāstu.

Mēs bijām mātei seši bērni, liela ģimene. Kad sākās karš un sādžā ienāca vācieši, visus dzina ārā no mājām. Bērni sāka kliegt: “Vācieši nāk!” Mēs izskrējām no mājas tādi, kā stāvējām. Vecākais brālis, viņam bija ap divdesmit gadu, saka mātei baltkrievu valodā: “Ieskriešu mājā, paņemšu maizi, būs ceļam.” Un tā viņš arī neatgriezās, sadega mājā. Vācieši visu dedzināja. Tēvs un vekaistēvs gāja bojā pirmajās dienās. Mēs ar māti nonācām koncentrācijas nometnē Baltkrievijā. [...] Betoņa lāvas, tur visus sadzina iekšā un apsargāja ar suņiem. Tikko paiesi malā, vai nu nošaus, vai suņus uzrīdīs. Kad ienāca padomju karavīri un mūs atbrīvoja, naktī bija bumbvedēju uzlidojums, daudz cilvēku gāja bojā. Barakas spridzināja, ieskrēja karavīri un lika glābties, jo vācieši var atgriezties. Izklīdām, kur nu kurais. Mēs gājām, meklējām ceļu, jo nezinājām, kur atrodamies. Mājās nokļuva es viena pati. Un savu māju pazinu tikai pēc apdegušās ievas zem loga, nekas nebija pāri palicis.

Kara laikā Jekaterina zaudē abus vecākus un kopā ar trīs gadus veco brālīti nokļūst bērnunamā Baltkrievijā, no kurienes vēlāk ar bērnunama vadītājas vārdiem *jūsu mājas un dzimtene ir tur* tiek pārsūtīti uz Rīgu. Šeit 1952. gadā pabeidz amatniecības skolu, iegūstot virpotājas specialitāti, un sāk strādāt mašīnbūves rūpnīcās Jelgavā. Brīvības tēma viņas stāstā atkal ieskanas, kad izjūt savas brīvības ierobežojumus pēc deviņdesmito gadu notikumiem, sakot, ka *agrāk nebija kā tagad. Tad bija brīvība, ne tā kā tagad*, turklāt attiecinot to uz savu etnisko piederību: *Ko esmu sliktu izdarījusi tāpēc, ka [esmu] krieviete?*

Viņa ir viena no retajām stāstītājām, kuras pieredzē brīvība izskan tieši. Visbiežāk dzīvesstāstos tā pausta netieši, pastarpināti, kā, piemēram, Borisa stāstā (NMV-4241), no kura gūts grāmatas par krievu dzīvesstāstiem Latvijā nosaukums "Visi esam sava laikmeta bērni". Proti, par Borisa ikdienu un ierobežotās pašnoteikšanās spēju – nebūt brīvam savā rīcībā – uzzinām no atziņas, ka *visu savu dzīvi, īpaši jaunībā, man savu uzvedību vajadzēja koriģēt, ievērojot statusu "tautas ienaidnieka dēls"*. Tēvs bijis cara armijas virsnieks, par ko ģimenē nekad nerunāja (sk. VI nodaļā 136. lpp.).

Salīdzinot ar spilgtajām un detalizētajām atmiņām par nacistu represijām, padomju laika represijas krievu pieredzē neizvirzās atmiņu priekšplānā. Iespējams, tādā veidā par tām turpinās klusēšanas ieradums, ko sākotnēji izsauca bailes no varas, šodien – grūtības izteikt pieredzēto vārdos. Par to grāmatā "Čukstētāji" rakstījis arī Orlando Faidžiss. Viņš, analizējot Padomju Krievijā dzīvojušo ģimeņu likteņus, skaidro, kāpēc padomju cilvēki baidījās runāt: "Klusēšana valdīja daudzās ģimenēs. Ļaudis nerunāja par arestētajiem radiniekiem. Viņi iznīcināja šo radinieku vēstules vai slēpa tās no bērniem, cerēdami tos šādi pasargāt. Par tādiem radiniekiem bija bīstami runāt pat mājās, jo mēdza teikt, "sienām ir ausis". [...] Ģimenēs izveidojās īpaši sarunas noteikumi. Tās iemācījās runāt aplinkus, dot netiešus mājienu [...] Sevišķi bīstami bija bērni, runīgi pēc dabas. Daudzi vecāki uzskatīja: jo mazāk bērni zinās, jo lielāka visiem būs drošība" (Faidžiss, 2010: 364–366). Tas vērojams arī Latvijas krievu vidū. Ne tikai Borisa ģimenē *par šīm tēmām nekad nerunāja*, arī Valentīna (NMV-4213) nezina, par ko 1937. gadā tika

ieslodzīts viņas tēvs. Esot mazliet sastrīdējies ar priekšsēdētāju. Sākotnēji tēvs to uztvēris kā joku, taču tiesa piesprieda 10 gadus, nosūtot tēvu uz Sebežu. Vairāk Valentīna par šo notikumu nestāsta, taču atzīst, ka šīs nepatīkamās atmiņas ģimenei bijis kā smags akmens (sk. III nodaļā 63. lpp.).

Pēc šī notikuma spilgtā atmiņā un detaļām bagāts stāstījums ir par kara laikā pieredzēto, kad, līdzīgi kā citiem, arī Valentīnai brīvība nozīmēja iespēju palikt dzīvai, savukārt padomju laika ierobežotās brīvības apstākļos sadzīves diplomātija ļāva baudīt *mazās brīvības*. Tā Valentīna atminas, ka darbā visi smējās un ņirgājās par Brežņevu. Turklāt – *vai tad mēs vispār strādājām? Spriežu pēc sevis. Atnāc, kaut ko izdari, nu tā. Katrā ziņā tā, lai – oh! – tur kaut ko censties, tā nebija.*

Padomju laika mazās brīvības

Mazās brīvības atšķirībā no Berlina konceptuālās brīvības izpratnes ir fragmentāras, arī sadrumstalotas. Kā secinājusi amerikāņu socioloģe Naomija Roslina Galca (*Naomi Roslyn Galtz*), tie ir gaistoši brīži privātajā dzīvē, izvēles, kas piesaistītas noteiktam ierobežojošās sistēmas punktam. Vienlaikus mazās brīvības jēdziens izriet no publiskā un privātā nošķiruma un ir cieši saistīts ar politiskās brīvības izvērtējumu. Cilvēki jebkurā ierobežotās brīvības, pašnoteikšanās situācijā radīja iespēju, kā to “apiet”, kā no nekā uztaisīt brīnišķīgas lietas (Galtz, 2004: 176–177). Piemēram, Tatjanas vectēvs laikā, kad daudziem dzīvokļa iekārtojums bija ļoti vienkāršs, jo trūka pat mēbeļu, pārnesa uz papīra lapām Levitāna gleznu kopijas no ilustrētiem žurnāliem un ar tām izrotāja istabas sienas. *Un tādā veidā, stāsta Tatjana (NMV-4281), mūsu dzīvokļa lielā istaba ieguva lielisku izskatu.*

Tā krievalodīgo, arī latviešu un romu dzīvesstāsti atklāj, ka gandrīz ikviens, par spīti ierobežotās brīvības apstākļiem, kad tika noteikts, kur dzīvos (*tagad tava dzimtene būs tur*), kur strādās (pārceļšana, nosūtīšana), kādās aktivitātēs jāiesaistās (obligātā dalība sabiedriskajā dzīvē, tostarp partijā), atrada veidus, kā pašiem pieņemt lēmumu par savu dzīvi un darbībām kaut vai mazās lietās, ikdienišķos sīkumos.

Jekaterina, lai iegūtu dzīvokli, fiktīvi šķīra laulību, Sergejs Zinātniskā komunisma katedrā *nekautrējās runāt, ko uzskatīja par nepieciešamu*, daudzi klausījās Rietumu radiostacijas. Kā Sergejs atminas (NMV-4260), radio klausīšanās atstājusi zināmu ietekmi ne tikai viņa izglītībā:

Māte nodarbojās ar garīgākiem jautājumiem: viņa kontrolēja, kā mēs gatavojam skolas stundas, pārzināja, tā teikt, izglītošanas procesu. Līdz šim brīdim es atceros, kā viņa man stāstīja par dižajām vēstures personībām: par Maķedonijas Aleksandru, Napoleonu Bonapartu un citiem. Bet, kad es kļuva vecāks, māte noņēma ar manu vēstures un filozofijas izglītību, runa, protams, ir par to pamatiem. Es ļoti labi atceros, kā viņa klausījās "Rietumu balsis", bet tās slāpēja. Mums bija maziņš vācu uztvērējs, radiouztvērējs, televizoru tad nebija. Un es atceros, kā viņa cauri sprakšķiem kaut ko saklausīja gan vāciski, gan krieviski, dažādās valodās. Biežāk vāciski, jo šo valodu mazāk slāpēja vai vispār neslāpēja. Tā arī man radās noteiktas [domas], ielīdu politikā, jāsaka, ka man bija ļoti interesanti. Starp citu, manis izvēlēta disertācijas tēma bija "Ētika un politika Hēgeļa filozofijā".

Vēl vecāki, izmantojot pazīšanos jeb tā saukto blatu, sagādāja bērniem, biežāk cienastam, konfektes "Serenāde" vai banānus, savukārt Annas (NMV-4258) vīratēvs, kad Rīgā sešdesmitajos gados sākās dzīvokļu platību pārskatīšana un samazināšana, lūdza, lai dēls ar sievu Annu un mazdēlu steidzami pārceļas uz Rīgu.

Salīdzinot ar krieviem un latviešiem, mazās brīvības padomju laikā visvairāk baudīja romi – tieši padomju laiki bija periods, kad viņi varēja pašnoteikties un arī dzīvot saskaņā ar saviem ieskatiem un tradīcijām. Tā 87 gadus vecais Saša (NMV-4296) Viļākā stāsta, ka padomju laikā *jau vēl vairāk mēs andelējām. Astoņus zirgus es pārdevu pa mēnesi. Nauda stāvēja čupā, vot šitādām čupām. Krievu laikā. A tagad? Tagad visi palika bagāti. Nopirka traktorus, zirgus vairs nepērk. Reti, kuram vajag.*

Romi, lai varētu dzīvot saskaņā ar savām tradīcijām vai, teiksim, iedabu, prata izmantot sistēmas vājās vietas. Tā Fredis (NMV-4069) Kuldīgā atminas, ka *centās jau diezgan ievērot to likumu, zin, ka viņu pārkāp, bet tā minimāli – balansē, lai neiet cietumā iekšā. Tur ik pusgadu bija jābūt darbavietai, tad iekārtojas ik pusgadu kādā vietā – nedēļu divas pastrādā.*

Analizējot, kā šī salīdzinoši nesenā pagātne – padomju laiks tiek atspoguļots NMV krājumā esošajās intervijās, secināms, ka tas ir viens no noturīgākajiem, bet vienlaikus arī pretrunīgākajiem tematiem romu dzīvesstāstos. Tā Zigurds Kandavā (NMV-3868) padomju laika ierobežoto brīvību, no vienas puses, vērtē kā pozitīvu parādību, kam pretstata šodienas visatļautību, taču vienlaikus atklāj arī, kā paši šos ierobežojumus “neievēroja”.

Nu vienā ziņā bija tas labums – atnāk policija mājās un aizved uz darbu. Policija meklēja darbavietas. A tagad, godīgi sakot, tā – cilvēks dzīvo, kā grib. Ne par vienu nav nekāda kontrole. Kādreiz cilvēks atbrauca ciemos, policija bija klāt – kur tu dzīvo? [...] Pusdienlaikā staigā pa ielu, policija bija klāt – kāpēc tu nav darbā? Bērni staigā pa ielu – kāpēc nav skolā? Pašam māte teica, ka ir slims, un [tāpēc]. Mācēja izlavīties.

Padomju laika ierobežojumi romu centienus būt brīviem savā dzīvesveidā zināmā mērā pilnveidoja, un šeit varētu piekrist krievu sociologam Leonīdam Joņinam, ka padomju cilvēki attīstīja unikālu brīvības izjūtu, tādu, kuru var izprast tikai tie, kas personiski pieredzējuši padomju laikus (Bertaux, Rotkirch, Thompson, 2004: 18–19).

Padomju laiku pieredze sniedz iespēju romiem runāt arī par pozitīvo savas pagātnes pieredzi, vienlaikus veidojot uz vērtībām orientētu pašizpratni. Tad ikvienam bija iespēja apmeklēt skolu, varēja atrast darbu un, lai arī nabadzīgi, tomēr varēja iztikt. Proti, padomju laiki tiek vērtēti kā laiks, kad indivīdi, tostarp romi varēja būt brīvi savā izvēlē, piemēram, varēja izvēlēties iztikšanas veidu – tiklab strādāt pastāvīgu vai sezonālu darbu, kā arī nodarboties ar “spekulācijām”. Kā atminas kandiniece Brigita (NMV-3857):

Padomju laikos mēs gājām pa ogām, gājām pa kolhoziem. Kur bija kolhozi, tur pieņēma. [...] Arī tā bija – nu labi, ejam pa ogām, tur mēs vairāk var nopelnīt. Gājām projām, nāca rudens, mēs nācām atpakaļ uz “Popovu”, mūs pieņēma. Visur – i skolā, kur tik vajadzēja cilvēkus! A tagad nekur. Nekur! Tas ir Dieva darbs, ja čigāns strādā.

Savukārt kuldīdzniece Austra intervijas (NMV-4071) noslēgumā secina, ka *bija krievi, viņi dzīvoja pie krieviem, bija*

vācieši – dzīvoja pie vāciešiem... un piederēja paši sev. Minētā pašpietiekamība cieši saistīta ar Teilora un Vīras ieskatiem par to kā vienu no brīvības izpausmēm (Weir, 2013b). Proti, vērojams, ka romi ir raduši veidu, kā būt saskaņā ar sevi, ar apkārtējiem, ar vispārējo situāciju kopumā. Nepazaudējot izpratni par savu identitāti, vērtībām un ideāliem, viņi nav pazaudējuši iekšējo brīvības izjūtu. Rezultātā tieši spēja pielāgoties vēsturiskajām un sociālajām pārmaiņām ir viens no veidiem, kā romiem būt brīviem.

Brīvības izjūta padomju laika rīcības ierobežojumu apstākļos cieši saistīta ne tikai ar pašpietiekamību, bet arī pašcieņu. Spilgts piemērs, kas koncentrētā veidā parāda Elisones Vīras konceptuālo identitātes saikni ar rīcībspēju un brīvību, varu un solidaritāti (Weir, 2009; 2013a), ir Maijas (NMV-4287) stāsts par to, kā viņas ģimenes radu loks, lai arī īsā laikā tiek pieredzēti pārvietošanās ierobežojumi (drīkst tikai ar norīkojumu), brīvības atņemšana un atbrīvošana no darba, tomēr spējis saglabāt pašcieņu. Proti, runa ir par brīvību izdarīt izvēli saskaņā ar vērtību mēru.

Esmu dzimusi Karačajas-Čerkesijas apgabalā. Māte latviete, vecmāmiņa arī latviete, dzimusi Jaungulbenē, bet 1922. gadā zemi sagribejās. [...] Tur es dzīvoju līdz trim gadiem, pēc tam tēvu pārcēla uz Armaviru, un tad sākās karš. [...] Tur nodzīvojām līdz 1946. gadam, tad mēs pirmo reizi aizbraucām pie radiem uz Maskavu, un mums atsūtīja atļauju braukt uz Latviju. Jēkabpilī mamma saņēma ministrijas norīkojumu. 1949. gadā atbraucām uz šejieni. Bija sarunāts apmesties pie māsiņas netālu no Jēkabpils. Braucām 5. jūlijā, bet jau vilcienā uzzinām, ka mamma māsiņa un tante 25. martā izsūtītas uz Sibīriju. Bijis tā, ka viņas aizvestas citu vietā. Vēlāk atgriezās mamma māsiņa viena pati, tante apglabāta Sibīrijā. Viņas reabilitēja laikam 1956. gadā, un māsiņa te paspēja nodzīvot astoņus gadus. Ir vēl viena māsiņa, pie kuras tad braucām. Iznāca tā, ka viņu atbrīvoja no darba, kad mamma atnāca strādāt uz skolu. Māsiņa bija klases audzinātāja un bija aizvedusi bērnus baznīcā uz iesvētībām, ir tāda luterāņu tradīcija. Man šķiet, ka mūsu dzimtā tikai viņai ir izteikta tāda nacionāla izpausme. Bet es viņu saprotu, jo viņa ulmaņlaikos ar lielām grūtībām beidza institūtu, vasarās strādāja pie radniekiem, radi apmaksāja viņas izglītību. Viņa ieguva literatūras skolotājas specialitāti, bija

ļoti laba skolotāja. Viņu ļoti aizvainoja tas, ka tika atbrīvota no darba skolā. Vēlāk ļāva atgriezties skolā, bet viņa visu mūžu nostrādāja Jēkabpils biešu laukos. Neatgriezās, bija lepna.

Turpmākais stāsts liecina par apstākļiem, kas Maiju attālināja no vecvecāku tautības, lai gan ar pašapziņu novērtē, ka latvieši Krievijā cienīti: *Latviešus toreiz Krievija atzina, jo viņi bija izglītoti*. Maija savu mūžu nostrādājusi par skolotāju, bet viņai ir citādāks atmiņu stāsts, savādāka arī savas etniskās un pilsoniskās piederības apzināšanās. Uz Krieviju zemes dēļ izceļojuši jau vecvecāki. Māte Veļikije Lukos ieguva pedagoģisko izglītību. Meitene būdama, Maija piedzīvo kara laiku, nemitīgu braukāšanu ar vilcieniem, badu. Ar vecmāmiņu negrib runāties "čigānu valodā".

Mamma ar vecmāmiņu runāja latviski, bet, kad vecmāmiņa gribēja mani mācīt, es teicu, ka nemācīšos tādu čigānu valodu. Viņa man saka: "Pagaidi tik, mīļā, kad brauksi ar mammu uz Latviju, uz robežas pārbaudīs latviešu valodu! Mammu ielaidīs, bet tevi atsūtīs atpakaļ." Man bija astoņi gadi un ļoti bail, ka mani vienu sūtīs atpakaļ. Vilcienā visi uzreiz pieskrēja pie loga un sauca, ka robeža klāt. Es uzkāpu uz trešā plaukta un noslēpos. Māte mani meklēja, viņa bija pieradusi kara laikā mani turēt pie rokas un vienu nekur nelaist: "Maija, Maija, kur tu esi?" Bet es viņai: "Klusāk, tūlīt valodu pārbaudīs!" Mamma mani ieraudzīja un stāstīja visiem, ka es baidos no valodas pārbaudes. Visi smējās.

Kad pēc kara abas ar māti atgriezušās, tuviniekus vairs nestapa – tie bija deportēti uz Krieviju. Maija mācījās krievu skolā, un joprojām viņai tuvāka ir krievu kultūra. Viņa piedzīvo birokrātiska ierēdņa attieksmi, kas ar vienu vilcienu izsvītro viņas abas ar māti no Latvijas pilsoņiem. Tomēr mātes dēļ pilsonības jautājumu nokārto, bet no latviešu tautības Maija atsakās.

Kaut gan mana māte bija latviete, vecāmāte latviete un visi senči latvieši. Man bija pilsonība. Un tagad mani izsauca uz emigrācijas vai kādu tur nodaļu un saka, ka man nav tiesību būt pilsonei, jo neesmu šeit dzimusi. Lai iedodu pasi. Es saku, ka nekad neesmu slēpusi, ka piedzimu citur, bet man visi radnieki ir latvieši – gan māte, gan vecaistēvs un vecāmāte, tīrasiņu latvieši. Bet priekšnieks vienalga

atņēma man pasi. Es saku: "Varbūt tad arī mātei atņemsiet pilsonību?" Un viņš: "Vai jums ir līdzī mātes pase?" – "Ir!" Tā viņš ņēma un izvītroja pilsonību arī mātei. [...] Viņa raudāja, kad es stāstīju. Krievijā gan kara laikā, gan pēc kara neviens viņai nepārmeta, ka latvietē, un te pēkšņi! Viņai atvainojās. Bet man teica: ja gribu iegūt pilsonību, jāvērsas tiesā un jāpieņem tautība "latvietē". Pasē esmu krievietē. Es neko neatbildēju, atbraucu mājās, atvedu mātei pasi un stāstu, ko man lika darīt. Pēc pāris nedēļām māte man saka: "Maija, gribu ar tevi parunāt! Gribu, lai tu būtu pilsone, jo pilsoņi ir gan tēvs, gan vīrs, gan meita un es. Kā tad tu būsi nepilsone?" Viņa teica: "Māte ir nevis tā, kas dzemdēja, bet tā, kas uzaudzināja. Un tevi uzaudzināja Latvija." Es naturalizējos, bet tautību nemainīju.

Lai gan Maija runā latviski, viņai vieglāk izteikties un savas atmiņas stāstīt krievu valodā. Būdamā sabiedriskā, vada Viļakas pensionāru biedrību. Tā apvieno daudzus padomju laika iebraucējus – bijušos Kupravas fabrikas, Žīguru MRS strādniekus, kas sarunājas krievu valodā.

Pašizjūta pēc neatkarības atjaunošanas

Atšķirībā no padomju laikiem, kad dzīvesstāstos tiešāk vai netiešāk atklājas, kā būt brīvam totalitāras sistēmas apstākļos, pēc Latvijas valstiskās neatkarības atjaunošanas dzīvesstāstos nereti izteikts personīgās brīvības ierobežojums, kas saistīts ar sociālo problēmu saasināšanos. Tā romu dzīvesstāstos bieži vien vērojams atzinums, ka padomju laikos bija plašākas rīcības iespējas. Kandavniece Ruta (NMV-3856) atminas, ka padomju laikā *ekskursijās katru sestdienu, svētdienu braucām vasarā. Ziemā mēs braucām uz cirku uz Rīgu projām, uz teātriem. Bet tagad jau 20 gadi būs, ka nekur nav braukuši, nav gājuši, jo tāpēc, ka nav naudas. Līdz ar to līdzekļu trūkums ir iemesls, kādēļ romi šobrīd dzīvo nevis kā vēlas, bet gan kā viņš var.*

Sociālās problēmas ietekmē ne tikai rīcībspēju, bet arī kopienas pašizjūtu. Krievu kopienā vieniem Latvijas neatkarība nozīmē zaudētu stabilitāti, statusa maiņu, pilsonības un

valodas problēmas, vēl kādam šķiet, ka pazaudēta brīvība būt krievam. Sākumā brīvība likās daudzsološa, kā to izsaka Anna (NMV-4242), salīdzinot ar atvērtu logu, kad *tu jūti svaigu gaisu. Tu drīksti spriest, novērtēt*, tomēr tagad dzīvesstāstos nereti izskan vēlme atgriezties padomju laikos, kad krievi, līdzīgi romiem, jutušies brīvāk un pašpietiekamāk.

Tagadnē daudzi nejūtas droši, arī ienākumi nelieli, kas liek piestrādāt vēl pensijas gados. Un tikai retais spēj pierādīt savu rīcībspēju, piemēram, ar sekmīgi izveidotu uzņēmumu. Tas tomēr ir uzņēmums, citiem nākas samierināties ar sava sociālā statusa zaudējumu. Jesaja Berlins esejā "Divi brīvības jēdzieni" analizē brīvību saistībā ar tās līdziniecēm – vienlīdzību un brālību jeb centieniem pēc statusa. Viņš raksta, ka "brīvības trūkums, par kuru sūdzas cilvēki un grupas, bieži vien nozīmē pienācīgas atzīšanas trūkumu". Viņš arī skaidro, ka "ikviens indivīds vēlas, lai viņu saprot un atzīst pat tad, ja tas nozīmē būt neiecienītam un nemīlamam. Un vienīgie cilvēki, kuri var atzīt un dot esības apziņu, ir tās sabiedrības locekļi, kuriem indivīds jūtas vēsturiski, morāli, ekonomiski un varbūt etniski piederīgs" (Berlins, 2000: 200).

Šī atziņa, kas tapusi pagājušā gadsimta piecdesmitajos gados, rod apstiprinājumu arī 2015. un 2016. gadā ierakstītajos dzīvesstāstos – mierinājums nereti tiek meklēts un atrasts kultūrā, reliģijā un iekšējā vērtību izjūtā. Arī filozofs, grāmatas "Pēc tikumības" (2007) autors Alisdērs Makintairs rakstījis, ka iespēja dzīvot morāli saskaņotu dzīvi cieši saistīta ar indivīda spējām apzināties savu izcelsmi, vēsturi, kultūru un tradīcijas. Vienlaikus viņš norāda: ja saikne ar pagātņi pārtrūkst, tiek pazaudēta iespēja dzīvot morāli vienotu un saskaņotu dzīvi (MacIntyre, 1981: 221). Tas novērojams arī dzīvesstāstos – redzam, ka notiek atgriešanās pie savas dzimtas saknēm, ticības. Piemēram, Ilarions (NMV-4300), dzimis 1943. gadā Daugavpils rajonā, Kuzmino sādžā, padomju laikos no dzimtās vecticībnieku kultūras attālinājies. Tikai pēc Padomju Savienības sabrukšanas – deviņdesmitajos gados atjauno tiesības uz tēva zemi, sastāda dzimtas koku. Iegūst izglītību arī Rīgas Grebenščikova Garīgajā skolā un kļūst par Latvijas Vecticībnieku biedrības valdes priekšsēdētāju, Rīgas Grebenščikova draudzes izdevniecības un izglītības nodaļas vadītāju.

Godīgi sakot, nevaru izskaidrot, bet tagad vērtēju savu dzīvi tā, ka esmu realizējis sevi Grebenščikova draudzē.³³ Atgriezies vecticībā un te sevi realizēju. Tas notika kaut kā dabiski. Sabruka Padomju Savienība, nebija vairs komunistiskās partijas, nebija vairs Politiskās izglītības nama. Es centos darboties Krievu kopienā Latvijā,³⁴ biju viens no tās dibinātājiem, piedalījos dibināšanas kongresā Politiskās izglītības nama zālē vēl 1989. vai 1990. gadā. Es meklēju sevi jaunos apstākļos. Tas man nebija svešs. Pirmkārt, es tomēr esmu krievs, vecticībnieks, otrkārt, vēsture, kultūra...

Sociālā atstumtība vērojama arī gados jaunu cilvēku pašizjūtā, ko zināmā mērā atsver piederības izjūta savai dzīvojamai vietai, rajonam, Rīgai. Izteismīgi to raksturo Anna (NMV-4258), kādu rītu ieraugot, ka *rīta ietve un bruģakmeņi mirdz rasā*. Tā arī ir pilsēta, kas atklāj un liek sevi apzināties par *latvijieti*, raugot rast vidusceļu un saskari starp krievu, latviešu un Rietumu kultūru un vērtībām, arī brīvības izjūtu.

Tagad pastāstīšu, kā es Rīgu uztvēru. Tāds pārejas brīdis, kas veidoja manu Baltijas identitāti, bija laiks, kad mēs no Juglas pārcēlāmies uz centru. Un patiesi – te visa apkārtnē, nami, pats centrs... Viena lieta, kad atbrauc ekskursijā, cita, kad var te dzīvot. Un mēs sākām iedzīvoties. Tad sākās arī mana aizraušanās ar Franciju, un man šķita: ak, Dievs, tā tiešām ir mazā Parīze! Radās sajūta, ka mēs esam citādi. Kad aizbraucu pie radniekiem uz Kijevu vai Simferopoli, likās: nē – tur viss ir citāds. Man patika pierādīt saviem radiem un paziņām ārpus Latvijas, ka mēs esam citādi, mēs esam Eiropa, mums viss ir brīnišķīgi. Te bija PSRS rietumu bastions. Mana jaunība saistās ar septiņdesmito gadu beigām, astoņdesmito gadu sākumu. Tieši tad iznāca Podnieka filma "Vai viegli būt jaunam?". Satriecoša. No vienas puses, tas bija it kā par mums, kaut gan manu tuvāko paziņu vidū nebija Afganistānā karojošo vai narkomānu (starp citu, būtu interesanti tagad noskatīties šo filmu, sen neesmu redzējusi). Tā bija pavisam cita kino valoda. Skanēja... "Mašīna vremeņi", "Akvarium", "Bītli" – tāda mūzika! Kā gan iespējama tāda mūzika uz "Pesņari" vai

³³ Ir domāta Rīgas Grebenščikova vecticībnieku draudze (dibināta 1760. gadā) – bezpriesteru (Pomoras) vecticībnieku virziena lielākā draudze.

³⁴ Sabiedriskā organizācija ar šādu nosaukumu dibināta 1991. gadā un darbojas arī mūsdienās.

tamlīdzīga fona?! Tad man atvērās, kā tagad saka, rietumu čakra. Tas viss nāca galvenokārt ar mākslu. Man šķiet, ka pienācīgi nenovērtējam estētiskos uzskatus savas personības veidošanā. Tieši ar mākslas starpniecību bieži nonākam pie politiskās pārliecības: kas mums patīk, kas ne, kas mūs padara labākus, kas paceļ un kas ne.

Brīvība nebrīvē

Atšķirībā no romu un krievu dzīvesstāstiem latviešu pieredzē bieži vien sastopams t. s. *brīvības paradokss* – brīvība nebrīvē. Tas nozīmē, ka runa ir par indivīda iekšējo brīvību (Boobbyer, 2005), par attiecībām pašam ar sevi, ideāliem un vērtībām (Weir, 2013a), raugot palikt tām uzticīgam un tā saglabāt savu morālo saskaņotību (Taylor, 1989).

Antropoloģe Vieda Skultāne, pētot morālo kritēriju dzīvesstāstu vēstījumos, secinājusi, ka tieši brīvības nebrīvē kontekstā atklājas galvenās atšķirības starp rīcībspēju un brīvību (Skultāne, 2016b), – lai arī indivīda rīcībspēja ir ierobežota, tas nekļūst par šķērslī būt brīvam. Nacionālās mutvārdu vēstures krājumā ir vairāki stāsti, kas, lai arī vēsta par veiksmīgu dzīves gājumu, faktiski ir par brīvību nebrīvē. Turpinājumā sniegsim ieskatu trīs atšķirīgās pieredzēs, kā būt brīvam Latvijas mežos, cietumos un Sibīrijā.

Pirmais ir 1917. gadā dzimušās Ragni dzīvesstāsts (NMV-481), kurā rodams cilvēka iekšējās brīvības apliecinājums ieslodzījuma un totalitāras varas apstākļos. Stāstītāja dzimusi Nižņijnovgorodas guberņā Krievijā, kur pirms Pirmā pasaules kara bija devušies vecāki. Nodibinoties Latvijas valstij, viņas ģimene, tāpat kā daudzas citas, atgriežas Latvijā. Tēvs sāk strādāt Lauksaimniecības akadēmijā, savukārt Ragni uzsāk skolas gaitas. Iesāk ģermāņu filoloģijas studijas Latvijas Universitātē, taču sākas Otrais pasaules karš un mācības jāpārtrauc. Arī tēvs tiek apcietināts. Drīz vien Ragni apprecas, un viņai piedzimst meita, taču, sākoties bēgļu gaitām, ģimene izšķiras – māte un meitiņa dodas uz Vāciju, savukārt Ragni vairākkārt, bet neveiksmīgi mēģina tikt pāri uz Zviedriju no Kurzemes jūrmalas. Pēdējā brauciena laikā krievi laivu aiztur un bēgļus nogādā Klaipēdā. No

turienes izdodas izbēgt, un viņa dodas atpakaļ uz mājām, kur cer sastapt "Kurzemes katlā" palikušo vīru, taču atrod viņu mirušu.

Vīrs palika mežos, jo mēs naivi ticējām, ka mums taču nāks palīgā. Es izbēgu un atnācu ar kājām atpakaļ uz Latviju, pāri Kurzemei. Skaista maija diena, 19. maijs, – es vēl kā šodien labi atceros – saulaina diena, dārzs vienos ziedos. Vācieši atkāpjoties mājas bija nodedzinājuši, tāpēc bija tikai ziedošie ābeļdārzi. [...] Un taisni tajā skaistajā deviņpadsmitā maija dienā viņi bija nonākuši pie Usmas ezera. Uz viņu bija šauts, viņš acimredzot bija sašauts. Esot pieskrējis pie grāvja, laikam jutis, ka tālāk netiks, izrāvis pistoli un nošāvis.

Ragni pievienojas vīra biedriem mežā. Ar šo brīdi viņas dzīvesstāsts pārtop vēstījumā par brīvību nebrīvē – 1945. gada 5. oktobrī grupa tiek nodota un visi apcietināti. Ragni nogādāta cietumā Rīgā, notiesāta uz 20 gadiem un nosūtīta uz Gulaga nometnēm Urālos.

Kad tas bij 1945. gada 5. oktobris, mani apcietināja. 13. oktobrī mani atveda uz Rīgu. Rīga bij karogota, jo tā bij gadadiena, kad Rīga bija atbrīvota no... vācu okupantiem. 1946. gada maijā, es nepateikšu datumu, bet tas jau nav tik svarīgi, mani notiesāja uz divdesmit gadiem cietumsoda. [...] Kad mani aizveda pēc tiesas atpakaļ uz Centrālcietumu, tad tur tas sargs paskatījās: "Viņa," teica, "nu, tā vairs no šejienes neizies." Bet nu viņi paši laikam bij to sodu mainījuši, jo es nesēdēju cietumā – mani aizsūtīja, tieši Jāņos mūs aizveda, salādēja lopu vāgos un veda uz Krieviju, uz tām nometnēm.

Īsais fragments, no vienas puses, norāda, cik bezcerīgi sākās Ragni nebrīvē, taču, no otras puses, tieši ar šo notikumu klausītājam vai lasītājam ir iespēja iepazīt Ragni iekšējo brīvību un morālo saskaņotību. Viņas brīvība ir tolerance, kas, neizceļot sevi, ļauj iejusties citos, novērtēt situāciju un piemēroties apstākļiem (Elksne, 2001). Sākumā Ragni nokļūst nometnē pie kriminālsodītām sievietēm, ar kurām spēj izveidot cilvēciskas un solidāras attiecības, un tikai vēlāk – pārvesta uz Intu, kur uzturas kopā ar citām politieslodzītājām.

Līdzās vēstījumam par izdzīvošanu un smago darbu dzīvestāstā ievērojama vieta atvēlēta stāstam par attiecībām un jo īpaši saskarsmi ar citām latvietēm, kas kļūst par impulsu pozitīvām

attiecībām un, Ragni vārdiem runājot, *ziemeļu ģimenes* izveidei. Elisone Vīra, pētot brīvības un identitātes savienojumus, atzinusi, ka substantīvā brīvība rodama, pielāgojoties kā apstākļiem un normām, tā savienojumiem, tostarp starppersoniskām attieksmēm (Weir, 2013b: 329). Tomēr Ragni stāsts ir ne tikai par attiecībām, kuras veidotas gan piespiedu (ieslodzījuma vietā), gan brīvas izvēles kārtā, bet arī par eksistences un brīvības nedalāmību (Fromm, 1997 [1941]). To apliecina sievietes vēstījums par galējo eksistences robežu, ko viņa sasniegusi dienā, kad viņai apritēja 30 gadi.

Tas bija 1948. gada 7. oktobris, mana dzimšanas diena. [...] Un tā es iegāju lietū, dubļos, pa tiem māliem mīcīdamās, ar tām kailām kājām. Nosēdos, uzkāpu uz tāda galda un tad nu sēdu, nu, kājas man ir kailas, zābaki man ir noplīsuši galīgi, zoles nost, nav vairs nemaz. [...] Nu, ta vēlāk man tur ar iedeva apavus, lai man nav ar plikām tur... sūtīja darbā. Es nezinu, tas bija kaut kāds tāds pat ne izmisums, bet nu tāda, laikam tāda apātija. Nu, jūs variet iedomāties – lietūs, dubļi, kailas kājas, kaut kur pilnīgi viena pati, kaut kur mani aizveda. Kur? [...] Vai tas bij izmisums? Tas pat nebija izmisums, tas bija laikam tāda galīga apātija – nu, tā tas ir, te nu es esmu, nu man ir jādzīvo, pašnāvību izdarīt nevar. (Iesmejas.) Bet laikam nekad man arī neienāca prātā to izdarīt, neienāca prātā. Vienkārši tā kā jūga lopiņš. Kā pamazām... kā es pamazām tur, teiksim, vai iejutos, es nedomāju, ka es tur iejutos. Es tur biju vienu gadu tikai, paldies Dievam, pēc tam mani aizveda uz Intu, un tur jau es satikos ar latvietēm, tur jau bija latvietes priekšā.

Piedzīvotās saistības ar līdzīgos apstākļos nonākušām sievietēm un šo attiecību saglabāšana vēl ilgi pēc atgriešanās palīdzēja iejusties padomju laika Latvijā, saņemt savstarpēju atbalstu un justies piederīgām. Tas bija īpaši svarīgi, jo atgriešanās un vietējās sabiedrības attieksme pret bijušajiem izsūtītajiem nereti nebija viennozīmīga. Turklāt bieži vien represēto piederīgie vairs nebija starp dzīvajiem vai arī atradās trimdā, kā tas bija arī Ragni gadījumā. Tikai vairāk nekā pēc divdesmit gadu atšķirtības – 1967. gadā viņa rod iespēju satikties ar meitu, kuru liktenis aizvedis uz Kanādu. Piecus gadus nodzīvo pie viņas, tomēr atgriežas Latvijā un stāstījumu, kura priekšplānā izvirzītas morālās vērtības, labestība, humors, ticība pozitīvajam un

brīvībai, noslēdz ar vārdiem: *Es ticu, ka būs labāk. [..] Un jūs neceriet?*

Atšķirībā no Ragni, kuras dzīvesstāsts mums atklāj indivīda iekšējās brīvības mijattiecības ar personiskajām vērtībām, ētiku, toleranci, spēju saglabāt mieru un pašcieņu jebkuros apstākļos pastarpinātā vēstījumā, Elza (NMV-255) par to, ko nozīmēja būt brīvam nebrīvē, intervijā 1994. gadā stāsta tieši, skaudri un nepārprotami.

1940. gadu viņa sagaida Rīgā, spilgti atminas padomju armijas ienākšanu, raksturo, kā mainījās gaisotne, kā pamazām pazuda cilvēki. Ar tēvu dodas bēgļu gaitās uz Vāciju, ar kuģi no Liepājas. Nokļūst krievu zonā, tomēr vēlas atrast frontē palikušo vīru un nolemj doties atpakaļ uz Latviju. Atgriežoties sāk strādāt Liepājas izpildkomitejā par sekretāri un palīdz vīriešiem legalizēties – kārto dokumentus. Kad draud apcietināšana, bēg uz Ventspils pusi pie vīra vecākiem, bet arī tur vairs nav droši, tāpēc slēpjas mežā un sāk dzīvot kopā ar mežabrāļiem. Stāsta par dzīvi mežā – bailēm, slēpšanos, mūžīgo saspringumu.

Cilvēki dzīvoja vienās bailēs, visapkārt bija ienaidnieki. Kā tagad avīzēs lasa, tai vajadzēja būt šausmīgai dzīvei, kad tev aiz katra krūma ir ienaidnieks. Visu laiku tev jābūt tādā sasprindzinātā... Bet vienīgā, kas mūs turēja, – ticība, ka kādreiz Latvija būs brīva, ka mēs to sagaidīsim. Mēs taču visi cerējām uz amerikāņiem. [..] Mēs pie tā turējāmies, ziniet, kā slīcējs pie salmiņa. [..] Tas mežs mums bija mājas.

Lai arī mežā jutusies kā mājās, piedzīvotās bailes uz ilgu laiku iespiedušās ne tikai izjūtās, bet arī atmiņās, ko, iespējams, sekmē pieredzētā paradoksalitāte: būt brīvai mežā, tomēr nebrīvai savās izjūtās; un pretēji: būt nebrīvai cietumā, tomēr brīvai savās domās. Proti, kad visa grupa tiek nodota un apcietināta, Elza izjūt atvieglojumu.

Kad mani apcietināja, man viss atbrīvojās. Man vairs nebija bailes ne no tiem čekistiem, ne no kā. Tās pavisam citas bailes ir. Ziniet, es uzreiz atbrīvojos, paldies Dievam, man vairs nav jābaidās. Es zinu, mani tagad sitīs, mani liks cietumā, man būs sods, es visu to zināju. Un mēs bijām ar visu to rēķinājušies, mēs no tā nebaidījāmies, bet tieši tas moments, kad mūs apcietinās, – no tā mēs baidījāmies. Un

tas šausmīgi, visu laiku nervi tev sasprindzināti līdz pēdējam. Un, kad tas bija cauri, es domāju, ka es kā brīva pilnīgi...

Līdzīgi kā Sanitas Reinsones *meža meitām* arī Elzai "mežs ir kā robežšķirtne, kas sadalījis dzīvi – mājās, mežā, cietumā" (Reinsons, 2015: 12). Protams, izsūtīta uz Intu, Sibīrijā, kur paradoksāli, bet jūtas labi – latvieši cienīti, nav bijis grūti atrast arī darbu un dzīvokli. Tomēr, ilgojoties pēc dzimtenes un vēloties, lai meita uzaug latviskā vidē, pie pirmās iespējas ar četrus gadus veco meitiņu 1970. gadā atgriežas Latvijā.

Dzīve Padomju Latvijā nav viegla – ir grūti atrast darbu, dzīvesvietu, visapkārt krievu valoda un sajūta, ka nav atgriezies savā, brīvajā Latvijā: *Mēs taču tādā veidā nedomājām atgriezties, mēs domājām atgriezties brīvā Latvijā, mēs par to sapņojām visu laiku. Bet atgriezāmie – šitāds trieciens.*

1999. gadā Elza intervēta atkārtoti: arī šī stāsta centrā ir detalizēts, emocionāls vēstījums par nokļūšanu mežā, apcietinājumu un pratināšanām, kā arī par Sibīrijas pieredzi. Tomēr atšķirībā no pirmās intervijas šajā mēs mazliet uzzinām par Elzas attiecībām un saistībām ar citiem – par izvēli būt kopā ar tiem, ar ko vēlamies būt. Proti, runa ir par brīvību būt attiecībās ar tiem, ko esam izvēlējušies mīlēt (Weir, 2013a: 5). Elzas gadījumā gan jārūnā nevis par brīvu, bet par šķietami brīvu izvēli. Īsi pieminot, ka pirms apcietināšanas bijusi laulībā, kurā piedzimusi meita, Elza stāsta par otru meitu – meitu, kas dzimusi Sibīrijā. Tā viņa nonāk līdz stāstam par iepazīšanos ar vīru un laulībām izsūtījumā. Tomēr tas nav stāsts par mīlestību, bet gan par iespēju justies droši un brīvi. Proti, Elza dzīvo pilsētā, kur līdzās vienam sieviešu ir vairāki vīriešu lāgeri, – neprecētām sievietēm atrasties uz ielas ir bīstami, tādēļ tiek pieņemts apziņots lēmums atrast vīru.

Ziniet, tur bija kādi pieci, seši šahtas lāgeri, kur bija vīrieši vien, un viens sieviešu lāgeris. Un, kad parādījās kādas sievietes, tas taču bija ārprieks, mēs pat pa trotuāru negājām, mēs pa ielas vidū gājām, jo trotuārā mūs ieraus kādi pieci, seši melnie iekšā un turpat uz vietas. Tad vajadzēja ar kādu saistīties, jo, kad tev bija kāds, ar ko tu esi saistīta, tad tevi neaiztīka, tas ir likums. Tad es skatījos kādu latvieti, kas daudz maz nav fiziski pretīgs. Un tā es apprecējos.

Ar vīru ir labas attiecības, emocionāli grūti paliek, kad saņem vēstuli no pirmā vīra, kurš kara laikā nokļuvis Vācijā. Sākušās nesaskaņas, un Elza ļoti vēlējusies braukt atpakaļ uz Latviju, ko arī izdara. Apstākļu un likteņa pavērsienu dēļ Elza zaudējusi saikni ne tikai ar pirmo vīru, bet arī ar Latvijā palikušo meitu, kura, kā izrādījās, *augusi komunisma garā*. Piedzīvoto baiļu, aresta, pratināšanu, izsūtījuma, arī vērtību un pasaules skatījuma atšķirību dēļ Elza nespēj sarunāties un rast ar viņu kopēju valodu. Dzīvesstāsta noslēgumā tikai atminas, kā neilgi pirms aresta gājusi slepus skatīties, kā tobrīd vēl četrus gadus vecā meitiņa spēlējas vīra vecāku pagalmā. Iet klāt vairs nedrīkstēja, bet drīz pēc tam tiek apcietināta un izsūtīta.

Noslēgumā vēlamies pieminēt vēl vienu dzīvesstāstu, kurā, lai arī jēdzieniski nepieminēta, brīvība atklājama tikai kā nepārtraukts atgādinājums par tās neesamību. Austra (NMV-111) dzimusi 1926. gadā 11 bērnu ģimenē Suhanajā, Sibīrijā, kurp 20. gadsimta 20. gados brīvas zemes meklējumos pārcēlās viņas vecāki. Sibīrijā pieredzētas gan represijas 1928. gadā, kad ģimene tiek izdzīta no grūtā darbā labiekārtotajām mājām, gan pārāgri uzsākta patstāvīga dzīve un darbs kolhozā. Pēc izdzīšanas no mājām ģimene pārceļas uz latviešu ciemu Borisovā, kur tēvs kļūst par kolhoza priekšsēdētāju un uzsāk trušu audzēšanu, taču 1937. gada represijās tiek uz astoņiem gadiem apcietināts. Mamma, palikusi viena ar bērniem un nespējot cīnīties ar salu un badu, piedzīvo depresiju, pašnāvības mēģinājumu un uz pusotru gadu nonāk slimnīcā. Bērni mājās paliek vieni un ir spiesti rūpēties par 500 trušiem, iet skolā un izdzīvot.

Viņa gulēja pusotra gada slimnīcā. Pēc tam viņu atveda mājās. Viņa teica – tāpat viena nevar. Redziet, tie truši bija liels [slogs]. Tie visus arestēja, tētu arestēja. Mēs gājām skolā: brālis pirmā klasītē, es otrā. Braucām trušiem pēc siena. Zini, kāds Sibīrijā. Stirpas ārā. Plēsām ar tiem pirkstiņiem, plēsām sasalušu, kamēr saplēsām, kamēr nu – tagad tas zirdziņš noiet no ceļa, iegrimst tajās kupenās, kamēr atrokam. Atkal viss tas vezumiņš jāpārkrauj. Kamēr tiekam mājās, jau ir pusnakts. Bet jāsabaro. Nav nekādas elektrības. Petrolejas ar nav. Cits rāda ar skaliņiem. Kamēr mēs tos visus simtus sabarojām. Atkal pie skaliņiem jāmacās tās stundas.

Austrai izdodas atrast darbu kolhozā Suhanojā, un ģimene atkal pārceļas. 14 gadu vecumā viņa pilda visas kolhoza noteiktās normas. Kad 1946. gadā tēvu atbrīvo, pārceļas uz Latviju, kur sastopas ne tikai ar darba un iztikšanas grūtībām, bet arī ar vietējo iedzīvotāju neiecietību, pat nežēlību. Sākotnēji ģimene apmetas Rīgā, vēlāk pārceļas uz Svētes ciemu, netālu no Jelgavas, kur tēvam bija iespēja iegūt zemi. Lai varētu iekārtoties un apstrādāt zemi, bērni strādā pie saimniekiem. Drīz vien dzīvojuši ļoti pārtikuši. 1949. gadā atkārtoti pieredz iekoptās saimniecības zaudējumu saistībā ar kolhozu dibināšanu. Sākotnēji Austrā strādā meža darbos, vēlāk atkal uz traktora, sējmašīnām un kultivatora. Tikai 1976. gadā, kad pārceļas uz Rīgu, sāk strādāt "vieglāku" darbu – par pavāri vilciena restorānvagonā.

Līdzās pieredzētajām grūtībām dzīvesstāstā ievērojama vieta atvēlēta arī mīlestībai: pirmajai, kara dēļ zaudētajai, otrajai laulībai bez mīlestības, vēlāk šķirtai vīra neuzticības un vardarbības dēļ. Dzīvesstāstā daudz runāts arī par pilsonības un naturalizācijas jautājumiem, kas ir emocionāls un sāpīgs temats, īpaši tādēļ, ka autore ir latviete, spilgtā atmiņā arī dalība barikādēs deviņdesmitajos gados. *Nu jūs tagad varat iedomāties, ka tev – latvietim – savā zemē, tēvu zemē nav pilsonības.* Austras dzīvesstāsta centrā ir ne tikai galvenās dzīves vērtības: darbs un ticība, bet arī vilšanās izjūta Latvijas valstī.

Kopumā dzīvesstāstu raksturo autores prasme caur personiski pieredzēto vēstīt par plašākiem vēstures notikumiem, tostarp salīdzinot pieredzēto 1928. un 1937. gadā Sibīrijā un 1949. gadā Latvijā, kolhozu dibināšanu Sibīrijā un Latvijā. *Tā kā tur Sibīrijā visu nopostīja, visas lauku mājas un visu to lauksaimniecību visu likvidēja, tā tagad te – visas tās lauku mājas tika nopostītas.* Stāstot par Sibīriju, autore vēsta arī par latviešiem Sibīrijā kopumā: par darba dzīvi, par latviešu ciemiem, par sastapšanos ar izsūtītajiem latviešiem. Tāpat stāstījumam raksturīga emocionāla attieksme par ieslodzīto cilvēku beztiesību un strikts slēdziens, ar kādu beidzas atmiņu epizode par tēva arestu:

Viņus sita naktī. Ja tu no rītiņa nevarēji piecelties, vakarā piebrauca melna tāda urna, visus sasvieda tur tā kā, iekšā tiek, nevar piecelties, jo viņi tik tālu nosisti ir, nomocīti. Un tad vēl ar tādiem asiem stieņiem

izkapāja. Un tad viņus kur aizgrūda, izbēra, nezinu. Priekš vārnām. Ne viņus raka kur. Tā rīkojās. Un tā izzuda tā latviešu tauta.

Sibīrijā un Latvijā pieredzēto grūtību, vardarbības ģime-nē, bērnība zaudējuma, veselības problēmu, kā arī atteikuma piešķirt pilsonību dēļ – stāstu caurvij salauztā likteņa motīvs: *Nekā laba neesmu redzējusi. Nav ne bērnības. Es tā sevi do-māju – nav ne bērnības, sadegu. Ne jaunības. Visi gadi tik sūri, grūti.* Tomēr līdzās, šķiet, viņa apzinās brīvības vērtību – Austrāto zaudējusi un guvusi vairākkārt, iepazīnusi kā pozitīvo, tā ne-gatīvo brīvību, radusi iespēju iesvētīt vecāko dēlu laikā, kad tas nebija ļauts. Austras stāsts plašākā nozīmē ir arī stāsts par to, ka noteiktā vēstures brīdī “būt brīvam” izjūta kļūst kopīga kā latviešiem, tā krieviem un romiem. Austras stāsts apliecina arī to, ka brīvība līdzās citām garīgajām vērtībām aktualizējas da-žādu pārmaiņu laikos, tomēr ne vienmēr nepieciešamas krasas, piemēram, brīvību ierobežojošas pārmaiņas. Nereti par brīvības nozīmi savā dzīvē indivīds atceras arī ikdienišķās situācijās, piemēram, izvēloties rīkoties tā vai citādi. Jautājums ir, vai tā ir brīva vai tikai šķietami brīva izvēle.

Nobeigums

Nodaļa balstīta trīs atslēgas vārdus – dzīve, stāsts un noti-kums – mijiedarbē, jo brīvības izjūta, tostarp tās daudzveidīgās izpausmes, dzīvesstāstā tiek aktualizēta kā noteiktas, tā nenoteiktas rīcības, kā arī atsevišķu notikumu vai notikumu virknes dēļ. Sociālā antropoloģe Baiba Bela norāda, ka biogrāfiskajās in-tervijās ierakstītie dzīvesstāsti ir “situatīvi, spontāni un neredi-ģēti tādā nozīmē, ka rūpīgai un ilgstoši apdomātai pašcenzūrai nav laika, kā arī nav laika rūpīgām un ilgstošām pārdomām par stāstījuma organizēšanas principiem, izteiksmes veidu un stila izvēli” (Bela-Krūmiņa, 2006: 14). Iepriekš nesagatavots priekš-nesums var atklāt arī tādus aspektus, kas citā formā (piemē-ram, rakstveidā) tiktu pakļauti pašcenzūrai. Runā stāstītājs var izteikt savu brīvības izjūtu arī tad, ja nav iepriekš to formulējis vārdos. Arī antropoloģe Vieda Skultāne, pētot morālo kritēriju

dzīvesstāstu vēstījumos, secinājusi, ka nereti tieši "dzīvesstāsti dod iespēju atrast brīvību arī tādos apstākļos, kur rīcībspēja ir bijusi ļoti brutāli apspiesta" (Skultāne, 2016b: 73).

Dzīvesstāstos, vēstot par brīvības ierobežojumiem, vērojams, ka priekšplānā izvirzās morālo vērtību saglabāšana, uzticība pašam sev, līdzcilvēkiem un ideāliem. Dzīvesstāsti apliecina indivīdu tiekšanos pēc saistībām ar citiem, tā rodot dzīves jēgu. Tāpat dzīvesstāsti apliecina indivīda spēju pielāgoties, tā saglabājot nereti fizisko, bet biežāk – iekšējo brīvību.

Brīvības izjūta un tās nozīme dažādos vēstures periodos ir mainījusies ne tikai atbilstoši indivīda pozīcijai attiecsmē pret varu un pastāvošo sistēmu, bet arī, kad vēsturisko notikumu ietekmē dominējoša etniska grupa kļūst margināla, un otrādi. Mēs nevaram secināt, ka viena vai otra grupa būtu cietusi vairāk, un tas arī nav jādara – karš ciešanu un brīvības izjūtas kontekstā ir atstājis savas pēdas visu etnisko grupu atmiņās. Mazliet atšķirīgāka situācija vērojama pēckara un padomju gados – romiem, krieviem un arī daļai latviešu izdodas pielāgoties jaunajiem nosacījumiem, bet ir daļa, kurai represijas turpinās – mežā, Sibīrijā.

Kopumā dzīvesstāsti pētīti, ieskatot, ka brīvība līdzās svētuma pārdzīvojumam un sirdsapziņai ir viena no augstākajām garīgajām vērtībām (Bela, 2008: 102–107), un pieņemot, ka brīvība ir pašpietiekama (Berlins, 2000; Elksne, 2001). Brīvība ir cilvēka spēja domāt un rīkoties saskaņā ar saviem priekšstatiem un vēlmēm, tā ir uzticība sev pašam, un tajā ietverta tās pozitīvā būtība. Kā dzīvesstāsta intervijas noslēgumā atzīst Jeļena (NMV-4257): *Ne valsts, neviens man nevar norādīt, kā ir pareizi, ja tas nesaskan ar manu sirdsapziņu. Un tas ir manu vērtību mērs*. Savukārt stāsti, ko stāstām viens otram, mūsu vēlmes būt kopā un saistītiem ar līdzcilvēkiem ir tas, kas mūs vieno gan kā indivīdus, gan kopienas (Weir, 2013a) etniski daudzveidīgajā Latvijā.

Nodaļā izmantoti fragmenti no intervijām: NMV-111, NMV-255, NMV-481, NMV-3856, NMV-3857, NMV-3868, NMV-4069, NMV-4071, NMV-4073, NMV-4213, NMV-4242, NMV-4243, NMV-4257, NMV-4258, NMV-4260, NMV-4281, NMV-4287, NMV-4296, NMV-4300.

AFTERWORD

BELONGING AND SEPARATION IN ROMA, RUSSIAN AND LATVIAN LIFE STORIES

Vieda Skultans

The study of life histories opens up opportunities for understanding the creative ways in which we construct and connect with our cultural world and the ways in which we understand or fail to understand ourselves. More specifically our project has highlighted the ways in which ethnic belonging influences the shape and content of life stories and hence of self-understanding and personal identity. Life stories may be used both to confirm and to challenge the ideological interpretation of historical experience.

An overarching and connecting theme emerging from our interviews relates to differences in connections to the past and future: in other words, whether life stories are backward looking or forward looking. Generalizations are always fragile, but it seems that the life histories of Latvians tend to be anchored in the past whereas the life histories of Russians reach out to the future. Just as the future of Soviet society was constructed around projected plans, so too, individual lives are articulated in terms of future oriented goals.

Our project has drawn inspiration from the work of major moral philosophers of the twentieth century. Life history studies have not hitherto used the resources of moral philosophy, despite the fact that life histories as tools for articulating values have been explored (Bela-Krūmiņa, 2004). Our study opens up the possibility of a closer collaboration between moral philosophers and life historians. We are narrowing down Bernard Williams's question of why philosophy needs history to why moral philosophy needs life histories (2002: 5). The starting point for Aristotle's moral philosophy was the question: "How

should one live?" We will consider the varied answers to these questions but demonstrate that an ethnographically aware life history approach provides a more nuanced and embedded approach than philosophy alone can supply. Our interpretations of life histories have been illuminated by the writings of four major moral philosophers: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Bernard Williams and Isaiah Berlin.

MacIntyre answers Aristotle's question as to how one should live by emphasizing the importance of connecting to and understanding past traditions (1981: 221). Latvian life historians have taken MacIntyre's lessons to heart and anchor their life stories in the virtues and traditions handed to them as children. Often this includes movement over three or more generations.

By contrast, Taylor's answer is forward and outward looking: "My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or *horizon* within which I can try to determine from case to case what is good (1989: 27) (my italics). Our Russian interviewees provide many instances of aspiration and commitment to social institutions, be they educational, work or artistic development. The course of Russian history in the twentieth century has created a situation in which the state has taken over many of the functions of the family. Not surprisingly the life stories of Russian speakers derive their cohesiveness through commitment to institutional values. By and large this kind of identification is absent among the Roma, who lack both a collective sense of the past and the future, although not of the personal past and future. They nevertheless figure as moral agents in Williams's sense.

Williams presents a case for the uniqueness of moral action. Thus, even if certain social actions can be shown to have increased the overall happiness of a society (as Utilitarianism suggests and as some thinkers have argued for the Soviet Union) certain actions remain unequivocally evil (Skultans, 2015: 112). The Utilitarian philosophy is summed up in the maxim "The greatest happiness of the greatest number" (Mill, 2001: 3). The famous example Williams gives is of an explorer called Jim arriving in a South American town to find twenty native Amazonians tied up and about to be shot. Their captor tells Jim that he

will release nineteen Indians if Jim shoots one of them. A utilitarian would have accepted the captor's offer as promoting "the greatest good of the greatest number" but, as Williams points out, we would feel morally uncomfortable about this outcome (1973: 99). There is something uniquely courageous about taking a moral stand even if it does not promote the well-being of greater numbers. Our life histories provide many examples of this kind of behaviour. The Roma may not have articulated a strong sense of collective memory, but they are capable of taking a strong moral stance, both in condemning atrocities and in commending courageous action.

Berlin distinguishes between two kinds of freedom: freedom from and freedom to. Many of our interviewees may have lost the first kind of freedom through imprisonment, forced resettlement or exile but they may nevertheless hold on to the idea of themselves as free agents able to think and judge independently for themselves. Our interviews amply demonstrate this ability.

These four philosophers have helped us to see what we should be looking for in life histories. However, they also encourage us to question the universality of their analyses. Life histories open up an ethnographically aware perspective which introduces doubts about a homogeneous view of personal identity. Differences in the experience of historical events and the experience of ethnic belonging support divergent accounts of personal identity and the scope of moral action.

The ethnographically rich background and emotive content of our interviews demanded a particular kind of methodology. There is a vast sociological literature on qualitative work in the social sciences and on the nature of interviews which we have taken into account (Silverman [ed.], 2011; Gubrium, Holstein, 2009). The times when the researcher should aim to be a fly on the wall have long since passed. The stimulus response model of interviewing, where we tried to eliminate all personal differences and replicate each other and our findings, has also proved to be unrealistic. The extreme Behaviourism associated with the American psychologist B. F. Skinner has long since lost its influence (1904–1990). Our research team represented a diversity in age, gender, ethnic affiliation and intellectual background.

Matching the attributes of our interviewers as far as possible to those of our interviewees was important.

Feminist philosophers have argued for the importance of not erasing personal footprints and making visible the sources of cognitive authority (Code, 1993: 17). Situated perspectives allow for the possibility of engagement as Nancy Hartsock argues: "A standpoint is not simply an interested position (interpreted as bias) but is interested in the sense of being engaged" (2004: 36). Sheryl Kleinman and Martha Copp have argued that supposed absence of emotion (that is, neutrality) may be experienced as coldness. Engagement rather than distance is important if interviewees are to trust us with their life stories (1993: 58). In refining our approach we took careful note of the arguments of feminist philosophers and social scientists. Given the vastly different consequences of Soviet and Nazi occupation for our three ethnic groups, life story accounts were bound to confront barriers to communication. The editor's own interviews with Roma were disappointingly shallow. Many questions about Roma culture were met with the defensive answer "We are just like you". Many, if not all, of our interviews tried to achieve an ethnic match between interviewer and interviewee. This meant expanding our team to include ethnic Russian and Roma researchers. The assumption, not always realized, being that members of the same ethnic group have to some extent similar historical experiences, perspectives and evaluations of the past. Above all, that a greater sense of trust and openness will be achieved.

Thus we see that life histories open up opportunities for reflection and understanding and can be of assistance both to philosophy and to anthropology. According to Williams, "The starting point of philosophy is that we do not understand ourselves well enough" (2002: 7). The starting point of anthropology, by contrast, is the attempt to understand others and their creative understandings of themselves. Karen Sykes argues that "Culture is a creative process by which members of a society inventively answer the ontological questions" (2010: 169). And I would add the deontological questions also, namely questions about the nature of obligation and morality. We see the ways

in which our interviewed life historians articulate their sense of freedom and the importance of taking up a moral position. Thus life histories provide an arena in which the interests of philosophers and anthropologists converge. Indeed, philosophers have become more like anthropologists and anthropologists have become more like philosophers.

Twentieth-century moral philosophers have taken on some of the concerns of anthropology with their interest in the relationship between moral coherence and historical tradition. For example, MacIntyre, in *After Virtue*, argues that the possibility of living a morally coherent life depends upon our ability to connect with and to see our evolution from earlier shared traditions. As the South Indian anthropologist Anand Pandian has aptly written, "The concept of tradition suggests that cultural life in the present begins with some kind of inheritance from the past" (2008: 466). MacIntyre argues that when this inheritance is fractured or fragmented the possibility of living morally coherent lives is lost. And this in turn also has implications for the possibility of constructing morally coherent life stories. But it may be that fragments have a power greater than coherent wholes. Think, for example, of the power of fragments in the Latvian context. A few bars of a half-remembered folk song, a folk motif carved into the timber of an abandoned farmhouse or the embroidery on a torn sleeve of a woman's blouse. Fragments may also "serve as effective orientations for an ethical life in the present" (ibid.: 466). It may be that it is not so much fragmentation as public deception and shame which obstructs the construction of life stories. Thus we can expect the coherence of life stories to depend upon the status of ethnic and national traditions. The construction of life histories, like the earlier life events and choices on which they are based, will depend upon the particular social and cultural resources available to an individual. MacIntyre writes: "I am born with the past, and to cut myself off from the past in the individualist mode, is to deform my present relationships" (1981: 221).

In a similar vein, but looking to the present and future rather than the past, Taylor sees identity not as intrinsic to an individual, but rather as relational:

"My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand" (1989: 27).

Or later:

"Because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a 'quest'. But one could perhaps start from another point: because we have to determine our place in relation to the good, therefore we cannot be without an orientation and hence must see our life in story form. From whichever direction, I see these conditions as connected facets of the same reality, inescapably structural requirements of human agency" (1989: 51–2).

We come to understand who we are, not by an inward act of introspection, but by identifying with values and traditions outside ourselves, be they backward or forward looking. This quest for a story transforms our lives from a chronology to a narrative. But in situations of rapid social change or transformation of values and in situations of unpredictable terror and violence such a quest may perhaps not succeed. Or it may take an artist in words to describe individual lives under such circumstances. That is why Anna Akhmatova's words are so moving. She can describe what others cannot:

"During the frightening years of the Yezhov terror, I spent seventeen months waiting in prison queues in Leningrad. One day, somehow, someone 'picked me out'. On that occasion there was a woman standing behind me, her lips blue with cold, who, of course, had never in her life heard my name. Jolted out of the torpor characteristic of all of us, she said in my ear (everyone whispered there) – 'Could one ever describe this?' And I answered – 'I can.' It was then that something like a smile slid across what had previously been just a face."

But we could say that Akhmatova is lucky in having intellectual horizons inaccessible to most others. But "How do we live

lives that we do not understand?" (Hauerwas, 2007). And, we might add, how do we write about them?

But to return to the philosopher Charles Taylor. Remember that Taylor argues that we must of necessity understand our lives as a quest for seeking certain goods that lie outside ourselves. And in doing so we acquire authenticity. This is contrary to the everyday sense of authenticity as being true to one's supposed inner self. Rather, authenticity lies in being able to identify and commit to certain values. As such, life stories offer a prime opportunity for displaying the quest for authenticity and for freedom.

This is different from the popular conception of agency, which focuses on the "effectiveness of action" (Laidlaw, 2002: 315). "Only actions contributing towards what the analyst sees as structurally significant count as instances of agency. Put most crudely, we only mark them down as agency when people's choices seem to us to be the right ones" (ibid.: 315). Freedom, by contrast, is about the opportunity for reflection on value systems and the choice of values to guide action. This is what Foucault has in mind when he writes about the technologies of the self. He writes: "I wish to study those forms of understanding which the subject creates about himself ...techniques which permit the individual to effect by their own means, a certain number of operations on their own bodies, their own souls, their own thoughts, their own conduct and this in a manner so as to transform themselves; and to attain a certain state of perfection, happiness, purity, supernatural power. Let's call these techniques technologies of the self" (1981: 4). But the freedom underpinning the technologies of the self does not take place in a historical vacuum. These technologies of freedom are suggested by the historical epoch and culture to which an individual belongs. We see the different expressions of freedom in our three ethnic groups. Life stories are a good example of a technology of the self and the opportunity to exercise freedom even where agency has been brutally denied.

Life histories are perpetually recreated in the present. In these stories individuals seek to connect with tradition, in MacIntyre's sense of tradition as an argument extended over time,

where each story offers another building block for the tradition. But the dual nature of the authentic self as poised between past experience and common traditions and values can create problems. Not all history is coherent and many traditions have been smashed. For example, shame is a powerful emotion which blocks narrative coherence. As the anthropologist and writer Michael Jackson argues, "Shame ... arises when the recognition of who one is ceases to be mirrored by those one loves, and comes to be determined by one's appearance in the eyes of others, filled with indifference or hate" (2002: 68). The difficulty of recalling dehumanizing events experienced by genocide witnesses, for example, is thus explained through shame. Our struggles interviewing and gaining responsiveness from Roma people are to be explained by the Roma perceptions of themselves as a stigmatized people. To a lesser extent similar obstacles surfaced where a predominantly Latvian research group was interested in the lives of Russian speakers in Latvia. This was overcome with the inclusion of three Russian speaking researchers to our group: Nadežda Pazuhina, Maria Assereckova and Anna Ščepetova.

The experience of shame leads us into other philosophical realms, namely, ones dealing with the framing of sorrow. Elizabeth Spelman asks the questions "whose sorrow deserves attention" and "how does the framing of sorrow affect our attitudes and evaluations" (1978: 6). Life histories make an important contribution to expanding our awareness and sensitivity to the sorrow of others. We hide behind stereotypes in order not to acknowledge the pain of others. Listening to life stories can show how inadequate these stereotypes are.

We must, however, be cautious that we do not reify life histories or resort to stereotypes of the Roma life history, the Russian life history, the Latvian life history. With the help of moral philosophers we can look for shared themes in our life stories, always bearing in mind that there is a dynamic interplay between the teller, the listener and the told tale. Common themes will be infused with the teller's individual experience and evaluation of that experience. Indo-European grammars are organized into nouns and verbs and hence see the world as divided into objects

and actions. This has special relevance for the study of life histories. Is life the object that is lived? But here we must beware of the fallacy of misplaced concreteness. Are we falling into the trap of "object-positing"? Or committing what the Oxford philosopher called a category mistake? The example Gilbert Ryle gives is of a visitor being shown around the various colleges of Oxford. But at the end of the tour the visitor says, "Yes, that is all very interesting, but where is the university?" This logic persuades us to manufacture spurious, unnecessary objects and also "privileges objects over events, since action is thought to be impossible unless embodied in an agent" (Handler, 1984: 54). Thus we have not only an individual moving through time, and a story created in the present, but also *a life* that has somehow to be represented.

"Philosophy is perfectly right in saying that life must be understood backwards. But then it forgets the other clause that life must be lived forwards". This quotation from Soren Kierkegaard highlights the insight to be gained from a reflection on the past but also reminds us of the dynamism involved in the construction of our life stories and identities. We live our lives forward, and part of that living involves the hermeneutic tasks of interpreting and re-interpreting our pasts. Just as reading Tolstoy's *War and Peace* at the age of eighteen and then again at the age of seventy produces two quite distinctive readings or understandings, so too our life stories take different shapes according to our different ages at reflection.

The themes I have presented are amplified and given flesh in the chapters that follow. Although not always explicitly addressed, they provide an underlying structure and direction to the material, thus contributing an overall coherence to our monograph. The evolution of this book has followed a hermeneutic circle whereby the life history material has pointed towards the ideas of the moral philosophers and these in turn have influenced our reception and interpretation of the life history material.

Māra Zirnīte's chapter demonstrates what a rich source of ethnographic material is provided by the life-history method: how much we learn of the past traditions of Latvian Roma as

well as their present values and integration into Latvian society. Their attachment to the Latvian land, if not to the state, is very evident. Stereotypes of Gypsy life in the present are dispelled by accounts of Roma traditions and biblical values. The nuanced listening powers of the life historian, drawing in particular upon the lessons of Jerome Bruner and Richard Bauman, help us to realize how much we can learn from a fragment of life narrative.

Kaspars Zellis offers us a capacious and instructive overview of different genres of memory: collective, cultural and communicative and, most importantly, the relationship between them. Generational differences help us to understand the ways in which personal or communicative memory becomes cultural or mythical memory. The creation of mythical memory is illustrated in relation to the development of both Latvian and Russian commemorative practices. Generational differences are illustrated in relation to Russian-speakers' life stories.

Nadežda Pazuhina focuses on the childhood of Russian children. Two important themes emerge in her chapter. Firstly, the power of the state over children can work both in positive and negative ways. The post-war disappearance of parents, in particular fathers, had as a consequence the establishment of orphanages to give shelter and education to the hordes of homeless children (Kelly, 2007: 193–278). Pazuhina's interviewee illustrates the positive aspect of this kind of upbringing and the commitment to values of education, work and art. At the same time the intrusion of state institutions into family life could tear families apart, as in the case of Pavlik, who betrayed his father as an anti-communist and was subsequently glorified as a child hero (Kelly, 2009). Institutions could also be heartless in placing adolescent girls who had committed some minor offence many thousands of miles from their families (Pallott, 2015).

Edmunds Šūpulis's chapter on the Roma raises important issues to do with the obstacles which stand in the way of transforming personal memory into collective and publicly visible memory. He demonstrates how commemoration and identity depend upon present social status. In contemporary Latvian society the continuing marginalized status and the stigma of Roma identity impede the development of collective memory

and public memorialization. In Talsi there is a memorial to the mayor who saved the lives of many Gypsies, but no memorial to the Gypsies who lost their lives. However, this has not stopped the Roma from taking a strong moral stance, for example, in describing the killing of a Gypsy child by battering its head against a tree in order to save bullets.

Dagmara Beitnere–Le Galla’s chapter starts out with implicit questions about differences in ethnic identity and in so doing unearths richly nuanced life stories. These stories tell of the difficulties of being a child of an enemy of the people and of having to hide one’s identity. It also describes the social and psychological complexities of being a Russian speaker in Latvia. The effect on the interviewer and the interviewee is a perfect example of what Hans Georg Gadamer describes as a fusion of horizons (1997: 302). We are one step closer to understanding what it feels like to belong to a different linguistic community.

Maruta Pranka’s chapter on the dissonances between loss and gain directs our attention to the iniquitous ways in which we recognize sorrow. Pranka’s work is relevant to Spelman’s question as to whose sorrow deserves compassionate attention (1978). What is a gain for one ethnic group may be a loss for another group and vice versa. History hands out its rewards in an erratic fashion. But what the life stories reveal is that the gains are not simply akin to lotto wins but come with structural constraints and limitations of freedom.

Ieva Garda-Rozenberga and Maija Krūmiņa raise issues of freedom inspired by the writings of Isaiah Berlin. Berlin argues that freedom is not a semantically seamless concept and that there are many varieties of freedom. These can be arranged under the category of freedom from and freedom to. Garda-Rozenberga and Krūmiņa give ample examples of these two categories from their Baltic interviews. Freedom from is the brute, visible form of loss of freedom. Loss of home, whether this be through Nazi scorching of villages in Belarus or forcible removal of farmers from their farmstead, constitutes freedom from. Freedom to is the ability to take a moral stance, to judge what is good and bad and to retain a sense of oneself as a moral agent.

In summary, we must be aware too that we as anthropologists, oral historians and archivists are contributing and helping to build those very institutional structures, values and traditions that MacIntyre and Taylor see as central to the achievement of moral coherence and identity. We are also contributing to the transformation of personal and communicative memory into cultural and mythical memory. However, here I want to return to a contrasting and inalienable aspect of life stories: namely, the crucial difference between agency and freedom. Agents are able to make a difference in the world by putting their plans into action. But failure to do so does not mean loss of freedom. Looking backward nurtures hindsight, as Garda-Rozenberga and Krūmiņa show in this volume and as Mark Freeman describes (2010: 69). Life stories prove that in the most difficult of circumstances freedom can flourish.

LITERATŪRA

- Ahmatova, A. (2003). *Melnais gredzens: darbu izlase / Анна Ахматова. Черное кольцо: избр. соч.* No krievu val. atdzej. [un priekšv. sarakst.] A. Aizpuriete. Rīga: Atēna.
- Akhmatova, A. (1976). *Requiem and Poem Without a Hero*. Translated by D. M. Thomas. Ohio: Ohio University Press.
- Apine, I. (2007). Čigāni (romi) Latvijā. No: L. Dribins, sast. *Mazākumtautības Latvijā. Vēsture un tagadne*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, Īpašu uzdevumu ministra sabiedrības integrācijas lietās sekretariāts, 282.–300. lpp.
- Apine, I., Volkovs, V. (2007). *Latvijas krievu identitāte: vēsturisks un socioloģisks apcerējums*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts.
- Applebaum, A. (2012). *Iron Curtain. The Crushing of Eastern Europe 1944–1956*. New York etc.: Doubleday.
- Applebaum, A. (2015). *Between East and West. Across the Borderlands of Europe*. New York: Penguin Book. Pieejams: https://www.amazon.com/Between-East-West-Across-Borderlands-ebook/dp/0679421505/ref=la_B0011QULQS_1_4?s=books&ie=UTF8&qid=1471514211&sr=1-4 (skatīts 18.08.2016.).
- Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.
- Assmann, A. (2008). Canon and archive. In: A. Erll, A. Nünning, eds. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, pp. 97–107.
- Assmann, A. (2010). Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past. In: K. Tilmans, F. van Vree, J. Winter, eds. *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 35–50.
- Assmann, A. (2013). *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C. H. Beck.
- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Assmann, J. (2013). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Bauman, R. (1986). *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. New York: Cambridge University Press.

- Bauman, R., Sherzer, J., eds. (1991). *Explorations in the Ethnography of Speaking*. 2nd ed. Cambridge University Press.
- Beitnere, D. (2012). *Mēs, zemnieku tauta? Pašreference latviešu kultūras paradigmā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts.
- Bela, B. (2008). Cilvēka dzīves izpēte un praktiskā filozofija. No: S. Lasmane, M. Kūle, sast. *Augusts Milts: patība un ētika*. Rīga: RaKa, 102.–107. lpp.
- Bela, B. (2010). Dzīvesstāsti kā resurss sabiedrības izpētē: Nacionālās Mutvārdu vēstures projekts. No: T. Tisenkopfs, sast. *Socioloģija Latvijā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 383.–401. lpp.
- Bela, B. (2011). Trimda kā vērtību katalizators. No: S. Krūmiņa-Koņkova, sast. *Kultūras identitātes dimensijas*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 145.–158. lpp.
- Bela-Krūmiņa, B. (2002). Dzīvesstāsti mutvārdu vēstures skatījumā. No: A. Lūse, sast. *Cilvēks. Dzīve. Stāstījums: rakstu krājums*. Rīga: Latvijas Antropologu biedrība, LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 30.–36. lpp.
- Bela-Krūmiņa, B. (2004). *Dzīvesstāsti kā sociāli vēstījumi*. Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.
- Bela-Krūmiņa, B. (2005). Vai reģionālo identitāti var noskaidrot ar tiešiem jautājumiem. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa*, 5, 23.–29. lpp.
- Bela-Krūmiņa, B. (2006). Naratīvā identitāte un kultūra. No: E. Lāms, sast. *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Stāsts: identitāte un modernie meklējumi*. Liepāja: LiePa, 13.–17. lpp.
- BenEzer, G. (1999). Trauma signals in life stories. In: K. L. Rogers, S. Leydesdorf, G. Dawson, eds. *Trauma and Life Stories: International Perspective*. London: Routledge, pp. 29–44.
- Berbrier, M. (2008). The diverse construction of race and ethnicity. In: J. A. Holstein, J. F. Gubrium, eds. *Handbook of Constructionist Research*. New York: Guilford Press, pp. 567–591.
- Berlin, I. (2002). *Liberty*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Berlins, J. (2000). *Četras esejas par brīvību*. Rīga: Sprīdītis.
- Bertaux, D. (2003). The usefulness of life stories for a realist and meaningful sociology. In: R. Humphrey, R. Miller, E. Zdravomislova, eds. *Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies*. Burlington: Ashgate, pp. 39–52.
- Bertaux, D., Bertaux-Wiame, I. (1981). Life stories in the backers trade. In: D. Bertaux, ed. *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. London: SAGE, pp. 169–190.

- Bertaux, D., Rotkirch, A., Thompson, P. (2004). Introduction. In: D. Bertaux, A. Rotkirch, P. Thompson, eds. *On Living Through Soviet Russia*. London; New York: Routledge, pp. 1–22.
- Bērziņš, V., red. (2003). *20. gadsimta Latvijas vēsture. II. Neatkarīgā valsts 1918–1940*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds.
- Bhabha, H. (2004). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bikovs, D. (2013). Lekcija par F. Dostojevski – Открытый урок с Дмитрием Быковым. “Преступление и наказание” – странный русский детектив. Pieejams: <https://www.youtube.com/watch?v=kxwcA9NAEcY> (skatīts 15.08.2016.).
- Bleiere, D., Butulis, I., Feldmanis, I., Stranga, A., Zunda, A. (2008). *Latvija Otrajā pasaules karā (1939–1945)*. Rīga: Jumava.
- Boldāne, I. (2011). *Etnisko stereotipu veidošanās apstākļi Latvijā: 1850–2004*. Promocijas darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.
- Boobbyer, Ph. (2005). In search of inner freedom. In: Ph. Boobbyer, ed. *Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia*. London; New York: Routledge, pp. 94–113.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard: Routledge.
- Brockmeier, J. (2000). Autobiographical Time. *Narrative Inquiry*, 10 (1), pp. 51–73.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, race, and nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35, pp. 21–42.
- Bruner, E. M. (1986). Experience and its expressions. In: E. Bruner, V. W. Turner, eds. *The Anthropology of Experience*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, pp. 3–30.
- Bula, D. (2011). *Mūsdienu folkloristika: paradigmu maiņa*. Rīga: Zinātne.
- Burdjē, P. (2004). *Praktiskā jēga*. Rīga: Omnia mea.
- Caldicott, E., Fuchs, A. (2003). Introduction. In: E. Caldicott, A. Fuchs, eds. *Cultural Memory: Essays on European Literature and History*. Berlin: Peter Lang.
- Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K., Holbraad, M., Venkatesan, S. (2010). Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30 (2), pp. 152–200.

- Cepurītis, M., Gulbis, R. (2012). *Ārpolitikas mīti Latvijā. Eiropas Savienība un Krievija*. Rīga: Latvijas Vēstures mazās bibliotēkas atbalsta fonds.
- Cheskin, A. (2012). History, conflicting collective memories, and national identities: how Latvia's Russian-speakers are learning to remember. *Nationalities Papers*, 40 (4), pp. 561–584.
- Cheskin, A. (2016). *Russian Speakers in Post-Soviet Latvia: Discursive Identity Strategies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Code, L. (1993). Taking subjectivity into account. In: L. Alcoff, E. Potter, eds. *Feminist Epistemologies*. New York; London: Routledge, pp. 15–48.
- Crow, G., Rees, T. (1999). "Winners" and "losers" in social transformations. *Sociological Research Online*, 4 (1), pp. 1–14.
- Csepeli, G., Simon, D. (2004). Construction of Roma identity in Eastern and Central Europe: perception and self-identification. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (1), pp. 129–150.
- Denzin, N. K. (1989). *Interpretive Interactionism*. Newbury Park, CA: SAGE.
- Denzin, N. K. (2001). The reflexive interview and a performative social science. *Qualitative Research*, 1 (1), pp. 23–46.
- Derrida, J. (1988). *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dubin, B. (2008). Erinnern als staatliche Veranstaltung: Geschichte und Herrschaft in Russland. *Osteuropa*, 58 (6): *Geschichtspolitik und Gegenerinnerung: Krieg, Gewalt und Trauma im Osten Europas*, S. 57–66.
- Elias, N. (2014). *Was ist Soziologie?* Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- Elksne, G. (2001). Brīvības apliecinājums nebrīvē. No: M. Zirņīte, sast. *Spogulis. Latvijas mutvārdu vēsture*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 86.–111. lpp.
- Ēriksens, T. H. (2010). *Saknes un pēdas. Identitāte mainīgā laikā*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Erll, A. (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Erll, A. (2011). *Memory in Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eyal, G. (2004). Identity and trauma: two forms of the will to memory. *History and Memory*, 16 (1), pp. 5–36.

- Faidžišs, O. (2010). *“Čukstētāji”: privātā dzīve Staļina Krievijā*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Fonseca, I. (1996). *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey*. New York: Alfred A. Knopf.
- Foucault, M. (2000). Technologies of the self. In: P. Rabinow, ed. *Essential Works of Foucault 1954–1984. Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth*. London: Penguin, pp. 223–251.
- Freeman, M. (2010). *Hindsight. The Promise and Peril of Looking Backward*. New York: Oxford University Press.
- Frie, R. (2011). Identity, narrative, and lived experience after postmodernity: between multiplicity and continuity. *Journal of Phenomenological Psychology*, 42 (1), pp. 46–60.
- Fromm, E. (1997). *The Fear of Freedom*. London; New York: Routledge.
- Funks, R. (2014). Jautājums par brīvību 70 gadus pēc Ēriha Fromma darba “Bēgšana no brīvības”. No: I. Šuvajevs, sast. *Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 19.–30. lpp.
- Gadamer, H. G. (1997). *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Gadamer, H. G. (1999). *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava.
- Gale-Carpenter, I. (1996). Festival as reconciliation: Latvian exile homecoming in 1990. *Journal of Folklore Research*, 33 (2), pp. 94–124.
- Galtz, N. (2004). The strength of small freedoms: a response to Ionin, by way of stories told at the *dacha*. In: D. Bertaux, A. Rotkirch, P. Thompson, eds. *On Living Through Soviet Russia*. London; New York: Routledge, pp. 174–190.
- Garda-Rozenberga, I., Zellis, K. (2015). Atceroties genocīdu: romu iznīcināšana nacistu okupācijas laikā Latvijas romu kolektīvajā atmiņā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, 2, 64.–95. lpp.
- Gay y Blasco, P. (2001). “We don’t know our descent”: how the Gitanos of Jarana manage the past. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (4), pp. 631–647.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan; Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster.

- Golubeva, M. (2010). Different history, different citizenship? Competing narratives and diverging civil enculturation in majority and minority schools in Estonia and Latvia. *Journal of Baltic Studies*, 41 (3), pp. 315–329.
- Gubrium, J., Holstein, J. (2009). *Analyzing Narrative Reality*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore: SAGE Publications Inc.
- Guy, W. (2001). Identity and post-communist policy. In: W. Guy, ed. *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1992). Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe. *Praxis International*, 12 (1), pp. 1–19.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory*. New York: Harper and Row.
- Hall, S. (1980). Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture, and Society*, 2, pp. 57–72.
- Hall, S. (1989). Ethnicity: identity and difference. *Radical America*, 23 (4), pp. 19–25.
- Hall, S. (1992). Cultural studies and its theoretical Legacies. In: L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, eds. *Cultural Studies*. New York; London: Routledge, pp. 277–294.
- Handler, R. (1984). On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec. *Current Anthropology*, 25 (1), pp. 55–71.
- Hanovs, D. (2014). Nācijas koncepts kā starpkultūru komunikācijas procesa ietvars. Situācija Latvijā. No: P. Daija, D. Hanovs, I. Jansone, sast. *Nācijas hronikas. Latvija 2014. Debates*. Rīga: Avens un partneri, 207.–236. lpp.
- Hanovs D. (2016). Kolektīvās atmiņas kultūrtelpā: konflikti un iekļaujošais potenciāls. No: M. Kaprāns, G. Strenga, N. Bekmans-Dīrkess, atb. red. *Atmiņu kopienas: atceres un aizmiršanas kultūra Latvijā*. Rīga: Zelta grauds, 17.–52. lpp.
- Hartsock, N. (2004). The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: S. Harding, ed. *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York; London: Routledge, pp. 35–54.
- Hauerwas, S. (2007). The Virtues of Alasdair MacIntyre. *First Things*. Pieejams: <https://www.firstthings.com/article/2007/10/004-the-virtues-of-alasdair-macintyre>

- Heinz, W. R., Krüger, H. (2001). Life course: Innovations and challenges for social research. *Current Sociology*, 49 (2), pp. 29–45.
- Hinrikus, R. (2004). Deportation, Siberia, suffering, love: the story of Heli. In: T. Kirss, E. Kõresaar, M. Lauristin, eds. *She Who Remembers Survives; Interpreting Estonian Women's Post-Soviet Life Stories*. Tartu: Tartu University Press, pp. 62–77.
- Hirsch, F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union (Culture and Society after Socialism)*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hirsch, M. (1999). Projected memory: Holocaust photographs in personal and public fantasy. In: M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, eds. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover, NH: University Press of New England, pp. 3–23.
- Hirša, Dz. (2009). Migrācijas izaicinājumi valsts valodas politikai Latvijā. No: *Migrācijas ietekme uz valodas vidi Latvijā*. Latviešu valodas aģentūra. Rīga: Zinātne, 61.–82. lpp.
- Hobsbawm, E. (1989). *The Age of Empire: 1875–1914*. New York: Vintage Books.
- Holstein, J. A., Gubrium, J. F. (1995). *The Active Interview*. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Holstein, J. A., Gubrium, J. F. (1998). Narrative practice and the coherence of personal stories. *Sociological Quarterly*, 39 (1), pp. 163–187.
- Holstein, J. A., Gubrium, J. F. (2000). *The Self that We Live by: Narrative Identity in the Postmodern World*. New York: Oxford University Press.
- Hong, H. V., Hong E. H., eds. ([1845] 1976). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Irwin-Zarecka, I. (1994). *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jameson, F. (1986). Third-world literature in the era of multinational capitalism. *Social Text*, 15, pp. 65–88.
- Jenkins, R. (2008). *Rethinking Ethnicity*. 2nd ed. London: SAGE Publications.
- Kangeris, K. (2015). LPSR VDK zinātniskās komisijas darbības atskaite par laika posmu no 2015. gada 11. septembra līdz 31. decembrim. No: K. Jarinovska, red. *Totalitārisma sabiedrības kontrole un represijas*. (VDK zinātniskās izpētes komisijas raksti, 1. sēj.). Rīga: LU Latvijas vēstures institūts, 29.–49. lpp.

- Kaprāns, M. (2016a). Between improvisation and inevitability: former Latvian officials' memoirs of the Soviet era. *Journal of Baltic Studies*, 47 (4), pp. 537–555.
- Kaprāns, M. (2016b). Padomju laika biogrāfiskā atbrīvošanās: pagātnes pragmatiskā reprezentācija latviešu memuāros. No: M. Kaprāns, G. Strenga, N. Bekmans-Dirkess, atb. red. *Atmiņu kopienas: atceres un aizmiršanas kultūra Latvijā*. Rīga: Zelta grauds, 130.–172. lpp.
- Kaprāns, M., Uzule, L., Procevska, O., Saulītis, A. (2012). *Padomju deportāciju pieminēšana Latvijā: Atmiņu politika un publiskā telpa*. Rīga: Mansards.
- Kelly, C. (2007). *Growing Up in Russia 1890–1991*. London; New Haven: Yale University Press.
- Kelly, C. (2009). *Comrade Pavlik: the Rise and Fall of a Soviet Boy Hero*. London: Granta Books.
- Kleinman, A. (1999). Moral experience and ethical reflection: can ethnography reconcile them? A quandary for “the new bioethics”. *Daedalus*, 128 (4), pp. 69–99.
- Kleinman, S., Copp, M. (1993). *Emotions and Fieldwork*. New York; London: SAGE.
- Kļave, E., Zepa, B. (2010). Etniskā integrācija Latvijā – pētnieciskais diskurss. No: T. Tisenkopfs, sast. *Socioloģija Latvijā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 201.–219. lpp.
- Koselleck, R. (1989). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, R. (2004). Gibt es ein kollektives Gedächtnis? *Divinatio*, 19, S. 23–28.
- Kots, M. (2015). Romu minoritātes liktenis Igaunijā, Latvijā un Lietuvā Otrā pasaules kara laikā: romu studiju un salīdzinošās genocīda pētniecības problēmas un iespējas. No: *Latvijas vēstures un historiogrāfijas problēmas, 1918–1990*. (Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti, 28. sēj.). Rīga: Zinātne, 239.–267. lpp.
- Kovačević, N. (2008). *Narrating Post/Communism: Colonial Discourse and Europe's Borderline Civilization*. London; New York: Routledge.
- Krauklis, D. (2016). *Kad dzimtas dārzos ziedi plaukst*. Kandava: Sava Grāmata.
- Kretalovs, D. (2016). Dzimtes lomas un to pārmaiņas romu ģimenēs Latvijā. No: I. Barovskis, E. Eglāja-Kristone, V. Malahovskis, sast. *Dzimtes konstruēšana*, IV. [B. v.]: Avens, 69.–96. lpp.

- Kristeva, J. (1969). *Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Kudors, A., red. (2014). *Krievijas publiskā diplomātija Latvijā: mediji un nevalstiskais sektors*. Rīga: Austrumeiropas politikas pētījumu centrs.
- Laidlaw, J. (2002). For an anthropology of ethics and freedom. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2), pp. 311–332.
- Langness, L. L., Frank, G. (1981). *Lives: An Anthropological Approach to Biography*. Novato, California: Chandler & Sharp Publishers.
- Latvijas Centrālā statistikas pārvalde (2014). *Demogrāfija 2014*. Rīga.
- Lauristin, M. (2004). Lives and ideologies: a sociologist's view on the life stories of two female tractor-drivers. In: T. Kirss, E. Kōresaar, M. Lauristin, eds. *She Who Remembers Survives*. Tartu: Tartu University Press, pp. 178–204.
- Le Goff, J. (1992). *History and Memory*. New York: Columbia University Press.
- Lemon, A. (2000). *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism*. Durham; London: Duke University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewy, G. (2000). *The Nazi Persecution of the Gypsies*. Oxford: Oxford University Press.
- Linde, C. (1993). *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.
- Lipša, I. (2014). *Seksualitāte un sociālā kontrole Latvijā 1914–1939*. Rīga: Zinātne.
- Lustig, M. W., Koester, J. (1999). *Among Us: Essays on Identity, Belonging, and Intercultural Competence*. Allyn & Bacon.
- Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Malešević, S. (2006). *Identity as Ideology. Understanding Ethnicity and Nationalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mandelbaum, D. G. (1973). The study of life history: Gandhi. *Current Anthropology*, 14 (3), pp. 177–206. Pieejams arī: <http://escholarship.org/uc/item/4105081f> (skatīts 10.12.2016.).

- Mānušs, L., Neilands, J., Rudevičs, K. (1997). *Čigānu-latviešu-angļu un latviešu-čigānu vārdnīca*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Margalit, A. (2004). *The Ethic of Memory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Makarovs, V., Boldāne, I. (2008). 20. gadsimta pretrunīgo jautājumu pārsniegšana Latvijas skolās un muzejos. Rīga: Sorosa fonds Latvija. Pieejams: http://providus.lv/article_files/853/original/viktors_vesture2009.pdf?1326200238 (skatīts 31.11.2016.).
- McAdams, D. (2008). Personal narratives and the life story. In: O. P. John, R. W. Robins, L. A. Pervin, eds. *Handbook of Personality: Theory and Research*. 3rd ed. New York; London: The Guilford Press, pp. 242–262.
- Mead, G. H. (1962). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Merridale, C. (1999). War, death, and remembrance in Soviet Russia. In: J. Winter, E. Sivan, eds. *War and Remembrance in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 61–83.
- Middleton, D., Edwards, D., eds. (1990). *Collective Remembering*. London: SAGE.
- Miķelsone, M. (2016). Cilvēks ar divām identitātēm. *Ir*, 25. augusts, 10.–11. lpp.
- Mill, J. S. ([1863] 2001). *Utilitarianism*. 2nd ed. Indianapolis: Hackett.
- Milts, A. (1996). Garīgās vērtības cilvēku dzīvesstāstos. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa*, 50, 143.–149. lpp.
- Mintaurs, M. (2014). Nacionālisms, koloniālisms, postkoloniālisms: par dažiem padomju politikas mantojuma aspektiem Latvijā. No: P. Daija, D. Hanovs, I. Jansone, sast. *Nācijas hronikas. Latvija 2014. Debates*. Rīga: Avens un partneri, 127.–146. lpp.
- Misztal, A. B. (2003). *Theories of Social Remembering*. Maidenhead: Open University Press.
- Muižnieks, N. (2011). History, memory and Latvian foreign policy. In: N. Muižnieks, ed. *The Geopolitics of History in Latvian-Russian Relations*. Riga: Academic Press of the University of Latvia, pp. 10–15.
- Muižnieks, N., Zelče, V. (2011). *Karojošā piemiņa: 16. marts un 9. maijs*. Rīga: Zinātne.
- Niethammer, L. (1980). *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis des "Oral History"*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Niethammer, L., Plato, A. v., Wierling, D. (1991). *Die volkseigene Erfahrung. Eine Archäologie des Lebens in der Industrieprovinz der DDR. 30 biographische Eröffnungen*. Berlin: Rowolt.
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de memoire. *Representations*, 26, pp. 7–25.
- Nora, P., ed. (1996). *Realms of Memory*, vol. 1. New York: Columbia University Press.
- Oberlenders, E. (2004). Nacionālo elišu zaudēšana un atjaunošana Baltijas valstīs. Pieejams: http://www.arhivi.lv/sitedata/ZURNALS/zurnalu_raksti/50-61-Oberlenders.pdf (skatīts 31.10.2016.).
- Ohana, D. (2002). Kfar Etzion: the community of memory and the myth of return. *Israel Studies*, 7 (2), pp. 145–174.
- Ozoliņa, Ž., ed. (2016). *Societal Security: Inclusion-Exclusion Dilemma: A portrait of the Russian-speaking community in Latvia*. Rīga: Zinātne.
- Pallott, J. (2015). Topography of incarceration: the spatial continuity of penalty and the legacy of the Gulag in twentieth- and twenty-first-century Russia. *Laboratorium*, 7 (1), pp. 26–50.
- Pandian, A. (2008). Tradition in fragments: inherited forms and fractures in the ethics of South India. *American Ethnologist*, 35 (3), pp. 466–480.
- Portelli, A. (1991). *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Pranka, M. (2012). Biogrāfiskais pārrāvums kā pieredze dzīves gājumā. No: I. Garda-Rozenberga, zin. red. *Dzīvesstāsts un pašapziņa. Mutvārdu vēsture Latvijā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 58.–71. lpp.
- Reinsone, S. (2015). *Meža meitas. 12 sievietes par dzīvi mājās, mežā, cietumā*. Rīga: Dienas Grāmata.
- Ricoeur, P. (1988). *Time and Narration*, vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2009). *Memory, History, Forgetting*. Chicago: Chicago University Press.
- Riekstiņš, J., sast. (2004). *Migranti Latvijā 1944–1989: Dokumenti*. Rīga: Latvijas Valsts arhīvs.
- Riessman, C. K. (2000). Stigma and everyday resistance practices: Childless women in South India. *Gender and Society*, 14, pp. 111–135.

- Riessman, C. K. (2008). *Narrative Methods for the Human Sciences*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Rosenthal, G. (1994). Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität: methodologische Implikationen für die Analyse biographischer Texte. In: Berliner Geschichtswerkstatt (Hrsg.). *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*. Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot, S. 125–138.
- Rozenvalds, J. (2010). Padomju mantojums un integrācijas politikas atbilstība kopš neatkarības atjaunošanas. No: N. Muižnieks, red. *Cik integrēta ir Latvijas sabiedrība? Sasniegumu, neveiksmju un izaicinājumu audits*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 33.–59. lpp.
- Rozenvalds, J., Zobena, A. (2014). Priekšvārds. No: J. Rozenvalds, A. Zobena, sast. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 9.–22. lpp.
- Rudd, A. (2009). In defense of narrative. *European Journal of Philosophy*, 17 (1), pp. 60–75.
- Sabaļausks, A. (2014). *Mēs – baltī*. Rīga: Latviešu valodas aģentūra.
- Saleniece, I. (2004). Vērmahta karavīri Latvijas iedzīvotāju atmiņā (pēc mutvārdu vēstures avotiem). No: Dz. Ērglis, sast. *Latvija nacistiskās Vācijas okupācijas varā 1941–1945: Starptautiskās konferences referāti 2003. gada 12.–13. jūnijs*. (Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti, 11. sēj.). Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 40.–47. lpp.
- Saleniece, I. (2015). Toreiz un tagad: Latvijas vēstures "smagie" notikumi mūsdienu uztverē. No: A. Stašulāne, galv. red. *Kultūras studijas: zinātnisko rakstu krājums, VII: Vēsturiskā atmiņa*. Daugavpils: DU Akadēmiskais apgāds "Saule", 7.–45. lpp.
- Samsons, V. (1983). *Cauri puteņiem: atmiņas un dokumentu komentāri*. Rīga: Liesma.
- Sausnītis, K., sast. (1975). *Salaspils nāves nometnē*. Rīga: Liesma.
- Schöpflin, G. (2006). Nācijas, valstis un etnicitāte Centrālajā un Austrumeiropā. Pieejams: <http://providus.lv/article/nācijas-valstis-un-etnicitate-centralaja-un-austrumeiropa> (skatīts 23.10.2016.).
- Sedlenieks, K. (2012). Rūpes par re-emigrāciju kā vardarbība. Pieejams: <http://www.savskaktins.lu.lv/blogi-zinojumi-iz-lauka/rupes-par-re-emigraciju-ka-vardarbiba/> (skatīts 19.11. 2016.).
- Silverman, D. (2011). *Interpreting Qualitative Data*. London: SAGE Publications.

- Singer, J. (2004). Narrative identity and meaning making across the adult lifespan: an introduction. *Journal of Personality*, 72 (3), pp. 437–459.
- Skultāne, V. (2016a). Dzīvesstāstu savstarpējā konstruēšanās, etniskās un nacionālās identitātes. No: *III Starptautiskā konference "Nacionālās, etniskās un lokālās identitātes dzīvesstāstu konstrukcijās"*. Rīga, 2016. gada 24.–25. maijs. Programma un tēzes. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 8.–9. lpp.
- Skultāne, V. (2016b). Morālās vērtības dzīvesstāstos. No: M. Kūle, sast. *Vērtības: Latvija un Eiropa*. 2. sēj. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 69.–75. lpp.
- Skultans, V. (1997). Theorizing Latvian lives: the quest for identity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (4), pp. 761–780.
- Skultans, V. (1998). *The Testimony of Lives: Narrative and Memory in Post-Soviet Latvia*. London; New York: Routledge.
- Skultāns, V. (2014). Remembering to forget. Commemoration of atrocities in the Baltic States. *Central Europe*, 12 (1), pp. 32–46.
- Skultans, V. (2015). Afterword. *Laboratorium*, 7 (1), pp. 109–113.
- Smith, A. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Smith, S., Watson, J. (2010). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting the Life Narratives*. 2nd ed. University of Minnesota Press.
- Spelman, E. (1978). *The Fruits of Sorrow: Framing our Attention to Suffering*. New York: Beacon Press.
- Stauber, R., Vago, R. (2007). The politics of memory Jews and Roma commemorate their persecution. In: *The Roma: a Minority in Europe*. Budapest: Central European University Press, pp. 117–133.
- Stewart, M. (1997). *The Time of the Gypsies*. Boulder, CO: Westview Press.
- Stewart, M. (2004). Remembering without commemoration: the mnemonics and the politics of Holocaust memories among European Roma. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (3), pp. 561–582.
- Strauss, A. L. (2010). *Continual Permutations of Action*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction Publishers.
- Šulmane I. (2002). Profesionālais diskurss latviešu un krievu presē: Saīdzinošā analīze (valsts svētki – sabiedrības vienotībai vai sašķelšanai?). No: *LU Raksti*, 648. sēj.: *Komunikācija: Kultūra, sabiedrība, mediji*. Rīga: Zinātne, 158.–179. lpp.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

- Taylor, Ch. (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, N. (1992). The Inversion of Tradition. *American Ethnologist*, 19 (2), pp. 213–232.
- Thompson, P. (2000). *The Voice of the Past: Oral History*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, A. (2006). Four paradigm transformations in oral history. *The Oral History Review*, 34 (1), pp. 49–70.
- Thomson, A. (2013). *Anzac Memories: Living with the Legend*. Clayton, Vic., AU: Monash University Publishing.
- Urtāns, A. (2003). Bauskas pilsētas un apriņķa čigānu iznīcināšana 1942. gada vasarā. No: Dz. Ērglis, sast. *Holokausta izpētes jautājumi Latvijā*. (Latvijas Vēsturnieku komisijas raksti, 8. sēj.). Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 351.–358. lpp.
- Vestermanis, M. (1993). Čigānu genocīds vācu okupētajā Latvijā (1941–1945). *Latvijas Vēsture*, 4, 37.–40. lpp.
- Wegner, D. M. (1986). Transactive memory: a contemporary analysis of the group mind. In: B. Mullen, G. R. Goethals, eds. *Theories of Group Behavior*. New York: Springer-Verlag, pp. 185–205.
- Weir, A. (2009). Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault. *Philosophy & Social Criticism*, 35 (5), pp. 533–553.
- Weir, A. (2013a). *Identities and Freedom. Feminist Theory between Power and Connection*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Weir, A. (2013b). Feminism and the Islamic revival: freedom as a practice of belonging. *Hypatia*, 28 (2), pp. 323–340.
- Weltzer, H., Moller, S., Tschuggnall, K. (2002) *“Opa war kein Nazi”: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt a.M: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Wertsch, J. (2002). *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (2002). Why philosophy needs history? *London Review of Books*, 24 (20), pp. 5–7.
- Williams, B., Smart, J. J. C. (1973). *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, J. (2006). *Remembering War. The Great War Between Historical Memory and History in the Twentieth Century*. New Haven; London: Yale University Press.
- Wodak, R., de Cillia, R., Reisigl, M., Liebhart, K. (1999). *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh University Press.

- Yurchak, A. (2005). *Everything was Forever, until It Was no More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.
- Yuval-Davis, N. (2006). *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. London: SAGE Publications.
- Zahra, T. (2010). Imagined noncommunities: national indifference as a category of analysis. *Slavic Review*, 69 (1), pp. 93–119.
- Zaķe, I. (2010). Politicians versus intellectuals in the lustration debates in transitional Latvia. *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 26 (3), pp. 389–412.
- Zelče, V. (2007). Ievads. Reiz dzīvoja/reiz bija... No: V. Zelče, atb. red. *Reiz dzīvoja Kārlis Ulmanis...* (Agora 6). Rīga: Zinātne, 7.–21. lpp.
- Zelče, V. (2009). Vēsture – atbildība – atmiņa: Latvijas pieredze. No: J. Rozenvalds, I. Ījabs, red. *Latvija. Pārskats par tautas attīstību, 2008/2009: Atbildīgums*. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts, 42.–45. lpp.
- Zelče, V. (2011). Nacionālā identitāte, vēsture un sociālā atmiņa. No: B. Zepa, E. Kļave, red. *Latvija. Pārskats par tautas attīstību 2010./2011. Nacionālā identitāte, mobilitāte un rīcībspēja*. Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts, 37.–47. lpp.
- Zelče, V. (2014a). Latvijas iedzīvotāju sociālās atmiņas kopienas un identitāte. No: J. Rozenvalds, A. Zobena, sast. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 195.–205. lpp.
- Zelče, V. (2014b). Latvijas sociālās atmiņas politika, Eiropas Savienības un Krievijas ietekme uz to. No: J. Rozenvalds, A. Zobena, sast. *Daudzveidīgās un mainīgās Latvijas identitātes*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 206.–215. lpp.
- Zirnīte, M., Assereckova, A., sast. (2016). *Visi esam sava laikmeta bērni: krievu dzīvesstāsti Latvijā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, Dzīvesstāsts.
- Zirnīte, M., Garda-Rozenberga, I. (2016). Ikdienu un vērtības dzīvesstāstos, No: M. Kūle, sast. *Vērtības: Latvija un Eiropa*, II. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 57.–68. lpp.
- Zellis, K. (2015). Der Erste Weltkrieg und die lettischen Schützen im kollektiven Gedächtnis der Letten. *Forschungen zur baltischen Geschichte*, 10, S. 163–187.
- Zierold, M. (2006). *Gesellschaftliche Erinnerung: eine medienkulturwissenschaftliche Perspektive*. Berlin; New York: Walter De Gruyter.
- Афанасьев, Ю. Н. (1995). *Как России заново обрести свою историю*. Москва: Рос. гос. гуманитар. ун-т.

- Бойм, С. (2002). *Мифология повседневной жизни*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Бурдые, П. (2007). *Социология социального пространства*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Копосов, Н. (2011). *Память строгого режима: История и политика в России*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Лебина, Н. (2015). *Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Минина, М. (2009). Образ сироты в советском плакате 1920–1930-х годов. В кн.: Е. Р. Ярская-Смирнова, П. В. Романов, ред. *Визуальная антропология: режимы видимости при социализме*. Москва: ООО «Вариант», Центр социальной политики и гендерных исследований, с. 272–288.
- Нитхаммер, Л. (2012). *Вопросы к немецкой памяти: Статьи по устной истории*. Москва: Новое издательство.
- Пушкарева, Н. (2015). Гендерная система Советской России и повседневность россиянок. В кн.: Я. К. Берендс, В. Дубина, А. Сорокин, ред. *Повседневная жизнь при социализме. Немецкие и российские подходы*. Москва: Политическая энциклопедия, с. 204–225.
- Рождественская, Е. Ю. (2012). *Биографический метод в социологии*. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Серто, М. де (2013). *Изобретение повседневности. 1. Искусство делать*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге.
- Томпсон, Э. (2007). Имперское знание: русская литература и колониализм. *Перекрестки*, 1–2, с. 32–75.
- Улицкая, Л. (2013). *Детство 43–53: а завтра будет счастье*: сборник рассказов. Москва: Редакция Елены Шубиной.
- Юрчак, А. (2014). *Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение*. Москва: Новое литературное обозрение.

RĀDĪTĀJS

- Afanasjevs, Jurijs (*Юрий Афанасьев*) 125, 153
- Ahmatova, Anna (*Анна Ахматова*) 12
- Aplbauma, Anne (*Anne Applebaum*) 124, 125
- Asmana, Aleida (*Aleida Assmann*) 53
- Asmans, Jans (*Jan Assmann*) 53, 58
- Assereckova, Marija 13, 20, 207
- Atmiņa 13, 16, 18, 19, 21, 22, 33, 38, 45, 52, 53, 57, 71, 81, 86, 89, 91, 100, 119, 153, 154
- atmiņu vietas 8, 104, 106, 121
 - individuālā atmiņa 15, 19, 40, 45, 51, 53, 54, 65, 71, 103, 118, 174
 - izcelšanās atmiņas mods 59, 71
 - kolektīvā atmiņa 8, 16, 25, 40, 41, 45, 49, 51, 53, 58, 61, 62, 68, 71, 73, 86, 99, 100, 102, 104, 106, 117, 118, 120, 121, 153, 174
 - komunikatīvā atmiņa 15, 53, 119, 125
 - kultūras atmiņa 48, 53, 55, 56, 74, 125
 - pēcatmiņa 54
 - politiskā atmiņa 53, 55, 56, 58, 59, 66, 71, 73, 74
 - sociālā atmiņa 16, 44, 53, 61, 73, 86, 87, 99, 135, 151, 176
- Atmoda 52, 56, 146, 169
- Bābā, Homi (*Homi Bhabha*) 126
- Barikāžu laiks 44
- Baumans, Ričards (*Richard Bauman*) 40
- Bela, Baiba 7, 75, 123, 180, 198, 199, 200
- Berlins, Jesaja (*Isaiah Berlin*) 8, 17, 175, 176, 183, 189, 199
- Bērnība 37, 70, 89, 144, 148
- Berto, Daniels (*Daniel Bertaux*) 158
- Berto-Viame, Izabela (*Isabelle Bertaux-Wiame*) 158
- Bikovs, Dmitrijs (*Дмитрий Быков*) 143
- Biogrāfija 42, 50, 58, 61, 75, 86, 96, 102, 118, 119, 156, 160, 173, 174
- biogrāfiskais darbs 174
 - biogrāfiskā pieeja 123, 179, 180
- Brīvība 175, 182, 186, 188, 191–194, 196, 198, 199
- brīvības izjūta 175–177, 180, 185, 186, 190, 198, 199
 - brīvības paradokss 175, 191
 - mazās brīvības 183, 184
 - pozitīvā un negatīvā brīvība 175, 176
 - sociālā brīvība 179
- Brubeikers, Rodžers (*Roger Brubaker*) 112, 120
- Bruners, Edvards (*Edward Bruner*) 15, 22
- Burdjē, Pjērs (*Pierre Bourdieu*) 79, 80, 82, 166, 167
- Citi, vispārinātie citi 84
- Českins, Amons (*Ammon Cheskin*) 65
- Čigāni (romi) 16, 26, 34, 38, 101, 102, 104, 106, 110, 115, 116, 165
- Denzins, Normans (*Norman K. Denzin*) 76, 160

- Deridā, Žaks (*Jacques Derrida*) 124, 126, 153
- Dirkheims, Emils (*Émile Durkheim*) 102
- Dubins, Boriss (*Борис Дубин*) 87
- Dzimta 59, 60, 127–129, 132, 133, 141, 149, 152, 157, 167
 dzimtas stāsti 152
 dzimtas vēsture, saknes 60, 61, 62, 127, 128, 131–133, 135, 158, 189
- Dzīvesstāsts 19, 25, 80, 108, 123, 148, 155, 156
 dzīvesstāsta intervija 9, 21, 76, 98, 99, 118, 155, 199
- Džeksons, Maikls (*Michael Jackson*) 13
- Dženkinss, Ričards (*Richard Jenkins*) 113, 116
- Eils, Gils (*Gil Eyal*) 57
- Eliass, Norberts (*Norbert Elias*) 53
- Ēriksens, Tomass Hillans (*Thomas Hylland Eriksen*) 19
- Etnicitāte, etniskums 33, 98–100, 112, 113, 116, 119, 120, 129, 174, 180
 etniskā grupa 9, 10, 13, 15–17, 19, 22, 26, 61, 71, 73, 99, 100, 112, 114, 124, 175, 181, 199
 etniskā identitāte 16, 99, 111, 120, 167, 173
 etniskā kultūra 15, 19, 20, 47, 49, 100
- Faidžiss, Orlando (*Orlando Figes*) 134, 136, 169, 182
- Feminisma filozofija 9
- Fonseka, Izabela (*Isabel Fonseca*) 101
- Frijs, Rodžers (*Roger Frie*) 180
- Fromms, Ērihs (*Erich Fromm*) 178, 193
- Fuko, Mišels (*Michel Foucault*) 13
- Gadammers, Hanss Georgs (*Hans-Georg Gadamer*) 16, 126, 135, 210
- Gaja i Blanco, Paloma (*Paloma Gay y Blanco*) 103, 104
- Gajs, Vils (*Will Guy*) 109, 111
- Galca, Naomija Roslina (*Naomi Roslyn Galtz*) 183
- Gāle-Kārpentere, Inta 49
- Gidenss, Entonijs (*Anthony Giddens*) 159
- Gofmans, Ērvings (*Erving Goffman*) 165, 166
- Ģimene 16, 24, 38, 180, 182, 198
 ģimenes tradīcijas 30, 96, 159, 173
 ģimenes vēsture 86–88, 134, 148, 153, 159, 169, 171
- Hābermass, Jirgens (*Jürgen Habermas*) 50
- Halbvakss, Moriss (*Maurice Halbwachs*) 100, 102, 104, 117
- Harmonija 40, 125
- Hinrikusa, Ruta (*Rutt Hinrikus*) 169
- Hobsbaums, Eriks (*Eric Hobsbawm*) 59
- Holokausts 105, 108, 120, 176, 177
- Identitāte 19, 46, 176
 identitāšu daudzveidība 176
 naratīvā identitāte 180, 181
- Imigranti 154
- Intertekstuālā pieeja 19
- Joņins, Leonīds 185
- Jurčaks, Aleksejs (*Алексей Юрчак*) 90, 93
- Kapitāls 166
 simboliskais kapitāls 166
 sociālais kapitāls 166, 167
- Kaprāns, Mārtiņš 56, 57

- Kirkegors, Sērens
(*Søren Kierkegaard*) 14
- Kleinmane, Šerila (*Sherry Kleinman*) 9, 203
- Klejotāji, nomadi, nomadiskums 27, 99, 100, 104
- Klusēšana 135, 169, 182
- Kolektīvizācija 39, 41, 42
- Kolonija 125
- Komemorācija 105
- Komunikācija 49, 54, 63, 77, 99, 106, 156, 168, 224
 komunikatīvais process 155
 sociālā komunikācija 156
- Komunisms 65, 106, 125, 126, 145, 196
 postkomunisms, postsociālisms 57, 87, 124, 126
- Kopa, Marta (*Martha Copp*) 9
- Kopiena 25, 28, 33, 52, 58, 59, 62
 atmiņu kopienas 44, 51, 57, 64, 72, 73, 118, 176, 177, 181
 etniskās kopienas 20, 32, 38, 64, 72, 153, 157, 167, 173
- Kovačeviča, Nataša
(*Nataša Kovačević*) 126
- Kozeleks, Reinharts
(*Reinhart Koselleck*) 51, 53
- Krauklis, Dainis 37, 100, 121
- Kretalovs, Deniss 36
- Krievi 8, 39, 46, 47, 56, 58
 krievu kultūra 77, 95, 129, 130, 135, 148, 187
 krievu laiki 30, 56, 62, 109–111
- Krievija 8, 37, 43, 46–48, 55, 58–61, 63–65, 68, 71, 73, 83
- Kritiskā situācija un kritiskie sliekšņi 159, 160
- Kultūra
 kultūras prakses 76, 80, 88, 95, 96, 112, 120
 kultūru saskarsme 18, 32, 47, 49, 99
 lokālā kultūru 25, 126
- Laiks 9, 17, 61
- Latvieši 7, 44, 49, 55, 58–60, 64, 65, 68, 73, 106, 118, 131, 133, 139, 143, 151–153, 163, 173, 175–177, 181, 184, 187, 190, 196, 199
 latviešu kultūra 95, 143
 latviešu valoda 21, 37, 42, 47, 48, 50, 70, 84, 95, 127, 128, 137, 141, 146, 148, 149, 151, 187
- Legofs, Žaks (*Jacques Le Goff*) 51
- Leidlovs, Džeimss (*James Laidlaw*) 12
- Lemona, Elaina (*Alaina Lemon*) 104
- Liotārs, Žans Fransuā (*Jean-François Lyotard*) 52
- Lojalitāte 54, 129, 138, 148, 152
- Lustrācija 57
- Lebina, Natālija (*Наталья Лебина*) 83
- Makadamss, Dens (*Dan McAdams*) 180
- Makintairs, Alisdērs (*Alasdair MacIntyre*) 8, 10, 11, 13, 17, 189
- Maleševičs, Siniša (*Siniša Malešević*) 112
- Mandelbaums, Davids
(*David Mandelbaum*) 160
- Marginalizācija 87, 116, 119, 166
- Merideila, Katrīna
(*Catherine Merridale*) 135
- Merlo-Ponti, Moriss
(*Maurice Merleau-Ponty*) 92
- Mīds, Džordžs Herberts
(*George Herbert Mead*) 81, 84
- Minoritāte 52, 76, 99–101, 115, 116, 119, 120, 153, 154

- Mintauris, Mārtiņš 131
- Mīts 53, 55, 56, 58, 59, 64, 65, 71, 117, 121, 142, 177
- Mnemovēsture 53, 71
- Morāle 7, 8, 10, 23, 28, 81, 83
morālā dzīve 10
- Nācija 38, 58, 106, 112, 119, 124, 125, 135, 166
- Nacionālā identitāte 47, 49, 73, 95, 120, 130
nacionālā vēsture 52, 72, 111
- Naratīvs, vēstījums 25, 37, 54, 73, 96, 173, 180
epifānija 160
ģenerālais, lielais naratīvs 52, 53
metanaratīvs 52
- Naturalizācija 147, 197
- Neilands, Jānis 37
- Nīthammers, Lucs
(*Lutz Niethammer*) 77, 78
- Norā, Pjērs (*Pierre Nora*) 104, 121
- Nozīmīgie citi 81, 86, 88, 89, 96, 97
- Okupācija 10, 16, 56, 57, 62, 64, 67, 101, 119, 129, 134, 138
- Otrais pasaules karš 59, 64, 72, 106, 151, 155, 159, 181, 191
- Paaudze, paaudzes 20, 21, 29, 34, 37, 41–43, 45, 49, 61, 72, 82, 84, 87, 88, 91, 106, 137, 144, 155, 156
- Padomju laiks 22, 42, 44, 46, 48, 49, 52, 56, 59, 62, 72, 81, 96, 97, 109, 110, 111, 119, 139, 141, 143, 144, 164, 165, 168, 171, 182–186, 188, 189
- Pandians, Anands (*Anand Pandian*) 10, 11, 204
- Pārejas perioda tiesiskums 57
- Pārmaiņas, sociālās 12, 163, 167, 170, 172, 173
- Pasakas 27, 33, 43, 132
- Pašizpratne 33, 77, 123, 125, 128, 131, 148, 156
- Personība 23, 26, 37, 48, 61, 62, 81, 84, 125, 156, 158, 159, 180, 191
- Piederība 7, 9, 33, 61, 77, 91, 93, 112, 116, 123, 130, 153, 174, 177, 179
piederības izjūta 81, 130, 190
- Pieredze 7, 9, 10, 14, 18–23, 25, 33, 37, 38, 40, 43, 45, 48, 50–54, 69, 71, 72, 77–79, 81, 84, 86–89, 91, 94, 96, 98, 99, 103, 108, 118, 119, 122–126, 128, 129, 134, 135, 140, 142, 145, 152, 155, 160, 170, 173–175, 177, 181, 185
- Porrajmos* (romiem), holokausts 105, 108, 119, 176, 177
- Portelli, Alesandro (*Alessandro Portelli*) 53
- PSRS 41, 45, 55, 64, 65, 94, 124, 125, 136, 146, 147, 190
PSRS sabrukums 44, 68, 69
- Rails, Gilberts (*Gilbert Ryle*) 14, 208
- Reifikācija (priekšmetiskošana) 14
- Reinsone, Sanita 195
- Reliģiskā piederība 20
reliģiskā audzināšana 36, 45, 89
- Represijas 41, 60, 62, 63, 66, 136, 144, 149, 151, 152, 162, 173, 181, 182, 196, 199
- Rīcībspēja 11, 120, 179, 180, 191, 199
- Rikērs, Pols (*Paul Ricoeur*) 51
- Riski 49, 76, 179
- Rīsmāne, Katrīna
(*Catherine K. Riessman*) 23, 37
- Romi (čigāni) 8, 10, 15, 21, 22, 26, 27, 31, 33–36, 50, 98–111, 116, 119,

- 121, 168, 177, 178, 184–186, 188, 189, 198, 199
 romu kopiena 102–104, 118, 120, 160, 165, 166, 177, 178
- Rozenvalds, Juris 58, 176
- Rožděstvenska, Jeļena (*Елена Рождественская*) 156
- Rudevičs, Kārlis 37, 107, 108
- Runas etnogrāfija 40
- Sabiedrība 117, 151
 sabiedrības priekšstati 103, 112, 116
 sabiedriskā loma 50
 sabiedriskās grupas 38, 166
- Saiksa, Karena (*Karen Sykes*) 10
- Saleniece, Irēna 54, 65, 72
- Sedlenieks, Klāvs 38, 47
- Serto, Mišels de (*Michel de Certeau*) 80, 86, 92
- Sibīrija 29, 41, 42, 64, 66, 93, 134, 151, 162, 186, 191, 195–199
- Singers, Džefersons (*Jefferson A. Singer*) 180, 181
- Skiners (*Burrhus Frederic Skinner*) 9, 202
- Skultāne, Vieda 7, 18, 105, 175, 180, 191, 198, 199
- Sociālā atstumtība 28, 190
 sociālā grupa 18, 53–55, 58, 84, 87, 155, 174
 sociālā krīze 49
 sociālā sistēma 50
 sociālā telpa, vide 22, 25, 84, 88, 90, 91, 93, 156, 160
- Sociālisms 52, 94, 96, 110, 111, 165
- Socializācija 27, 84, 88, 96, 130
- Spelmane, Elizabete (*Elizabeth Spelman*) 14, 16, 207, 210
- Staļina režīms, staļinisms 52, 63, 64, 84, 136, 170
- Staļina režīma radīts bads
 Ukrainā *Golodomor* 170
- Stereotipi 14, 15, 76, 79, 86, 100, 104, 109, 120
- Stigma 86, 152, 165, 166, 209
 stigmatizācija 120, 162, 173
- Stjuarts, Maikls (*Michael Stewart*) 108
- Stratēģija, stratēģijas 47, 57, 68, 78, 80, 86
- Strēlnieki 52, 56, 59, 60
- Ščepetova, Anna 13, 20, 207
- Šepflins, Ģerģs (*György Schöpfunglin*) 153, 154
- Šercers, Džoels (*Joel Sherzer*) 40, 213
- Taktika 75, 80, 86, 92, 95, 96, 119
- Tauta 38, 55, 98, 101, 104–106, 109, 117, 122, 125, 129, 158, 163, 182, 198
- Teilors, Čārlzs (*Charles Taylor*) 8, 11, 12, 17, 175, 178–181, 186, 191, 201, 204, 206, 211
- Telpa 50, 52, 53, 57, 77, 79, 81, 88, 90–96, 176
 ārpusvietas telpa (*Elsewhere*) 90, 93, 94, 96
- Ticība 30, 89, 90, 159, 168, 174, 189
- Tikums, tikumi 24, 27, 33, 35, 36, 83, 157, 189
- Tomsons, Elisters (*Alistair Thomson*) 54
- Tomsons, Pols (*Paul Thompson*) 18, 123
- Tradīcijas 10, 13, 15, 28, 30, 33, 45, 49, 58, 81, 104, 113, 124, 157, 159, 169, 186
- Ulmanis, Kārlis 61–63
 ulmaņlaiki 61, 151, 186

Ušakovs, Nils 64
Utilitāristi 8
Vācieši 39, 61, 65, 66, 68, 114, 136,
150, 161, 162, 181, 186, 192
Vajāšana 29, 105, 108, 112, 120
Valoda 129, 138, 141, 146
Valsts 57, 87
Verčs, Džeimss (*James Wertsch*) 54
Vērtības 15, 17, 32, 48, 49, 90, 127,
142, 156–159, 166, 167, 169, 179,
193, 197
Vieta 90, 146
Viļamss, Bernards
(*Bernard Williams*) 7, 8, 10
Vīra, Elisone (*Allison Weir*) 175,
179, 186, 193
Zaķe, Ieva 57
Zaudējumi 156, 169
Zelče, Vita 52, 56, 61, 62, 64, 65,
176, 177
Zobena, Aija 176