



Kultūras identitātes dimensijas



VALSTS
PĒTĪUMU PROGRAMMA
NACIONĀLĀ
IDENTITĀTE

Kultūras identitātes dimensijas



Rīga 2011

Kultūras identitātes dimensijas

UDK 14(474.3) 082
Ku 354

Kultūras identitātes dimensijas.

Rīga, LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”, 2011, 258 lpp.



Krājumā ievietotie raksti sagatavoti un krājums izdots Valsts pētījumu programmas „Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” projektā „Nacionālā un eiropeskā identitāte”

Zinātniskā redaktore *Dr. phil.* Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Pirmās un otrās nodaļas sastādītāja *Dr. phil.* Solveiga Krūmiņa-Koņkova
Trešās nodaļas sastādītāja Māra Zirņīte

Krājums rekomendēts publikācijai LU FSI
Zinātniskās padomes sēdē 2011. gada 20. jūnijā

Recenzenti:

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes
profesore *Dr. habil. phil.* Māra Rubene
Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes
asociētā profesore *Dr. phil.* Aija Priedīte-Kleinhofa

Literārā redaktore Arta Jāne
Makets un vāka dizains Māris Kūlis

© Latvijas Universitātes aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”
© Vāka, titullapas un maketa noformējums Māris Kūlis

ISBN 978-9984-624-86-0

Saturs

Prīkšvārdam	vii
-------------------	-----

Intelektuālā dimensija

Elga Freiberga	
Pauls Jurevičs un nacionālā ideoloģija	3
Andrejs Balodis	
Dzīves/dzīvības izpratne Paula Jureviča filozofijā un viņa neofinālisma koncepcija	21
Ieva Lapinska †	
Izziņas problemātika Paula Jureviča darbos	35
Māris Kūlis	
Patiesības izpratne Latvijas filosofijā 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados: Teodors Celms un Jūlijs Aleksandrs Students	43
Māra Kiope	
Nacionālās identitātes intelektuālās dimensijas atklāšanās profesora Staņislava Ladusāna, <i>sj</i> dzīves liecībās	59

Svetlana Kovaļčuka

- Oskars Gruzenbergs: žurnāla „Likums
un Tiesa” (1929–1938) galvenais redaktors 81

Mitoloģiskā dimensija

Agita Misāne

- Senā reliģija un dzimstošais nacionālisms: Vēlreiz par Jura Alunāna
mitoloģisko jaunradi. 99

Aīda Rancāne

- Auglība. Seksualitāte. Maskas. 115

Naratīvā dimensija

Dace K. Bormane

- Runāts/rakstīts jeb par „teksta ekoloģijas” kontekstiem. 137

Baiba Bela

- Trimda kā vērtību katalizators 145

Maija Krūmiņa

- Mutvārdu vēstures perspektīva
vēstures izpētē: attīstības pārskats 159

Maruta Pranka

- Biogrāfiskās pieejas iespējas migrācijas izpētē 169

Māra Zirņīte

- Paaudzes dzīvesstāsts trimdā un Latvijā. 189

Edmunds Šūpulis, Dace K. Bormane

- Viena tēvzeme – divas pieredzes. Vēsture,
biogrāfija, trimda dzīvesstāstos Zviedrijā un Vācijā. 207

Dagmāra Beitnere

- Mūzika un vara: padomju pagātne atmiņu diskursā. 223

- Personvārdu rādītājs. 245

Priekšvārdam

Valsts pētniecības programmas „Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” projektā „Nacionālā un eiropēiskā identitāte” publicētais rakstu krājums „Kultūras identitātes dimensijas” veltīts intelektuālās domas vēsturei Latvijā. Krājumā ietverti rakstu autori aplūko kādreiz būtiskas, taču šodien mūsu vēsturiskajā atmiņā jau piemirstas norises kultūras identitātes tapšanā un tās izpausmēs filozofisko un reliģisko ideju vēsturē, kā arī tajā intelektuālās identitātes vēsturē, kuru varam iepazīt mūsu tautiešu dzīvesstāstos.

Intelektuālo vēsturi iespējams analizēt un interpretēt no dažādiem skatpunktiem un izmantojot atšķirīgas pieejas. Mēs varam to veidot kā atskatu, reizēm personisku, reizēm distancēti atsvešinātu, uz personībām un viņu paustajām idejām, kā to redzam krājumā publicētajos rakstos, piemēram, par Juri Alunānu, Paulu Jureviču, Staņislavu Ladusānu, Teodoru Celmu un Jūliju Studentu, kuriem doma par nāciju un jautājums par to, kā intelektuāls cilvēks tai var kalpot, kļuva par viņu radošās darbības vadmotīvu. Taču mēs varam to veidot arī citādi: dodot vārdu cilvēkiem, kuri varbūt nav nācijas intelektuālās vēstures tiešie radītāji, taču kuru paš-identifikācijā, kas atklājas viņu dzīvesstāstos, mēs redzam, kā ir īstenojušies tie mērķi, idejas un ideāli, par kuriem iestājas mūsu kultūras izcilās personības, saprotam, kādas

ir mums nozīmīgākās vērtības. Visbeidzot, mēs varam paskatīties uz savu intelektuālo vēsturi arī pavisam „no malas”, no citas nacionālās identitātes, no citas kultūras pozīcijām, tā mēģinot saprast, cik nozīmīgs citiem ir mūsu intelektuālais pienesums un kas mēs patiesībā esam – vairāk ņēmēji vai devēji? Krājumā „Kultūras identitātes dimensijas” mēs redzam šos nule minētos mūsu intelektuālās vēstures pētniecības modeļus vienkopus, tā gūstot iespēju atskārst mūsu identitātes iezīmes un robežas izvērstāk un dziļāk.

Saskaņā ar psiholoģijā pielietotās vispārīgā domēna identifikācijas teorijas atzinumiem¹ personības sasniegumu, to skaitā, protams, arī intelektuālo, robežas nosaka tas, cik veiksmīgi šī personība spēj sevi identificēt ar savu domēnu, tas ir, ar savas izcelsmes vietu. Šī atziņa nāk prātā, kad lasām, kā latvieši, kas Otrā pasaules kara beigās devās prom no Latvijas bēgļu gaitās un kļuva par trimdiniekiem, atrautībā no dzimtenes spēja ne tikai saglabāt savu nacionālo kultūru un etniskumu, bet spēja daudz sasniegt arī jaunajā mītnes zemē. Tieši doma par nāciju, iešana pa „Latvijai piederības ceļu” bija tas spēks, kas ļāva viņiem gan saglabāt savu nacionālo identitāti, gan veiksmīgi darboties savas mītnes zemes sabiedrības vērtību labā. Piederība Latvijai ir būtiska šodien, kad latviešu migrācija ir viens no centrālajiem jautājumiem jebkurā diskusijā par nācijas nākotni. Vai cilvēkam, kas ir zaudējis savu saikni ar domēnu, ir iespēja pilnībā realizēties sev faktiski svešā vidē? Un kas ir cilvēks, kas apzināti atsakās no šīs savas piederības? Kā viņam pašam atbildēt uz jautājumu „Kas es esmu?”. Krājumā publicētie raksti būs palīdzīgi iespējamo atbilžu meklējumos.

Dr. phil. Solveiga Krūmiņa-Koņkova

1 Steele Claude M. A threat in the air. How stereotypes shape intellectual identity and performance // *The American Psychologist*, Jun, 52 (6), 1997. – Pp. 613–629.

Intelektuālā dimensija

Elga Freiberga

Pauls Jurevičs un nacionālā ideoloģija

Latviešu filozofa Paula Jureviča teorētiskā mantojuma pretrunīgākais darbs ir rakstu krājums „Nacionālā ideoloģija” (1936). Dažādos gados rakstītajiem darbiem¹ par kultūru, vērtībām, sabiedrības un indivīda attiecībām, kuros aplūkoti sociālās filozofijas un aksioloģijas problēmas, līdzās lasāmi darbi par tautas dzīves un eksistences, nacionālās ideoloģijas un autoritārisma jautājumiem. Ideoloģijas un nacionālās dzīves problēmas, kas plaši diskutētas 20. gadsimta sākumā, pēc Otrā pasaules kara tiek vērtētas atšķirīgi, bieži vien tikai negatīvi. Negatīvā vērtējuma pamatojums rodams divu totalitārisma ideoloģiju – nacionālsociālisma un komunisma – seku izvērtēšanā, kas biežāk tikusi modelēta, ievērojot tikai nacionālsociālisma ideoloģiskās īpatnības un nodarīto postu, bet notušējot komunisma ideoloģijas ilgstošo iespaidu un klusināto teror.

Paula Jureviča uzskati par nacionālās ideoloģijas jautājumiem un nacionālās dzīves problēmām, demokrātijas un liberālisma iespēju skeptisks novērtējums neizraisa pārsteigumu. Jau 1930. gadā izdotajā darbā par Platona filozofiju viņš izsaka neuzticību mūsdienu demokrātijai, sekojot Platona aprakstītajam ideālās valsts modelim.² Grāmatā „Nacionālā ideoloģija” šis uzskats par ideālo valsti pārveidots par ideālas nacionālās valsts organismu un papildināts ar uzticību autokrātijai.

Ideoloģijas un it īpaši nacionālās ideoloģijas jautājumi parasti izraisa filozofos nepatiku vai arī aizdomas par apzinātu nepatiesības sludināšanu vai vismaz patiesības sagrozīšanu. Ideoloģiju vērtējumos iezīmējas sakāpināti ideoloģiska situācija, kurā viena ideoloģija tiek tiesāta no citas ideoloģijas pozīcijām. Vai iespējams aplūkot ideoloģiju „neideoloģiski”, nevis atmaskojot tās melīgumu, vērtējot patiesību vai īstenības notikumus, bet gan palūkojoties, kādu uzdevumu tā pilda? Runājot par ideoloģiju, parasti lieto izteikumu: kam kalpo šī ideoloģija? Tas iezīmē ideoloģijas kā apzinātas un apmaksātas (ja kalpo, tad par samaksu!) nodarbes perspektīvu, pretstatot to kritiskai domāšanai un vērtēšanai.

Ideoloģijas raksturojumos un definīcijās bieži tiek minēts emocionālais pārdzīvojums, iztēles veidojumu pārklāšana īstenībai un citi afektīvi cilvēku noskaņojumi, kas automātiski izraisa aizdomas par nepatiesu un nepamatotu ideju izklāstīšanu. Viens no pazīstamākajiem ideoloģijas teorētiķiem 20. gadsimtā franču filozofs Luijs Altisērs (*Althusser*) norāda uz šo aizsegto vai izkropļoto priekšstatu par īstenību: „Ideoloģija ir cilvēku attieksmes pret viņu eksistences nosacījumiem pārdzīvojuma izpausme, uzskatot to [pārdzīvojumu – E. F.] par īstenību; tā nekad nevar būt izziņa un vienmēr satur kaut ko iztēlotu.”³ Pašu konceptu reti izsaka bez noteikta apzīmējuma: ideoloģija ir vai nu nacionālā ideoloģija, vai komunisma ideoloģija, vai buržuāziskā ideoloģija utt. – tie visi ir lielie vai meistarapzīmējumi, kas paši norāda uz noteiktas, dominējošas grupas izvēlētu ideju „pārdzīvojuma” atspoguļojumu, kas bieži tiek „pieāvāts” citiem bez to aktīvas intereses un gribas. Darbā „Nacionālisms Eiropā, 1890–1940” Olivers Zimmers raksta: „Sākt ar ideoloģiju nozīmē sākt ar faktoru, kas cieši saistīts ar vispārīgu (*common-sense*) izpratni par nacionālismu.”⁴ Nacionālisms un ideoloģija ir nesaraujami saistīti koncepti, kam ir gan vēsturiskas,⁵ gan kultūras saknes.⁶ Ideoloģijai vienmēr ir kāds nolūks, kāda šķietami vienkārša ideja, kas spēj aizraut, runājot Altisēra vārdiem, pārdzīvojuma dēļ, turklāt ideoloģija paredz ne tikai vienkāršu, bet parasti arī – vienu patiesību. Ideoloģijas atmaskošana, tāpat kā tās sludināšana līdzinās staigāšanai pa šauru laipu, kur visi mēģinājumi noturēt līdzsvaru var izrādīties veltīgi.

Latvijas vēstures norises 30. gadu vidū vēl nav ieguvušas konceptuāli skaidru vēsturisku atspoguļojumu,⁷ bet par 1934. gada politisko apvērsumu, kad demokrātiski ievēlēto Saeimu nomainīja autoritāra politiskā kārtība,

kas ātri ieguva ideoloģisku atspoguļojumu, savu izvērtējumu ir devis LU vēstures profesors I. Feldmanis. Iezīmējot būtiskākās K. Ulmaņa politiskās ideoloģijas pazīmes, viņš tās raksturo kā: 1) pamatvērtību (vadonība, tautas vienība, nacionālisms) formulējums; 2) nacionālās valsts idejas izstrāde; 3) pārraudzība pār mākslu un kultūru; 4) vadonības idejas sludināšana.⁸

Prasība pēc tautas vienības un kopības gara ir saistāma ar nacionālo valstu tapšanas nosacījumiem, un pati par sevi tā ir tikai nodeva vēsturiskajam laikmetam un nacionālajai ideoloģijai. Jautājums, kas būtu aplūkojams šīs prasības sakarībā, ir – kāpēc tā tiek uzturēta spēkā arī 21. gadsimtā? Vai tas liecina, ka nacionālā ideoloģija, kas atšķirīgās formās un izpildījumā ir izpaudusies visu valstu vēsturē, nav „pabeigta” Latvijā, kur aizvien par būtisku nelaimi atzīst tautas kopības trūkumu? Nepabeigtība, kas it kā piemīt nacionālajai ideoloģijai, izpaužas kā vēsturiskās kontinuitātes, nepārtrauktības trūkums. Britu sociālteorētiķis un kultūrantropologs Arnolds Gelners nācījas vēsturisko kontinuitāti un ideoloģijas dzīvi saistīja ar kultūru, norādot, ka šajā aspektā visaktuālākā ir nevis „augstā” vai elitārā kultūra, bet gan „zemā” vai egalitārā kultūra. Egalitārā kultūra veido nacionālo lojalitāti, veicinot nacionālās ierēdniecības veidošanos un nodrošinot vienkāršāko kultūras labumu patērēšanu, vispārīgo izglītību un daudzas citas parādības. Kas ir egalitārās kultūras paudēji? Saskaņā ar Gelnera domām, tie ir zemnieki vai „vecās” kultūras pārstāvji iepretim „augstajai” vai urbāniskajai kultūrai. Nacionālo identitāti Gelners skaidro ar kultūras norišu starpniecību, kas izpaužas kā process, kurā pilsoņi identificējas ar publisko, urbānisko (pilsētu) vai augsto kultūru (pēc Jureviča atziņām – ar radošo kultūru). Protams, abas kultūras neveido kontinuitāti, bet gan pārtrauktību. Savu vietu šajos procesos ieņem izglītība un audzināšana kā masveida process. Tieši šajā sfērā veidojas pilsonības institūts, kas nepieciešams, lai atbalstītu industriālās sabiedrības tapšanu. Entonijss Smits,¹⁰ izvērtējot Gelnera viedokli, uzsver, ka nacionālās izglītības loma nav uzskatāma par vispārēju pazīmi, bet tā ir piederīga Rietumu kultūras paradigmai, kas sakņojas romantisma (it īpaši vācu romantisma) tradīcijās, kurās nācija aplūkota tikai kā organisks veselums, saukts arī par valsti, un tās galvenais uzdevums ir sasniegt kultūras viendabību (homogenitāti),¹¹ izveidot pilsoņu kopumu ar „nacionālās gribas audzināšanas palīdzību”. Tātad noskaņojums, kas

dveš no nacionālās kultūras un tautas audzināšanas, ir romantisma gara caurstrāvots. Smits atzīmē kādu būtisku lietu, proti, ka šī paradigma ir attiecināma tikai uz Rietumu kultūru, bet komunisma ideoloģija, kas bija aktuāla Austrumeiropā, kultivēja atšķirīgas vērtības, kuras neatbilst tradicionālās Rietumu nacionālās pašapziņas tapšanas gaitai, tas pats sakāms par nāciju tapšanu gan Āzijas, gan Dienvidamerikas valstīs.

Šīs garās atkāpes britu nacionālisma teoriju virzienā ir nepieciešamas, lai nacionālās ideoloģijas funkciju atbrīvotu no autoritārā režīma kalpones lomas un distancēti palūkototos uz tai atvēlēto vietu Jureviča neakadēmiskajā filozofijā, par mērķi neizvirzot viņa uzskatu nedz attaisnošanu, nedz tiesāšanu. Tāpēc jautājums par nacionālo ideoloģiju un tās izvērtējumu būtu strukturējams šādi: 1) nacionālās ideoloģijas attiecības ar citām ideoloģijām, 2) tās uzdevums, 3) attiecības ar citām tautām un nacionālā rakstura nozīme.

Jureviča pozīcija kultūras un nacionālās kultūras izvērtējumā nav viennozīmīga, no vienas puses, atzīdams augstās, elitārās kultūras nozīmi visā kultūras procesa norisē, viņš atrodas modernisma pozīcijās, bet, no otras puses, atzīdams tradicionālās vai zemnieku kultūras pozitīvo ieguldījumu tautas stiprināšanā, viņš pozicionē sevi kā svārstīgu modernistu. Vai zemnieku kultūras atzišana ir nodeva nacionālajai ideoloģijai vai arī tā ir senākās kultūras pamata atzišana?

Rakstot par tautas pastāvēšanu – par jautājumu, kas dažādos laika periodos ticis aktualizēts un rādās karājamies pie apvāršņa kā pašizgatavots Dāmokla zobens, Jurevičs izsaka pārdomas, kas nedaudz līdzinās E. Smita uzdotajam jautājumam, – vai nacionālā kontinuitāte ir tautai nepieciešama pazīme? Secinot, ka pastāv „liela atšķirība starp atsevišķu cilvēku un tautu”,¹² viņš norāda, ka galvenais nosacījums ir tas, ka tautai nepiemīt nepārtraukta atmiņa, kas liek tai aizmirst pagātņi, „kritot murgos” un vēloties sākt dzīvi vienmēr no jauna. Tradīciju stiprums, viņaprāt, ir atmiņas līdzinieks, kas piemīt, piemēram, franču nācijai, kura esot „īstais Vakareuropas kultūras mugurkauls”, jo tā esot pārmantojusi latīnisko un hellēnistisko kultūru,¹³ franču nācijas stabilitātei tiek pretstatītas Vācija un Krievija kā zemes bez dziļām tradīcijām, kas vienmēr ir gatavas nostāties haosa pozā. Jureviča uzskats ir nepārprotami spekulatīvs, jo viņš neanalizē tradīciju izpausmes, bet vadās no tā, ko viņš labāk pazīst pēc personīgās pieredzes, jo latviešu tautai ir nācies visciešāk saskarties ar vācu un krievu varas un pārvaldes formām,

sadzīves īpatnībām un valodu, kas ilgu laiku bija gandrīz vienīgais oficiālais saziņas un dokumentēšanas līdzeklis.

Stabilitātes gars, kas ir visbūtiskākā prasība tautas pastāvēšanai, pēc Jureviča domām, ir atrodams nacionālajā ideoloģijā, ko viņš sauc par filozofiju.¹⁴ No šodienas skatpunkta raugoties, šāds filozofijas skaidrojums liekas nepieņemams, jo īpaši tāpēc, ka Jurevičs uzsver, ka tādas filozofijas uzdevums ir attaisnot kādas tautas pastāvēšanu un tās īpatnību saglabāšanu. Ideoloģija kā filozofija nav nekas neparasts, tā ir pastāvējusi gan „galma lietošanai”, gan arī kā tradīciju „satricinātāja”, piemēram, marksisms.

Jureviča pārdomas nenorāda avotu, no kura viņš iedvesmojies šādas filozofiskās ideoloģijas tapšanā, bet, ja ņem vērā viņa studijas un aizraušanos ar franču filozofiju un kultūru, tad zināma līdzība ir saskatāma apgaismības laika franču domātāja Destuta de Trasī¹⁵ (*de Tracy*) idejās, kura koncepcijā iezīmējas gan ideoloģijas kā filozofijas, gan zināšanu un izglītības nozīme. Savā apkopojumā „Ideoloģijas elementi” de Trasī norāda, ka viņa mērķis ir veidot cilvēka spēju pētniecību, kam kalpo: 1) Gramatika – mācība par zīmēm kā runas objektiem, 2) Loģika – spriedumu veidošanas paņēmieni kopums un 3) Traktāts par gribu – morāles un ekonomikas sfēras aplūkojums. Tas viss ir savienots kopā ar abstraktu (matemātisku) pieņēmumu palīdzību,¹⁶ tātad viņš mēģinājis sasaistīt ideoloģiju un zinātnisku metodoloģiju. Par ideoloģiju ir uzskatāma arī pozitīvista Ogista Konta „Cilvēcīguma reliģijas” korpūsā ietilpstšie sacerējumi,¹⁷ kuru idejas ir saskatāmas Jureviča darbu kontekstā. Tāpat kā Konts, kas savu pēdējo reformu bija iecerējis, lai sakārtotu cilvēka dzīvi „no iekšpuses”,¹⁸ arī Jurevičs uzskata, ka ideoloģija ir mērķu un ideju sistēma, ko viņš raksturo kā „ārējās un iekšējās frontes” attiecības.¹⁹ Nacionālā ideoloģija viņam šķiet ne tikai pragmatisks uzdevums, – tai ir ilgtermiņa attīstības perspektīva. Jurevičs nav radikāls ideologs, kas par pašapziņas izaugsmes pamatu izvēlēties agresivitāti pret citām tautām vai latviešu nācijas idealizēšanu. Latviešu nācijas politikai nav jābūt agresīvai, bet defensīvai, kas Jurevičam nozīmē vēsturiskās situācijas normalizāciju. Viņa skatījumā uz ideoloģijas vērtīgumu noteicošā ir izglītība un „tautas iekšējā paidagoģija”, tā veido pozitīvo nacionālo ideoloģiju, kas veicinātu nācijas attīstību. Būtisks elements viņam šķiet vēstures atšķirīgais skaidrojums; Jurevičs par vēsturi runā vairāk kā ideologs nekā zinātnieks, nošķirot derīgu vēstures izpratni no nederīgas. Rakstot par viena vēsturiskā notikuma atšķirīgu izpratni, viņš

norāda uz latviešu vēsturnieku atrašanos labvēlīgā situācijā, jo viņi var kalpot nacionālās ideoloģijas lietai bez jebkādas „aģitācijas” un rakstīt patiesu un vienlaikus nacionālu vēsturi. Šo riskanto tēzi, kas nostata vēsturi ārpus zinātniskuma kritērijiem un arī ētiskajām vērtībām, jo vienīgais kritērijs ir nacionālās ideoloģijas kritērijs, Jurevičs atrunā kā vēsturiskas patiesības un nacionālpedagoģijas interešu sakritību. Tā ir īsti ideoloģiska tēze, kura piešķir vēstures zinātnei noteiktu virzienu un uzdevumu – kalpot ideoloģiskai vēstures patiesībai.²⁰ Zinātniskās un ideoloģiskās patiesības atšķirības relativisms iezīmējas arī kā tautas un elitārās kultūras pretstats. Jurevičam var pārņemt augstprātību, kad viņš raksta: „Filozofs un zinātnieks var pie savas tautas pilnvērtības atzišanas nonākt, operējot ar kailiem faktiem un jēdziena analīzēm, piem., aplūkojot to viņas tīrā cilvēcībā,²¹ kurā identificējas visas tautas, – bet, ja tauta pie šī paša rezultāta var nonākt tikai ar leģendu, kādēļ tad tai liegt šo ieguvumu?”²² Filozofs, kas piedāvā radīt un uzturēt leģendu vai mītu tāpēc, ka tauta labāk viņu sapratīs, atrodas uz ļoti šauras laipas, kas ved nevis no filozofijas pie ideoloģijas, bet gan no domāšanas pie „sadamājuma” vai vienkārši meliem, kas turklāt vēltīti cilvēkiem, kurus filozofs jau nolēmis patiesības nesaprašanai. Ideoloģijas riska pakāpe ir augstāka nekā visi cildenie, tai piedēvētie mērķi. Jurevičs, gan sev raksturīgā manierē, mēģina rast „stabilitātes punktu”, kas idealizētā veidā savienotu noderīgo ar patieso, jo vai tad patiesība nav noderīga? Jureviča pārspriedumu neatņemamā vērtība ir viņa pārlicība par to, ka parādības pašas par sevi nav nedz labas, nedz ļaunas. Tō raksturs izgaismojas tikai kontekstā vai darbībā. Un tomēr viņa spriedumos saglabājas risks, jo tas slēpjas vēlmē par katru cenu apgalvot, ka mazu tautu ideoloģija ir sākotnēji patiesa, jo tās, atšķirībā no lielajām tautām, nevienu neapdraud; ka nacionālisma attaisnojums ir vispārcilvēcisks labums, ka vienības un disciplīnas gars ir tautai un nevis atsevišķajam cilvēkam piemītoša īpašība; ka vēstures audzinošā loma ir pozitīvo normatīvo momentu „izgriešana” un nevis visa vēsture. Vēstures faktu selektīva atlase pat nacionālās pašapziņas veidošanas vārdā līdzinās vēstures revīzijai vai „pareizas” vēstures ieviešanai, kas raksturīgs totalitāriem režīmiem.

Nacionālisms kā ideoloģija sakņojas vēstures veidošanā un darināšanā, šī tradīcija iezīmējas Rietumeiropā kopš neoklasicisma un romantisma laikmeta, kad atsevišķi intelektuāļi tiecās rekonstruēt vēsturi un kopienas dzīvi atbilstoši kādai pieņemtai būtībai.²³ Tomēr vēsture ir tikai viens nacionālās

ideoloģijas aspekts, jo tajā ietilpst arī politiskās kustības moments, kas paredz vairāku pozīciju noskaidrošanu: 1) tas ir jautājums par politisko interešu koordināciju, jo nacionālās intereses tiek uzdotas par kopīgām interesēm, kas iezīmējas arī Jureviča koncepcijā, kura, piemēram, nacionālās ētiskās vērtības saista ar vispārcilvēciskajām; 2) tas ir mobilizācijas moments, kas paredz nacionālo ideju pārtapšanu politiskā kustībā.²⁴ Rietumeiropas modeli šīs kustības panāk reformas, kas nodala kādu kultūras kopienu no esošās valsts vai apvieno izkliedētas teritoriālas vienības kopīgā valstī. Šīs kultūras kopienas ir balstītas valodā.²⁵ Tieši valodas kopiena, lingvistiskā kultūra spēj veidot nacionālisma pašattēlu, secina Gelnērs.²⁶ Ēriks Hobsbaums uzsver kultūras konstrukcijas nozīmi oficiālās kultūras politikas veidošanā, kur sava loma ir arī sociālajiem un kultūras rituāliem,²⁷ kas līdzinās Jureviča entuziasmam aizvietot vēstures norises ar „vieglāk saprotamajām” leģendām. Kultūras nozīme nacionālajā ideoloģijā ir viens no nacionālisma pētīšanas aspektiem, kas ir pašsaprotams, jo kopš apgaismības laikmeta tas ir viens no nācijas tapšanas veidiem. Arī Jurevičs uzsver mākslas un tautas dzejas lomu ideoloģijas tapšanā. Mākslas uzdevums ir radīt pilnības augstāko izpaušmi – daiļumu, kas ir ne tikai nacionāla, bet arī internacionāla un vispārcilvēciska vērtība, ko Jurevičs saista ar nacionālo kustību rašanos. Ideja par to, ka nacionālā dzīve un kustība izaug no tautas mākslas, ir viens no etnosimboliskā nacionālisma stūrakmeņiem. To pētījis arī E. Smits, kas uzskatīja, ka nacionālisms un nacionālās idejas ir iesakņotas pirms-modernajā (*pre-modern*) etniskumā, no kura atvasināts arī nacionālās identitātes priekšstats. Nacionālās identitātes ir „cilvēku populācijas ar kopīgiem izcelsmes mītiem, vēsturi un kultūru, kurām ir īpaša teritorija un piemīt solidaritātes gars”.²⁸ Jurevičs uzsver estētisko (aistētisko) pārdzīvojuma nozīmi nacionālās idejas un pašapziņas tapšanā. Taču stihiskums un spontāns daiļums ir pilnīgas estētiskās dzīves parādības, ja tādu nav, tad var izlidzēties ar „plānveidīgu un apzinātu kultūras politiku”.²⁹ Jureviča acīs daiļumam ir lielāka vērtība nekā vēstures patiesībai, tāpēc viņš atzīst, ka nacionālā ideoloģija drīzāk ir līdzeklis tautas garīgās organizācijas veidošanā un nevis tās mērķis. Īpaša vieta ir tautas dzejai (tautas dziesmām), kas atspoguļojuma nozīmē pielīdzināta tautas vēsturei. Tomēr Jurevičs brīdina no šī atspoguļojuma nekritiskas pieņemšanas kā pagātnes mākslīgas restaurācijas un pārāk ciešas „turēšanās pie pagātnes”. Skaidrojot komplicētās attiecības starp tautas eksistenci un tās īpašo kultūru, viņš izmanto savu

iemīloto antinomijas jēdzienu – kā filozofisku izvēli (sholastikas nozīmē) starp tautas būtību un tās pastāvēšanu, kas var tikt skaidrota arī kā politiska ievirze: ko saglabāt un attīstīt – vai tautas eksistenci, vai tās īpatno kultūru. Pretruna veidojas arī starp valsti un tautu, jo, pēc Jureviča uzskatiem, valsts ir orientēta uz pastāvēšanu, tās funkcija ietver „tīro pastāvēšanu”, kas ne vienmēr atbilst tautas interesēm, jo tas, kas stiprina valsti, var vājināt tautu. Tieši estētiskā sfēra ir tā, kas ļauj regulēt šīs attiecības, mazinot citu tautu kultūras un valodas iespaidu. Veiksmīgs ir Jureviča atrastais *latviski nacionālā* definējums, kas paredz modernās dzīves iekļaušanu tā ietvaros. Attiecībā pret pagātni viņš ir konsekventās modernisma pozīcijās, – iestājoties pret pagātnes dievināšanu un pielūgsmi un norādot, ka „tautiskums” ir saprotams kā process un attīstība, tāpēc tas nav reducējams uz kāda konkrēta vēsturiskā perioda rezultātiem, un, atkāpjoties nostāk no vēstures šaubīgās interpretācijas, Jurevičs kā konsekvents bergsonietis apgalvo: „Prioritāte vienmēr pieder radītājam garam un nevis viņa radītai formai.”³⁰

Jautājumu loks, kas iezīmējas nacionālajai ideoloģijai veltītajos rakstos, ir saistīts ar šo rakstu tapšanas politisko realitāti un Jureviča pozīciju. Tā iezīmējas kā viņa attiecības ar politisko režīmu, kurās izpaužas skeptisks demokrātijas novērtējums, reducējot tās iespējas uz aktuālo demokrātisko procedūru izpildi. Tāpat nepārprotama ir autoritātes atzīšana, kas attaisnota ar prasību pēc vienības un kopības gara, apspiežot sevi „nacionālā rakstura” būtisko iezīmi – „vēlēšanos pretoties katrai autoritātei”.³¹ Ar patiesi sofistisku veiklību jautājums par pretestības garu tiek pavērsts pretējā virzienā un individuālisma vērtība tiek apšaubīta, bet pretestība tiek saistīta ar vērtību un jaunrades sfēru vai gara sfēru, kā to dēvēja Jurevičs. Izrādās, ka modernā cilvēka apziņas „nobrukums” ir jāuzpurina un tā vietā jāliek tautas vispārīgās intereses, kurām virzienu piešķirs tautas disciplīna, ko viņš dēvē par formālu tikumu, kuru ir svarīgi iemācīt. Gluži totalitāra noskaņotība dēvē no izteikuma: „Vienības gars ir it kā tautas apziņas disciplīna, kas padara to izlietojamu svarīgām valsts akcijām, līdzīgi kā kareivju disciplīna padara armiju spējīgu uz kara operācijām.”³² Iespējams, ka arī šodien atrodas cilvēks vai pat cilvēku kopa, kas apstiprinātu šo izteikumu, nepamanot, ka cilvēks šeit ir tikai līdzeklis un nevis mērķis, ka atšķirīgu uzskatu paušana ir pielīdzināma nodevībai, bet pats cilvēka raksturojums bīstami tuvojas vēl apgaismības laikmetā dzīvajam cilvēka mašīnas priekšstatījumam. Jurevičs attaisnojas ar

vēsturiskā procesa dialektiku, kas novedusi pie autoritātes atzīšanas nepieciešamības, lai vadītu valsti un tautu. Filozofa domāšanas māksla bez īpašas intelektuālas (bet vai morālas?) piepūles nodarbojas ar reāla autoritārisma atzīšanas abstraktu pamatojumu. Ja šie izteikumi pat saskan ar Jureviča pārliecību, tie līdzinās intelektuālai nodevībai, jo pēc paša filozofa brīvas gribas prāts tiek padarīts par varas kalpu. Demokrātijas un parlamentārās vērtības Jurevičam nešķita nozīmīgas attiecībā ne pret „sastingušo Eiropu”, ne pret individuālo garu. Tiesa, rakstot par moderno iracionālismu, viņš iebilst Osvalda Špenglera demokrātijas kā dekadences novērtējumam, piebilstot, ka demokrātija ir uzskatāma par ētiskas refleksijas rezultātu, par prāta spēju domāt sevi kopā ar citiem, t. i., saprast kopības ētisko nozīmi.³³ Jurevičs pat apgalvo, ka arī visi autoritārie režīmi un to līderi uzskata, ka autoritārisms ir “uzlabots demokrātijas paveids”.

Šo nostāju var uzskatīt par viņa filozofisko pozīciju, kas atzīst indivīda izvēles brīvību, bet par kādu brīvību var runāt tautas formālā tikuma izkopšanas un audzināšanas sakarībā? Viens no argumentiem būtu atsaukšanās uz 30. gadu Eiropā valdošo noskaņojumu un politiskas diktatūras nostiprināšanos, bet autors ir skeptisks gan pret vāciešu nacionālo raksturu, gan pret citu tautas disciplīnas formālā tikuma vēstnesi – marksistiskās ideoloģijas pārņemto Krieviju. Valsts varas koncentrēšanās vienās rokās viņam šķiet veselā saprāta iedvesmota, bet tieši *sensus communis*, kas piemīt visiem, nemaz nav formalizējams. Rakstot par autoritārisma attaisnojumu, Jurevičs no filozofa pozīcijas, ko viņam izdevās saglabāt, runājot par vērtībām, kultūras heteronomisko garu, indivīda vērtību un spēju uz originalitāti, noslīd līdz koruptīvam³⁴ prāta stāvoklim, kurā notiek atteikšanās no filozofijas, jo metožu kopums, kas līdz šim tika izmantots, lai ikvienu parādību aplūkotu tās daudzveidībā un pretrunīgumā, tiek tikai simulēts un antinomijas un pretrunas tiek izmantotas, lai tiktu vienpusīgi attiecinātas tikai uz vienu dalībnieku – dumpīgi noskaņoto un nedisciplinēto tautu, partiju demokrātiju un parlamentu, kura dalībnieki ir zaudējuši arī vajadzīgās tikumiskās kvalitātes. Viņiem, šiem šaubu un aplamas rīcības vajātajiem, ir nepieciešama gādība, vadība un rūpes, ko uzņēmies tas, kurš iemieso labāko, kas rodams šajā tautā, un kurš uzņemas likteņa uzlikto nastu „kā smagas varonības uzdevumu un dedzina sevi tēvijas labā”.³⁵ Reibstot no paša kāpinātās, labo tikumu un labā gara cildināšanai veltītās retorikas, Jurevičs kā smagu nopūtu

izdveš – cik labi, ka liktenīgā brīdī Latvijai ir tāds izcils tautas vadonis. Vadonības un tautas vienības idejas ir cieši savijušās, jo tās attaisno viena otru, nebūdamas vairs antinomiskas, bet gan pakārtotas, – ja ir vadonis, tad tautas vienība tiek stiprināta, bet, ja pastāv vienota tauta, tad tai ir vajadzīgs vadonis. Acīmredzot Jurevičs ir ievingrinājies tik parocīgajā ģeometriskā prāta ekvilibristikā, kur kritika pārtop par lemmu, ko iespējams neizmantot. No vienas puses, var pat apgalvot, ka vadoņa ideja organiski iekļaujas Jureviča iepriekšējo uzskatu kopumā, jo viņš vienmēr, līdzīgi Bergsonam, ir izcēlis personības un indivīda vērtību, suverenitāti. Tikai šoreiz situācija ir atšķirīga, jo, pamatojot vadoņa pārvaldības nepieciešamību, par argumentu izmantots arī vadoņa morālais portretējums, uzsverot, ka nepieciešamību pēc stipras varas diktē tautas „izkļiedētība”, bet tautas alkas pēc vienotības izraisa varas koncentrāciju vienās rokās.

Šķiet, ka Jurevičs, apkopojot vienā grāmatā dažādu gadu rakstus, pakļauj to ieceres kopīgam mērķim – vērsties pret vairākuma diktātu, tikai kā vārdā? – Sekojot viņa pārsapņemtumam loģikai, var secināt, – lai tautas garīgo skatu vērstu uz ideālo vērtību sfēru.³⁶ Tātad tauta tiek individualizēta, konsolidēta, pārvērsta par indivīdu? Šāds uzstādījums ir atveidojams ar kora metaforas palīdzību, un tas atgādina latviešiem tik mīlo un smalki izloloto kora dziedāšanas praksi un tehniku, kur koris: 1) iemieso konsolidācijas praksi – tā daudzbalssība tiek pakārtota kopīgam skanējumam,³⁷ 2) veido attiecības ar diriģenta tehniku un 3) pārstāv pakļāvīgas atbildes un nevis dialoga situāciju, jo balstās uz audzināšanu un izglītībā veidotu tradīciju. Protams, kora metafora neizsmēļ jautājumu par politikas prakses un tehnikas aspektu, bet var izgaismot vienības un konsolidācijas jautājumu, kas aktualizējas katrā politiski vai sociāli saspringtā situācijā. Jurevičs nesniedz atbildi, vai tautu viņš uzskatījis par indivīdu vai par vienotu kopumu ar savu nacionālo raksturu, bet vērsās pie tiem, kuriem acīmredzot piemīt domāspēja, – pie inteliģences, vai kā viņš raksta, – pieaugušiem cilvēkiem, tātad pie tiem, kuri jau ir individualitātes. Šis solis nav nejaušs, tajā iezīmējas tendence, ko E. Smits piedēvē klasiskajam vai kultūras modernismam, – „augstā” kultūra veido eliti, kas spēj pieņemt lēmumus, atbilstoši savai pozīcijai, un no pārējiem tiek prasīta lojalitāte šo lēmumu leģitimācijai.³⁸ Argumentācija ieturēta Jureviča ierastajā manierē – tā ir sakārtota, balstoties uz nacionālā rakstura argumentu. Svarīgākais apsvērums ir apelēt pie saprāta, jo tikai saprātīga būtne ir spējīga

izvēlēties savas brīvības ierobežojumu tautas labklājības un eksistences vārdā un nest upuri, jo tā spēj³⁹ saprast un izvērtēt, kas ir taisnīgi un kas – netaisnīgi. Šī Jureviča norāde uz inteliģences lomu nav nekas neparasts, jo tā iederas klasiskā modernisma paradigmā, kur upurēšanās ideja tautas eksistences labā ir viena no kultūras gara dzimušā nacionālisma pamatiezīmēm, kur uz taisnīguma iedibināšanu vērstā argumentācija vairāk līdzinās nevis filozofiskai, bet gan psiholoģiskai, t. i., tā vairāk ir vērsta uz cilvēka sirdi un dvēseli, bet mazāk – apelē pie viņa prāta.⁴⁰ Gelnērs šai sakarībā rakstīja: „Nacionālisma paštēls ietver uzsvāru uz tautas, populāro kultūru utt. Faktiski nacionālisms kļūst nozīmīgs tieši tad, kad šīs lietas kļūst mākslīgas [tādā nozīmē, ka tās tiek veidotas – E. F.]. Īstie zemnieki vai cilts locekļi, kuri prasmīgi deļo tautas deļas, nevar kļūt par labiem nacionālistiem. Tas notiek tikai tad, kad tās pašas dzimtas radnieks un vēlāk pašu deļi un pat meitas dodas uz skolu un zemniekiem vai cilts locekļiem rodas interese par to „pārgērbto” valodu, ko izmanto skolā, kurā izglītojas radnieks, deļs vai meita.”⁴¹ Audzināšanas un izglītības paradigma, kas izmaina agrāro kultūru, ir nepieciešama nācijas tapšanas un nacionālisma kā pasaules uzskata elements. Jurevičs uzsver, ka arī inteliģencei jāaudzina sevi stoicisma garā, kas atbrīvos to no mīkstčaulības (kā acīmredzamas, permanenti inteliģencei piemītošas īpatnības), kura ved prom no īstām dzīves vērtībām, t. i., vienkāršas dzīves vai askēzes, pieradinot sevi pie stingrām prasībām, kas varētu būt, piemēram, šaubu un iebildumu neizteikšana, uzskatu viendabības kultivēšana, jo vieglāk dzīvot pasaulē, kur visi ir vienisprātis un varbūt pat attāli līdzinās varas turētājam, jo tā morālo un intelektuālo pilnību katrs tāpat sasniegt nespēj. Jureviča pārdomas par nākotnes uzdevumiem ir ne tikai riskantas, bet arī simptomātiskas, jo tās satur varas mistifikācijas un providenciālisma garu, kas neliek aizdomāties par politisko notikumu cēloņseku attiecībām vai politiku (kas arī var izrādīties tikai cilvēki, reizumis – pat inteliģenti) pieļautajām kļūdām, uzturot spēkā uzskatu, ka vara neklūdās. Šī uzskata risks slēpjas tur, ka, pastāvīgi aplūsinot iebildumus, kas notiek, varai vai tās ideologiem apelējot pie citu (ne savas) sirdsapziņas,⁴² pakāpeniski tiek „iemidzināta” ne tikai spēja izteikt viedokli, bet arī spēja domāt un vērtēt, jo autoritārisma gars, kas novietots uz vienas patiesības monolitā pjedestāla, diez vai var nodrošināt „vienu taisnību visiem”, šāda „klusēšanas” situācija, kas pakāpeniski pārtop nedomāšanā, var patiesi izrādīties bīstama nācijai kritiskā brīdī.

Varas un autoritātes heroizācija un mistifikācija padara tās neskaistas un atvieglo pārvaldības norisi, jo vara parādās kā subjekta instance, tā pieņem lēmumus tikai un vienīgi tai pašai labi zināmā lietā. M. Fuko rakstīja: „Rezumēsim – valsts nav pārvaldes māksla, ko nosaka dievišķo, dabisko vai cilvēcisko likumu zināšana. Tā nav vispārējas pasaules kārtības ievērošana. Tā ir pārvaldīšana atbilstoši valsts varenībai. Pārvaldīšana, kuras mērķis ir vairo šo varenību ekstensīvos un konkurētspējīgos ietvaros.”⁴³

Nacionālās ideoloģijas elementi, kas skaidri ilustrē tās nolūkus, ir attiecības ar citām ideoloģijām. Jureviča visbiežāk kritizētais temats ir marksisms, kura apskatam ir veltīts viņa krājuma raksts „Marksisma paradoksi”.⁴⁴ Jurevičs marksismu aplūko kā 19. gadsimta vācu filozofijas nostādņu – G. F. V. Hēgeļa un L. Feierbaha ideju apvienojumu, kur Hēgeļa idejas no gara sfēras pārvietotas uz materiālo pasauli. Marksa mācības pamatnostādnes Jureviča skatījumā apkopojamas divās tēzēs: 1) sabiedriskās iekārtas evolūcija; 2) cilvēka pārliecības atkarība no materiāliem faktoriem,⁴⁵ izvēloties otro par savu pārspriedumu tematu. Viegli ieskicējot marksismam un tā sekotājiem (it īpaši Padomju Savienībā) piemētošo pozitīvisma garu,⁴⁶ Jurevičs norāda, ka marksisms ir ideoloģija, par ko liecina tā mesianistiskais noskaņojums un materiālisms, kas šo mācību ievietoja arī politisko cīņu laukā. Jurevičs kritizē marksismā atrodamo redukcionismu, kas liek aplūkot cilvēku kā pasīvu ekonomisko attiecību nosacījumu, bez aktīvas rīcības un dabas,⁴⁷ tāpat kritiski viņš izvērtē tēzi par zināšanu un zinātnes šķirisko piederību, kas izslēdz objektīvas zinātnes pastāvēšanas iespējas. Iebildumus izraisa tas, ka marksismā cilvēks tiek upurēts uz materiālo lietu progresā altāra un cilvēka apziņa ir atkarīga tikai un vienīgi no ārējiem nosacījumiem, starp kuriem pats spēcīgākais ir ekonomika.⁴⁸ Salīdzinot marksismu ar kapitālismu, Jurevičs secina, ka abi ir radniecīgi, tikai kapitālisms atstāj cilvēkam cerības, ka materiālās iekāres tiks piepildītas, bet marksisms atņem pat to. Jurevičs secina, ka šīs mācības ideāls ir „zemu uzstādīts”, bet arī tas nav sasniedzams. Atņemot cilvēkam garīgās dzīves iespējas nozīmē atņemt tam tiesības uz labu dzīvi, atsaucoties uz Aristoteļa uzskatiem, apgalvo Jurevičs. Materiālās labklājības tukšums ir absolūts – Jurevičs rezumē marksisma nostādnes. Lai arī Jurevičam marksisma mācība nešķiet pievilcīga, tās analīzē viņš tomēr saglabā distanci, pozitīvi novērtējot tās kritisko programmu: iebildumus pret

relīģiju kā apspiešanas līdzekli, pilsoniskās sabiedrības tikumu un normu kritiku, kā arī pasaules uzskata un sociālās piederības attiecības.⁴⁹ Pozitīvā vērtējuma akcenti liecina, ka Jurevičs uzskata marksismu par ideoloģiju un nevis filozofiju un šajā periodā, atšķirībā no sava „nacionālās ideoloģijas” posma, neidentificē abu līdzību.

Vēl viens ar ideoloģiju saistīts aspekts ir nacionālā rakstura jautājums. Nacionālā vai tautas rakstura idejas saknes meklējamas vācu apgaismības un romantisma laikmetā, no turienes tās pārceļojušas uz 19. gadsimta pozitīvisma teoriju.

Jureviča uzskati par nacionālo raksturu bija kritiski ne tikai pret citām tautām, bet arī pret latviešiem, viņš norādīja uz to kultūras attīstības nepietiekamību un Rietumeiropas vērtību neizpratni. Viņa simpātijas piederēja franču kultūrai, ko viņš uzskatīja (tiesa, bez pierādījumiem) par klasiskās (hellēnistiskās un Romas) kultūras mantinieci. Kritiski Jurevičs izsacījās par vācu un krievu kultūru un paradumiem, bet šī attieksme un tās pozīcija drīzāk izgaismoja latviešu nacionālā rakstura jautājumā, kura sakarībā Jurevičs uzsver, ka latviešu raksturā ir kaut kas no abām mentalitātēm. Attiecības starp tautām un to līdztiesības princips Jurevičam bija svarīgs pat tad, kad tika runāts par Latvijas valsti un latviešu nāciju, jo atmest šos principus nozīmētu atmest arī ētisko ideālismu, kas viņam ir dārgs un nozīmīgs. Attiecības ar citiem, ar citām tautām ir viens no viņa izvirzītajiem nācijas eksistences pamatnosacījumiem (pārējie divi ir: cilvēces sirdsapziņa un vienības un disciplīnas gars).

Nacionālajai ideoloģijai veltītie Jureviča raksti nebūt nav izņēmuma gadījums Latvijas dzīvē, šajā sakarībā var minēt arī citus Latvijas Universitātes profesorus, piemēram, vēsturnieku Franci Balodi vai LU rektoru ķīmiķi Jūliju Auškāpu, Rīgas 1. ģimnāzijas direktoru Jāni Lapiņu, LU profesoru, prorektoru, rektoru un vēlāko izglītības ministru Augustu Tenteli un arī citus latviešu inteligentus (vārdi „nacionālā ideoloģija”, lietoti šajā laikmetā, precīzi raksturo pilsoniskās un tikumiskās pozīcijas saplūšanu patriotiskajā). LU profesoru aktivitāte autoritārisma priekšrocību cildinājumā iezīmējas, piemēram, F. Baloža atziņās par latviešu pieļautajām kļūdām 13. gadsimtā: „Un tomēr šie diženie latvju dēli, kuru zemes daudz spēcīgāki ienaidnieki bija aplenkuši no visām pusēm, nezināja vienu, kas zemei bija vajadzīgs: tiem trūka vien kopēja vadoņa. [...] Neatkārtosim viņu kļūdas! Nešķelsim

tautu, nešķelsimies paši partijās un kliķēs.”⁵⁰ Vadonības, tautas vienotības un disciplīnas gars vai *kora metafora* bija piesātinājusi tā laika dzīvi.⁵¹

Jureviča nacionālās ideoloģijas principu koncepcija ievieto viņu klasiskā modernisma vai kultūras modernisma piekritēju pozīcijās. Nacionālā kultūra un ētiskās vērtības ir bieži minētās apgaismības tradīcijas mantojuma sastāvdaļas. Atšķirīgi ir vērtējams vadonības un vienības patosa radītais noreibums un varas mistificēšana. Šis skatpunkts satuvina ideoloģiju un filozofiju, bet šie lielumi nepārklājas, lai kā kurš domātājs censtos to pierādīt. Filozofija ir prāta disciplīna vairākās nozīmēs, bet tā neparedz ārējas varas ierobežojumu. Brīvdomības vai brīvas domas trūkums, prāta vadīšana tikai pragmatiskā virzienā saved Jureviču kopā ar viņa nopelto marksismu, neraugoties uz to, ka viņš meklē patvērumu ētiskajā ideālismā.

Vēres:

- 1 Grāmatā ir ievietoti no 1924.–1936. gadam dažādos periodiskos izdevumos („Daugava”, „Burtnieks”, „Brīvā Zeme” u. c.) publicētie darbi.
- 2 Jurēvičs P. Platons dzīvē un darbā. – Rīga: 1930, 15. lpp.
- 3 Althusser L. Pour Marx. – Paris: Maspero, 1965, p. 10–11.
- 4 Zimmer O. Nationalism in Europe, 1890–1940. – Gordonsville: Palgrave Macmillan, 2003, p. 5.
- 5 Ar vēsturiskām nacionālās ideoloģijas saknēm domāta vācu ideālisma filozofija (sākot no Imanuela Kanta pieteiktās indivīda pašnoteikšanās idejas, kas svarīga arī Jurevičam, runājot par indivīda atbildību, izvēli un gribu), Johana Gotfrīda Fihtes uzskati par indivīda un sociuma attiecībām, kā arī Johana Gotfrīda Herdera doma par etnolingvistisko (valodas un nacionālās kultūras) atšķirību vērtību.
- 6 Šis jautājums īpaši izvērst Arnolda Gelnera darbā „Nācijas un nacionālisms”. Skat.: Gellner A. Nations and Nationalism. – Oxford: Blackwell, 1983.
- 7 Nozīmīgs pētījums tika pieteikts grāmatā: Bleiere D., Butulis I., Feldmanis I., Stranga A., Zunda A. Latvijas vēsture. – Rīga: Jumava, 2005.
- 8 Turpat, 158.–159. lpp.
- 9 Gellner A. Nations and Nationalism, p. 99–100. Gelners raksta, ka vēstures gaitā „zemā” un „augstā” kultūra mainās vietām.
- 10 Smith A. D. Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. – London: Routledge, 1998, p. 40.
- 11 Schiller F. On Aesthetic Education of Man. – Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 19.
- 12 Jurevičs P. Tautas pastāvēšana // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas. – Rīga: Valters un Rapa, 1936, 226. lpp.
- 13 Turpat, 227. lpp.

- 14 Jurevičs P. Nacionālo ideoloģiju principi // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas, 265. lpp.
- 15 Destuts de Trasi (1754–1836), franču filozofs, ideoloģijas filozofijas izveidotājs. Nozīmīgākie viņa darbi: „Ideoloģijas elementi” („Éléments d'idéologie”), kurā ir ietras daļas: Ideoloģija, Vispārīgā gramatika, Loģika un Traktāts par gribu. Darbi sarakstīti no 1801. līdz 1815. gadam. De Trasi atsaucas uz Monteskjē un Kondijaku kā saviem iedvesmas avotiem.
- 16 Brehier E. Histoire de la philosophie. T. III. – Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1964, p. 331.
- 17 Cilvēcīguma reliģija (*la religion de l'humanité*) bija pēdējā no trim Konta iecerētajām cilvēka prāta reformām, kas vērsta uz cilvēka iekšējās dzīves sakārtošanu un egoisma un atsvēšinātības pārvarēšanu. Trešajai reformai veltīti darbi: „Pozitīvās politikas sistēma” („Le système de politique positive”); „Pozitīvista katehisms” („Catéchisme positiviste”) un „Subjektīvā sintēze vai uzskatu par cilvēces normālstāvokli universālā sistēma” („Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité”).
- 18 Pēc Konta domām – zinātne un socioloģija sakārto to no ārpusēs. Skat.: Comte A. *Système de Politique positive ou traité de sociologie instituant le Religion de l'Humanité*, vol. IV. – Paris, 1912, p. 276.
- 19 Ar „ārējo un iekšējo” fronti Jurevičs skaidro gan nācijas ārējo reprezentāciju būt atzītai starp citām tautām (dažādi sasniegumi), gan nacionālās pašapziņas stiprināšanu. Skat.: Jurevičs P. Nacionālo ideoloģiju principi, 266.–267. lpp. Abu elementu saikne ir viens no nacionālās pašapziņas tapšanas nosacījumiem. Šo parādību raksturo arī A. Stranga, rakstot par 30. gadu Latvijas izglītību un kultūru. Skat.: Valsts politika kultūras un izglītības jomā // Latvijas vēsture. – Rīga: Jumava, 2005, 196.–213. lpp.
- 20 Jurevičs P. Nacionālo ideoloģiju principi // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas, 270. lpp.
- 21 Nepārprotama atsauce uz Konta cilvēcības reliģiju.
- 22 Gellner A. Nations and Nationalism, p. 271.
- 23 Zimmer O. Nationalism in Europe 1890–1940, p. 8.
- 24 Šis process bija vērojams gan 1918. gadā, gan 1988. gadā, kad nacionālās kustības ieguva politiska spēka raksturu.
- 25 Jāatgādina, ka Ralfs Voldo Emersons par amerikāņu neatkarības deklarāciju rakstīja kā par nejaušību, kas izpaudusies angļu valodā, – tādat konsolidēja topošo amerikāņu nāciju pēc valodas principa.
- 26 Gellner A. Thought and Changes. – Oxford: Blackwell, 1983, p. 16.
- 27 Hobsbawne E. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 79.
- 28 Smith A. The Ethnic Origins of Nations. – Oxford: Blackwell, 1986, p. 32.
- 29 Jurevičs P. Nacionālo ideoloģiju principi, 281. lpp.
- 30 Turpat, 286. lpp.
- 31 Jurevičs P. Nākotnes uzdevumi // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas, 303. lpp.
- 32 Turpat, 305. lpp.

- 33 Jurevičs P. Modernais irracionālisms // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas, 93. lpp.
- 34 Sv. Akvīnas Toms, runājot par dvēseles nemirstību, uzsvēra, ka tā ir inkorruptibla – ne-iznīcināma vai nemirstīga. Pretēji tam – koruptibls nozīmē iznīcināms, pārejošs.
- 35 Jurevičs P. Nākotnes uzdevumi, 313. lpp.
- 36 Turpat.
- 37 Šī prakse skaidri attēlota P. Barisona pazīstamās dziesmas „Dziesmai šodien liela diena” vārdos: „Daudzas balsis domā vienu...”
- 38 Smith A. D. Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. – London: Routledge, 1998, p. 18, p. 41.–42.
- 39 Jurevičs to apraksta šādi: latviešu inteliģencei ir nepieciešama pierunāšana un pārliecināšana, jo atbilstība nacionālā rakstura būtībai prasa, lai latviešu inteliģence būtu ietiepīga, t. i., lai tai piemistu **īpatnējs kritisks prāts** (cerams, ka tā rudimentārie aizmetņi vēl ir saglabājušies!) un lai tā nebūtu tik vienkārši pierunājama. Skat.: Jurevičs P. Nākotnes uzdevumi, 318. lpp.
- 40 Zimmer O. Nationalism in Europe 1890–1940, p. 13.
- 41 Gellner A. Thought and Change, p. 161.
- 42 Tiek norādīts tikai „maigākais”, t. i., garīgais ietekmēšanas veids, jo aplūkots temats neparedz autoritārisma iedibināto sankciju lietojuma analīzi.
- 43 Fuko M. Patiesība. Vara. Patība. – Rīga: Spektrs, 1995, 63. lpp.
- 44 Raksts publicēts „Burtņiekā” 1931. gadā.
- 45 Jurevičs P. Marksisma paradoksi // Jurevičs P. Nacionālās dzīves problēmas, 68. lpp.
- 46 Šai sakarā var atsaukties uz 19. gadsimta franču pozitīvista, evolucionisma teorijas piekritēja Ipolita Tēna (*Taine*) uzskatiem, ka viss cilvēka darbības spektrs – filozofija, māksla, vēsture – ir atkarīgs no sociālajiem apstākļiem vai vides; viņa uzskati ietekmējuši gan krievu, gan latviešu inteliģenci. Skat.: Taine H. De l’intelligence. – Paris, 1948.
- 47 Jurevičs nenošķir Marksa uzskatus no marksisma, tādējādi viņa kritika ir abstrakta, jo tā skar drīzāk ideoloģisko attiecību lauku, kurā satiekas Marksa filozofija un marksisms, kura autori netiek identificēti.
- 48 Jurevičs P. Marksisma paradoksi, 79. lpp.
- 49 Turpat, 70. lpp.
- 50 Balodis F. Par Latviju nacionālu, daiļu, varenu! // Mana tēvu zeme. – Rīga: Izglītības ministrijas mācību līdzekļu nodaļa, 1936, 56. lpp.
- 51 Iepriekš minētajā izdevumā ievietota arī prof. A. Tenteļa uzruna, kas apspēlē visus trīs motīvus: dziesmu, valsti un vadonību. (Turpat, 265.–269. lpp.)

Pauls Jurevičs and National Ideology

The article provides an overview of the concepts of national ideology and national identity, developed by Latvian philosopher Pauls Jurevičs.

Professor Jurevičs expounds his reflections on national ideology in a number of essays dealing with the problems of national life. The questions of national identity and culture, of national character and national ideology are discussed in the present article, underscoring some analogy between the ideas of Enlightenment and Jurevičs' approach to national ideology. The ambivalent attitude to democracy and liberal politics, approval of the ideas of the community of a nation, and of the authority of charismatic leader, tinged his philosophical position with ideological connotations.

Andrejs Balodis

Dzīves/dzīvības izpratne Paula Jureviča filozofijā un viņa neofinālisma koncepcija

Dzīves koncepta izpratne un skaidrojums ir būtisks apkopojošs akcents Jureviča filozofisko ideju rezumējumā. Anrī Bergsona filozofijas autoritātes dēļ profesors Jurevičs trimdas perioda darbos regulāri atgriežas pie šīs tēmas. Jureviča adaptētajā dzīves filozofiskajā izpratnē tomēr ir iespējams konstatēt atšķirīgus akcentus. Gara un matērijas attiecību izklāstā franču domātājam izšķirošs bija dzīves koncepts, kas nosaka dzīvi kā ķermeņa un apziņas vienību laikā. Dzīve, metafiziskā nozīmē, izprasta kā ilgstamības (*durée*) noteikta apziņas un ķermeņa sintēze. Toties plašākā nozīmē dzīves izpratne parādās Bergsona darbā „Radošā evolūcija” (*L'Évolution créatrice*, 1907), kurā tā attiecināta pret universu; dzīves/dzīvības ideja vairs nav tikai gara un ķermeņa attiecības formas skaidrojums, bet tā iegūst kosmoloģiska jēdziena vērienu. Savukārt latviešu domātāja darbos atrodam akcentus, kas šo koncepciju (gan metafizisko, gan kosmoloģisko) piemēro dažu atšķirīgu tēmu risināšanai, respektīvi, bergsonisms gan veido noteiktu idejas aizmuguri, tomēr tas konfrontēts vai papildināts ar citām atziņām. Dzīves princips Jureviča filozofijā kalpo, lai apvieņotu individuālās eksistences ideju ar kopīgu vērtību apliecinājumu. Latviešu domātājs, atšķirībā no eksistences filozofiem, skata dzīvi kā pārindividuālu, atsevišķas eksistences neierobežotu fenomenu. Latviešu valodā (atšķirībā,

piemēram, no angļu un franču valodām) šāds nošķīrums ir pamatojams arī semantiski. Vārdam „dzīve” ir plašāks un citu nozīmju loks nekā vārdam ”dzīvība”. Dzīve ir vienojošs, konsolidējošs, uz mērķi vērsts un jēgu piešķirošs nojēgums, bet dzīvību saprot kā dotu, kā kailu bioloģisku faktu. Lai saglabātu, atjaunotu un radītu dzīvību, pietiek ar fiziskiem līdzekļiem; lai saglabātu, atjaunotu un radītu dzīvi, acīmredzot ir nepieciešams kaut kas vairāk. Ja dzīve ir veselums, tad, lai to saglabātu, nepietiek vienīgi uzturēt dzīvību; dzīves veseluma ideja ir iespējama tikai tad, ja dzīvā būtne ir persona, proti, cilvēks, kas attiecas pret savu dzīvi kā veselumu. Attieksme un rīcība vienmēr ir attiecībā pret citiem, tāpēc dzīves veselums ir kopības nosacīts un uz kopības labumu virzīts. Jureviča filozofijā šādi attieksmei nepieciešami, kā viņam patīk izteikties, stingri ētiskie principi un ideāli.

Tādējādi var izšķirt vismaz trīs līmeņus, kuros profesors Jurevičs pievēršas dzīves problēmas analīzei, pamatā liekot bergsonisma inspirēto filozofisko interpretāciju, kas papildināta ar ētisko un kopības jeb tautas dzīves izpratni: 1) dzīve kā psihisks fenomens, gara inspirēta un integrālā intuīcijā balstīta dzīve, 2) dzīve kā mērķorientēta, jēgturīga un vērtības apliecinoša aktivitāte, 3) dzīve kā indivīda un tautas saikne, kuras dēļ ir iespējams sasniegt pilnvērtīgas dzīves ideālu, kas noteiktā veidā rezumē gan Jureviča dzīves koncepciju, gan arī ideālisma pozīciju.

Dzīves fenomena filozofiskajā interpretācijā profesors Jurevičs seko Bergsona klasiskajām tēzēm un redz nepieciešamību tuvāk pievērsties gara un matērijas attiecību problēmai un ķermeņa un apziņas saiknes studijām. Rakstā „Kas ir dvēsele?” dzīves princips ir atbrīvots no vienpusīgas materiālistiskas un bioloģiskas interpretācijas un šeit kritizēti tie dzīves/dzīvības problēmas teorētiskie risinājumi, kas pašos pamatos izriet no gara/matērijas un ķermeņa/dvēseles duālisma problēmas: mehānicisms, determinisms, paralēlisms, epifenomenālisms utt.¹ Jureviča interese par dzīves problēmu ir bijusi konstanta arī turpmākajā trimdas darbībā, kad viņš pievērsās franču filozofa Reimona Rijē (*Ruyer*) idejām jeb neofinālisma koncepcijai.²

MĒRĶTIECĪBA DZĪVES UN DZĪVĪBAS IZPRATNĒ

Finālisma galvenais metafiziskais pamats, kā noprotams no termina, ir mērķtiecība jeb teleoloģisks princips. Filozofijas vēsturē var atrast dažādas finālisma

versijas: Aristoteļa mācībā par *enteleheia* (*actualitas*) principu un mērķa cēloni (*causa finalis*), Galēna medicīnas teorijā par ķermeņa orgānu attīstību, Akvīnas Toma filozofijā, viduslaiku aristoteliešu sholastikas skolās, Leibnīca filozofijā, Kanta mācībā, kā arī dažādās 19. gadsimta evolucionisma teorijās utt.³ Jāuzsver, ka arī Anrī Bergsons darbā „Radošā evolūcija” ir pievērsies finalitātes nojēgumam un viņa interpretācijā tas tiek pretstatīts dzīvības procesu mehānistiskai izpratnei.⁴

Jurevičs detalizēti aplūko finālisma ideju rakstā „Mērķtiecība dabā”⁵. Profesors pauž skaidru atbalstu finālisma pamatojumiem un vērsas pret materiālistu (par tiem Jurevičs uzskata pozitīvisma filozofijas un dabaszinātņu pārstāvjus) sniegto mērķtiecības idejas argumentāciju. Vēlēdamies būt objektīvs kritiķis, Jurevičs norāda uz finālisma kardināli vājo punktu – neiespējamību eksakti un eksperimentāli pierādīt mērķtiecības ideju. Līdz ar to teleoloģiska mācība var kļūt spekulatīva un patvaļīga, jo vienīgais tās metodoloģijas princips ir „skaidra mērķa konstatēšana”. Profesoraprāt, tieši kvantitatīvās metodes neiespējamības dēļ finālisms ir zaudējis pozīcijas modernajās zinātnēs, jo tā secinājumi nav droši lietojami praksē. Jurevičs rakstā tiecas pierādīt, ka ar šādu nostāju modernā zinātne pieņem dogmatisku materiālisma pozīciju un, noraidot finālisma ideju un reducējot dabas norises vienīgi uz fizikāliem faktiem, ignorē atziņu, ka, lai izskaidrotu psihiskus, garīgus, sociālus un politiskus fenomenus, mērķtiecības princips ir daudz skaidrāks, saprotamāks un precīzāk atspoguļo lietu attiecības nekā kauzalitātes princips.

Par pirmo materiālisma atspēkojumu Jurevičs izvirza tā dēvēto psiholoģisko argumentu.⁶ Idejas būtība ir šāda: gan materiālisti, gan ideālisti vispārīgi atzīst, ka mērķis nevar būt kaut kas reāls, jo mērķis ir kādas lietas vai procesa ideālā forma, jābūtība vai rezultāts, tāpēc tas attiecībā pret konkrēto, reālo priekšmetu var būt vienīgi ideja vai priekšstats. Līdz ar to materiālists secina, ka nav iespējams, ka mērķtiecība varētu noteikt kāda fakta īstenošanos (jo tas, kas nav reāls, nevar izraisīt kaut ko reālu); materiālistiskā interpretācijā mērķis nevar būt cēlonis, bet, ja vispār tas var pastāvēt, tad tikai kā sekas.

Tomēr gadījumos, kad dzīvas psihiskas būtnes reālās rīcības rezultāts sakrīt ar priekšstatīto, šo nereālo mērķi, materiālistam gribot negribot ir jāatzīst, ka mērķtiecības ideja darbojas vismaz psihiskajā sfērā, pat ja reālā fakta norisi skaidro vienīgi kauzāli un tā sakritību ar paveiktās darbības

rezultātu uzskata par tīru nejaušību. Jurevičs secina: „Jākonstatē, ka mēs visi (arī mehānicisti) apzināti vai neapzināti atzīstam, ka vismaz vienā punktā finalitāte pasaulē neapšaubāmi tiek realizēta, proti, cilvēka apzinātos un mērķtiecīgos aktos.”⁷

Šis atzinums tomēr neatceļ anti-finālisma pozīciju pavisam: tas, ka cilvēks rīkojas noteiktā veidā, nenozīmē, ka viņa rīcība nevarētu būt noteikta cēloniski. Tomēr vispārinot šo tēzi, atklājas tās absurds: „Ko līdz apgalvot cilvēka dzīves mehānisko noteiktību, ja mēs ar katru žestu, katru kustību, ar katru elpas vilcienu un pat tieši ar pašu šo ekskluzīvā mehānisma tēzes izteikumu, faktiski ar visu savu dzīvi ne vien apgalvojam, bet tieši pierādām pretējo.”⁸ Tādējādi Jurevičs uzskata, ka mehānicistu pozīcija ir pašpretrunīga un, līdzīgi skeptiķu un relativistu tēzēm, ir pretrunā savas eksistences nosacījumam.⁹ Ja skeptiķis domā, ka apšaubīt var jebko, tad apšaubīt var viņa pozīcijas patiesumu kā pretenziju uz visa apšaubīšanu. Ja relativists apgalvo, ka nepastāv patiesība, tad tikpat relatīvs un aplams ir viņa izvirzītais apgalvojums. Ja mehānicists apgalvo, ka pastāv tikai tādas norises, kas ir mehāniskas un kurām pamatā ir cēloņseku attiecības, tad viņa izteikums kļūst bezjēdzīgs un tam nav nekādas patiesuma vērtības, jo ir iespējams pieņemt, ka kādā iespējamā pasaulē cēloņseku ķēde tieši tādas pašas norises iznākumā varētu likt mehānicistam apgalvot pretējo.

Vēl viens arguments, ko Jurevičs vērš pret materiālistiski noskaņotajiem mehānicistiem un deterministiem, ir iebildums, ka materiālā pasaule, matērija kā tāda nav pieejama citādi (ja vispār tā var eksistēt sevī) kā ar apziņas vai gara pastarpinājumu. Filozofijas vēsturē šāds skatījums ir pastāvējis kā klasiska pozīcija pret materiālismu: 18. gadsimtā to piedāvā bīskaps Džordžs Bērklis (*Berkeley*);¹⁰ 1896. gadā darbā „Matērija un atmiņa” to aplūko Anrī Bergsons.¹¹ Galvenā argumenta ideja ir pierādīt, ka veids, kā cilvēka apziņai pieejama materiālā pasaule, ir vienīgi psihisks vai garīgs, tas nozīmē, ka matērijai tiek atņemts neatkarīgas substances statuss. Bērklis, vēršoties pret materiālistiem un empīriķiem, to panāk, sakot, ka eksistē tikai tas, kas tiek uztverts (*esse est percipii*), bet tikt uztvertam nozīmē eksistēt garā, jo nav iespējams vienai un tai pašai lietai tikt uztvertai un eksistēt neatkarīgi no gara.¹² Bergsons, noraidot mehānicistu un deterministu argumentus, norāda, ka ir absurdi atvasināt psihisku priekšstatu no neirofizioloģiskām reakcijām smadzenēs, jo bez priekšstata par neirofizioloģiskajām norisēm smadzenēs

nav iespējams izskaidrot, kā smadzenes var būt psihiska priekšstata cēlonis. Proti, vajadzēs atzīt, ka smadzenes ir jebkura psihiska priekšstata rašanās nosacījums, tomēr pats skaidrojums ir iespējams, vienīgi operējot ar priekšstatiem, un cēlonības ideja izrietēs tikai no tiem. Jurevičs norāda, ka pat materiālisti nevar noliegt, ka materiālā pasaule mums dota tikai kā priekšstats, „tā saucamā materiālā pasaule, ko mēs pazīstam, patiesībā ir tikai ‘bildītes’, kādas nezināmas pasaules atspoguļošanās mūsu apziņā”.¹³ Tāpēc mehānicistu uzdevums uzlūkojams gandrīz kā burvju māksla, „melnā maģija”, jo, lai skaidrotu, kā smadzenes kā materiāls objekts rada psihisku realitāti, pašos pamatos ir jāizskaidro, kādā veidā priekšstats atspoguļo materiālo pasauli. Tomēr arī skaidrojums par materiālā un psihiskā korespondenci būs balstīts tikai materiālās realitātes priekšstatīšanā jeb psihiskā uztverē un tā *ad infinitum*.

Tādējādi Jurevičs var secināt, ka finalitāte neapšaubāmi ir dota cilvēka dzīvē – cilvēks kā dzīva, psihiska un sociāla būtne ir spējīgs uz apzinātu mērķorientētu rīcību. Cilvēka kā personas izpratne un dzīves veselums ir nepieciešami saistīts, lietojot Bergsona terminoloģiju, ar „indeterminācijas zonām”, brīvu un radošu darbību un finālisma (mērķorientētu) principu.

Tomēr Jurevičs vēlas aplūkot arī jautājumu par mērķtiecības procesiem organiskajā dabā un kosmosā kopumā, jo šajās jomās anti-finālisma iebildumi, viņaprāt, ir visspēcīgākie. Jureviča uzdevums nav pierādīt vispārīgu kosmisku mērķtiecības principu, bet gan norādīt uz mehāniskas interpretācijas pamatpostulātiem un to lietošanas robežām. „Tas, kas būtu jāpierāda finalitātes piekritejiem, tātad ir nevis mehānisma neesme (tā esme jau neapgāž finalitātes iespējamību vai pat nepieciešamību), bet gan mehānisma nepietiekamība.”¹⁴ Jurevičaprāt, diskusijas starp finālistiem un mehānicistiem galvenokārt ir jautājums par pasaules organizācijas pamatprincipiem – pirmajiem tā ir „jēgturīga kārtība”, otrajiem – nejaušība, akls gadījums. Nejaušība, pēc Jureviča ieskatiem, ir *asylum ignorantiae* (nezināšanas patvērums), kas pēc būtības neko neskaidro.

Aplūkojot jautājumu par mērķtiecību un cēlonību dabā, Jurevičs detalizētāk aplūko Čārlza Darvina evolūcijas mācību un tās teorētiskās konsekvences, jo darvinismu viņš uzskata par vienu no mehānicisma (un anti-finālisma) būtiskākajām teorijām.¹⁵ Jurevičs uzskata nejaušības principu arī

par evolucionisma koncepciju pamatbalstu.¹⁶ Alternatīvu mehāniciskajam darvinismam dabas organizācijas skaidrojumā profesors redz uz mērķtiecību orientētajā vitālisma bioloģijā, par kuras pamatlicēju uzskata vācu filozofu un biologu Hansu Drišu (*Driesch*) (1867–1941). Drišs vēlējās piešķirt bioloģijas zinātnei pilnīgu autonomiju no fizikas un ķīmijas, aplūkojot dzīvos organismus kā vitāla, dzīvības principa organizētus veselumus un nevis kā šūnu kompozītus, kas uztur dzīvības procesus ar ķīmisku reakciju palīdzību. Drišs izmantoja Aristoteļa entelehijas (īstenotības, aktualitātes) jēdzienu, ko padarīja par jebkuras dzīvas būtnes vitālo komponentu jeb būtību, ko nevar reducēt uz šūnu un funkciju kopumu.¹⁷ Kopš 20. gadsimta četrdesmitajiem gadiem līdz ar molekulārās bioloģijas atklājumiem par gēnu DNS struktūru un gēnu sekvenču atšifrējumu Hansa Driša aizstāvētais substancionālais vitālisms bioloģijā ir aktuāls vienīgi kā zinātnes vēstures problēma. Tomēr mūsdienu filozofi, kas nodarbojas ar bioloģijas problemātiku, norāda, ka jautājumu par apziņu arī no bioloģiskā skatpunkta joprojām pamatoti var aplūkot par vitālu fenomenu, jo bioloģijas zinātnē pagaidām trūkst skaidru, precīzu, visaptverošu un neapstrīdamu empīrisku faktu par smadzeņu procesu iedarbību uz apziņas darbības niansēm.¹⁸

Šajā gadījumā nav īsti pamata pārmest Paulam Jurevičam anahronismu, jo kaut arī vitālisma jēdziens zinātnes vēsturē ir pamatīgi kompromitēts un filozofi, kas nodarbojas ar bioloģijas problemātiku izpēti, atklāti izvairās to lietot, tomēr diskusijas par vai pret radikālu mehānicismu jeb redukcionismu vēl joprojām norisinās. Nereti sastopama situācija, kad vitālisms tiek noraidīts kā absolūta alternatīva, tomēr tiek akceptēts kā noteikts mehānicisma ierobežojums. Piemēram, vai, aplūkojot problēmu, organismu, īpatņū, sugu bioloģiskā skaidrojumā dabiskie procesi var būt pilnībā reducēti uz fizikāliem un ķīmiskiem procesiem vai tomēr tos var skaidrot kā *sui generis* un bioloģiskā skaidrojumā būtiska loma būtu piešķirama funkcionalitātei un noteikta veida teleoloģijai?¹⁹ Tomēr šāds klasisks jautājums, ko kopš 50. un 60. gadiem risina bioloģijas filozofijā, diez vai būtu saskaņā ar Jureviča tēzi par mehānicisma nepietiekamību. Viņš drīzāk pievienotos Kanta atziņai, ka dzīvības zinātnēs nekad neizdosies atrast savu „zāles stiebra Ņūtonu”, jo dzīves/dzīvības problēma nepieciešami saistīta ar mērķtiecības ideju. Šādas, pret dabaszinātņi skeptiskas, nostādnas ietvaros skaidrojama Jureviča izvēle: dzīves/dzīvības izpratni pārnest uz teleoloģisku

risinājumu lauku, sasaistot to ar jābūtības tēmu un ideāla nojēgumu, galu galā par pieņemamāko izvēloties spirituālistiski ietonētu risinājumu jeb neofinālisma pozīciju.

NEOFINĀLISMA KONCEPCIJA

Apskatīto jautājumu kontekstā zīmīga ir Jureviča pievēršanās Reimona Rijē filozofijai jeb neofinālisma koncepcijai. Neofinālisma galvenais princips, kā uzsver Rijē, ir pārvarēt biofizikālo redukcionismu, kas par visa veida procesu, attīstības un evolūcijas pamatu uzskata materiālo pasauli. Tā vietā Rijē piedāvā materialitāti uzlūkot kā vienīgi garīgas īstenošanās rezultātu, finalitāti. Materiālā pasaule – organiskā un neorganiskā matērija –, pēc Rijē ieskatiem, ir elementāra, primāra un individuāla apziņa. Šāda uzskata ietvaros pat molekulas un atomi tiek raksturoti kā mērķorientētas daļiņas. Rijē tādējādi vērsas pret dabaszinātnēs (galvenokārt fizikā un ķīmijā) dominējošo viedokli, ka jebkura vesela organisma eksistences pamatā ir tā daļiņu mikrofizikālā struktūra, un uzsver, ka tieši tādā pašā mērā var apgalvot, ka mikrofizikālo elementu struktūras, t. i., daļiņas, atomus un molekulas, var pielīdzināt organiskiem veselumiem. Jurevičs, interpretējot franču domātāju, raksta: „Atomā nevar šķirt to, kas ir, no tā, ko tas dara.”²⁰ Elementārdaļiņa nav tikai fizikāla vienība, bet arī aktivitāte, ko tā veic. Matērijas aktivitāte uzlūkojama kā indeterminācijas zona, kas vienkāršākajos un sarežģītākajos organismos atšķiras vienīgi pēc pakāpes, intensitātes un mērķu daudzveidības.

Jurevičs norāda, ka dabaszinātnes vienmēr vērsīsies pret šādu finalitātes uzstādījumu, jo eksaktajos pētījumos „redzamā un taustāmā pasaule tomēr ir reālāka nekā jēgas, ideju un vērtību pasaule”.²¹ Tas notiek tāpēc, ka klasiskās fizikas teorijas ir vienpusīgas, jo tajās jebkura molekulārā aktivitāte reducēta uz mehāniska spēka iedarbību, t. i., matemātisku lielumu. Jurevičs uzsver, ka kopš modernā laikmeta dabaszinātņu pamatā ir mehāniskas kauzalitātes un determinācijas idejas. Plašu jaunlaiku fizikas pamatprincipu izvērtējumu 20. gadsimta sākumā savos darbos sniedzis arī Anrī Bergsons. Viņš noraidīja Ņūtona laikmeta klasiskās mehānicisma tēzes, jo tās nespēj skaidrot ne laika, ne kustības fenomenus. Šo skaidrojumu vietā Bergsons piedāvāja ilgstamības jēdzienu, attiecinot to ne tikai uz apziņas darbību, bet arī uz matēriju, savu hipotēzi pamatojot ar jaunākajiem sasniegumiem elektronu

teorijās, termodinamikā un relativitātes teorijā.²² Arī Reimons Rijē darbojas jaunākās fizikas paradigmā, kurā klasiskais kauzalitātes princips ir „aizgājis” uz neatgriešanos.²³ Rijē galvenie atbalsta punkti ir kvantu fizika, enerģijas degradācijas jeb entropijas hipotēze un Vernerā Heizenberga izstrādātais nenoteiktības (indeterminācijas) princips (*Uncertainty Principle*), kas fizikā „ievada paša universa dabai fundamentāli piemītošu indeterminismu”.²⁴

Tādējādi Jurevičs, balstoties minēto franču filozofu idejās, redz iespēju finalitātes idejas pamatojumam, kuros par galveno principu kļūst nevis determinācija dzīvajā vai pat neorganiskajā dabā, bet gan finalitāte, kas tiecas uz jēgas un mērķtiecīgas aktivitātes īstenošanu. Komplikētie organismi, to skaitā *homo sapiens*, nav tikai atomu konglomerāti, bet gan augstāka individualitātes forma, kurai izdevies „kolonizēt” un iegūt īpašumā milzīgu masu citu individualitāšu. „Fiziskās būtnes [domātas – fizikālās daļiņas – aut.] nav nekādā ziņā reālākas kā augstākie organismi, un ar tām nav iespējams tos [organismus – aut.] nedz izskaidrot, nedz saprast.”²⁵ Šī neofinālisma ideja ir būtisks atbalsta punkts Jureviča dzīves/dzīvības problēmas tālākam risinājumam, – no Bergsona sazarotā dzīves jēdziena un mehānicisma kritikas pārejot pie jautājuma par dzīves vērtību, jēgas un mērķu skaidrojuma Rijē filozofijā. Daudz vairāk par matērijas attiecībām ar psihisko realitāti Jureviču neofinālismā interesē jēgas un mērķu līmenis, ko latviešu profesors liek savas ētikas mācības pamatā.

Īpaši nozīmīga mērķtiecības ideju ietvaros Jurevičam ir brīvības problēma. Sākotnēji šķiet, ka teleoloģija principā izslēdz brīvības iespējamību, kā tas tiek atklāts, piemēram, Leibnica mācībā vai Bergsona piedāvātajos argumentos pret brīvības iespējamību finālisma pasauluzskatā. Darbā „Radošā evolūcija” Bergsons norāda, ka finālisms ir identisks apvērstam mehānicismam: „Vairākumā aspektos radikālais finālisms ir gandrīz tas pats kas mehānicisms. Kā viena, tā otra doktrīna atsakās saskatīt lietu virzībā, pašā vienkāršākajā dzīves attīstībā iepriekš neparedzamu formu attīstību. [...] stingra finalitātes vai mehānicisma principa piemērošana noved pie secinājuma, ka ‘viss ir dots.’”²⁶ Mehānicisma gadījumā dots ir materiālā pasaule, kas darbojas pēc stingriem dabas likumiem; finālisma gadījumā dots ir universs, kas īstenojas pēc iepriekšnoteiktas harmonijas plāna.²⁷ Pēc Bergsona ieskatiem, vienīgā atšķirība starp abiem principiem ir tā, ka mehānicisma gadījumā ikviena esošā cēlonis meklējams „pagātnes grūdienā” (*impulsion*

du passé), kad A izraisa B, bet finālisma koncepcijās esošais īstenojas saskaņā ar nākotnes plānu, kurā B nosaka A. Abās koncepcijās esošais īstenojas noteiktā, iepriekšparedzamā veidā – pēc nepieciešamības un cēloniskas saiknes. Bergsons tādējādi var secināt, ka universā – kā slēgtā sistēmā, kurā viss ir dots, – principā nav iespējama brīva aktivitāte. Līdz ar to viņa teorijā mērķtiecība vienmēr izslēdz brīvību.

Noslēgto sistēmu universam Bergsons pretnostata radošās evolūcijas ideju un atvērto universu, kas aplūko dzīves norises kā kvalitatīvi jaunu, spon-tānu un radošu aktu kopumu. Taču, runājot gan par Bergsona, gan Jureviča filozofiju, būtu absurdi iedomāties, ka brīvības fenomens ir klātesošs ikvienā dzīves norisē, piemēram, ka būtu iespējams runāt par atomu, molekulu vai mikroorganismu brīvību. Brīvība vitālajos procesos ir iespējama tikai tikmēr, kamēr „dzīve ir apziņa, kas vērsta pret matēriju”,²⁸ t. i., brīvība piemīt būtņēm, kurām ir apziņa. Radošā evolūcija un brīva aktivitāte ir domājama saistībā ar intuīcijas nojēgumu – sevi apzinošu neieinteresētu instinktu, kas veic aktivitāti, pauž tendenci un īsteno piepūli.

No iepriekš aplūkotā var secināt, ka Jureviča argumentācija par mērķtiecību, jēgu un vērtībām balstās Bergsona radošās evolūcijas konceptā un ilgstamības idejā.²⁹ Bet patiesa evolūcija pēc būtības ir brīvība, jo ir indeterminēta gan garīgajā, gan materiālajā pasaulē, un, sekojot šai atziņai, brīvības un mērķtiecības saikni latviešu profesors saskata Reimona Rijē filozofijā. Jurevičs secina: „Par brīvību tāad var runāt visos tanīs gadījumos, kur atklājas kādas potenciālas iespējas, ko var izlietot kā līdzekļus kādas normas realizēšanai, citiem vārdiem, kur ir iespējams radīt pārmaiņas no mērķtiecīgas ievirzes un ne tikai ar ‘stūmieniem no mugurpuses.’”³⁰ Mērķtiecīgās ievirzes un brīvības jautājuma atrisinājumu ir velti meklēt Jureviča metafizikas problemātikai veltītajos tekstos. Mērķu, jēgas un vērtību tēmas pamats ir profesora ētiskā mācība, bet bergsonismā sakņotā metafiziskā orientācija un vitālisma bioloģijas elementi izmantoti galvenokārt par mehānicisma, determinisma un pozitīvisma kritikas instrumentiem. Šāda kritika tikai vēl spilgtāk izgaismo Paula Jureviča izpratni par filozofiju kā gara dzīves apstiprinātāju un ieroci pret materiālismu.

Neofinālisma koncepcijas ietvaros labi iekļaujas arī Jureviča dzīves jēdzienā kā pārindividuālas kopības un tautiski nacionāla fenomena traktējums. Dzīve tajā aplūkota ne tikai kā individuāls fenomens, bet arī kā indivīda un

tautas attiecību saikne. Tā ir tautas dzīves izpratne kā indivīda dzīves pamats, ko Jurevičs dēvē par „dabisko dzīvi”. Tā, pirmkārt, ir indivīda saistība ar cilts un tautas dzīvi un, otrkārt, tautas dzīvē apliecinātā kopības eksistences forma. Profesors šo aspektu īpaši akcentē, uzsverot trimdas apstākļos iegūto latviešu tautas kolektīvo pieredzi, kur ikvienam indivīdam, lai saglabātu ne tikai dzīvību, bet arī dzīvi kā mērķu, jēgu un vērtību nesēju, bija nepieciešams uzturēt saikni ar etnisko kopienu. Jurevičs norāda, ka tieši tautas vitālo nepieciešamību dēļ bija iespējams uzturēt kopības garu bēgļu nometnēs Eiropā, bet vēlāk, tautai izklistot trimdā pa visām pasaules malām, kopīgās dzīves aspekts neatgriezeniski izzūd.³¹ Pēc Jureviča ieskatiem, indivīda un kopības saikne nav nejauša un tai nav gadījuma raksturs. Šo saikni nodrošina kultūra, kas pamatojas laika dimensijā, vēsturē un tradīcijās, bet kultūrai pēc būtības vienmēr ir nacionāli pamati, jo tā balstās uz cilts kopības vērtībām – ģimeni, tautu un valodu.³²

Nacionālās dzīves tēmai Jureviča filozofijā ir vairāki līmeņi: nacionālās pašapziņas problemātika, latviešu dvēseles un rakstura analīze (kas tika īstenota vēl pirmstrimdas periodā), latviskās identitātes un kultūras analīze (kas iekļaujas plašākos Jureviča kultūrfilozofijas pētījumos) un individuālā un kopīgā saiknes meklējumi, ko profesors meklē un atrod dzīves/dzīvības principā.

Jurevičs, aplūkojot dzīves/dzīvības principu, seko bergsonisma pamatpostulātiem. Dzīve Bergsona izpratnē nav atsevišķs, nošķirts fenomens, tā ir universāla un kopīga visiem, tāpat kā dzīvība ir globāls, planetārs un pat kosmisks fenomens. Darbā „Radošā evolūcija” franču filozofs norāda, ka liela kļūda ir uzskatīt dzīvi/dzīvību vispār (*la vie en général*) par kādu abstraktu jēdzienu, kurā iekļaut visas atsevišķās dzīvās būtnes.³³ Šāda uzskata ietvaros dzīvība kļūst par ķermeņa īpašību un individuālu faktu. Dzīvības piesaistīšana indivīdam kā atsevišķam organizētam veselumam jeb bioloģiskam organismam ir bijusi tradicionāla ideja kopš Aristoteļa bioloģijas, un tā caurvij dzīvības zinātnes no viduslaikiem līdz pat 19. gadsimta dabaszinātnes teorijām. Šis ieskaits ignorē faktu, ka dzīvība principiāli nevar būt atsevišķas būtnes īpašums, jo jebkura dzīva būtne ir saistīta ar neskaitāmām citām dzīvām būtnēm, kuru eksistences nosacījumi ir savstarpēji atkarīgi. Dzīve/dzīvība tiek nevis apropiēta, iegūta vai īpašnieciskota, bet, tieši pretēji, – tiek dalīta ar citiem. Bergsons to raksturo kā dzīves straumi (*courant de vie*)³⁴:

„Šī dzīves straume, kas šķērso un organizē visus ķermeņus pēc kārtas, pāriet no vienas paaudzes otrā, sadalās starp sugām un izkaisās starp indivīdiem, nezaudējot ne nieka no sava spēka, tikai aizvien intensificējoties jau no pašiem aizsākumiem.”³⁵ Bergsona teorijā dzīvais organisms nav elementārs vai atomārs indivīds. Tas nav raksturojams kā dabaszinātniskas izpētes objekts – atsevišķa vienība un noslēgtas sistēmas daļa. Dzīvības straume un dzīves spars aplūko universu kā atvērtu sistēmu un dzīvo būtni – kā mainīgu un aktīvu universālā dzīvības principa manifestācijas formu.

Dzīvības ideja, metaforiski attiecināta uz sociālajām dzīvesformām, kalpo par analogiju ne tikai Bergsonam darbā „Divi morāles un reliģijas avoti”, aplūkojot atvērtās un slēgtās sociālās, morālās un reliģiskās sistēmas, bet arī Jureviča nacionāli orientētajā filozofijā un kopīgās eksistences nepieciešamības pamatojumā. Jurevičs tādējādi cenšas pamatot kopīgā un individuālā saikni; indivīda eksistence nav nošķirta no kopības dzīves, kultūras, sabiedrības un morālo vērtību kopuma, savukārt kopīgais nav uzskatāms par kādu atsevišķu, noslēgtu organisku veselumu, kas pakļauj un subordinē atsevišķo cilvēku dzīves. Dzīve ir nepārtraukts, vienots un neatgriezenisks process, kas apvieno indivīdus kā dzīvas, morālas un sociālas būtnes. Šis apvienojums nav tikai abstrakts un universāls, kā, piemēram, cilvēces ideja. Tas ietver sevī atšķirīgus kopumus, ko raksturo piederība noteiktai kultūrai, valodai un etniskajai izcelsmei. Piederība kopienai ne vienmēr ir stingri determinēts fakts, jo kopības un indivīda attiecībās vienmēr pastāv skaidras indeterminācijas zonas. Ikviens kādas tautas pārstāvis (it īpaši svešatnē) apzināti vai neapzināti var vājināt savas piederības saites – asimilēties citā nācijā, pārtraukt kopt kultūras tradīcijas vai nelietot un aizmirst dzimto valodu. Ikviens var dzīvot savu dzīvi noteiktā veidā – apliecināt vērtības, piešķirt jēgu, izvirzīt mērķus vai izvēlēties noteiktu dzīvesveidu, vai darīt pretējo.

Pieņemot, ka dzīve ir kopīga, vienota un nedalāma, Jurevičs secina, ka īstenot pilnvērtīgas un jēdzīgas dzīves projektu vislabāk iespējams dabiskas kopības ietvaros, kur individuālās dzīves mērķi, jēga un vērtības izpaužas kopīgajā. Šis atzinums kalpo ne tikai par tautas un individuālās dzīves saiknes pamatojumu, bet arī ir uzskatāms par ideālistisku verdiktu trimdas dzīvei un par sava – trimdinieka likteņa vērtējumu. Pauls Jurevičs to pauž šādos vārdos: „Trimdas dzīves apstākļos, kad nevaram dzīvot saistīti ar visu tautu un nevaram strādāt pie tās iecerēto mērķu sasniegšanas, mūsu dzīves pilnībai

jāpaliek nesasniegtai. Tas ir mūsu krusts un tas mums jānes, vienalga, vai esam Amerikā vai Austrālijā, vai Rietumeiropā.”³⁶

Vēres:

- 1 Skat.: Jurevičs P. Kas ir dvēsele? // *Idejas un īstenība*. – Göppingen: Grāmatu Draugs, 1946, 85.–105. lpp.
- 2 Jurevičs P. Kāda jauna pasaules apgarotības mācība // *Kultūras sejas*. – Stokholma: Daugava, 1960, 291.–321. lpp.
- 3 Mērķticība, finalitāte, teleoloģiskais princips filozofijas vēsturē klasiski iegājiies primāri kā metafizikas tēma, tomēr šai tēmai ir būtiskas konsekvences filozofiskajā domā par dzīvā, dzīvības procesu un pašas dzīves skaidrojumu. Finalismu var pretstatīt mehāniskām teorijām, ja par pamatu pieņem nevis elementu attiecību likumus minēto fenomenu skaidrošanā, bet gan mērķi kā principu, ar kā palīdzību raksturot norises dabā un universā. Ir pamats uzskatīt, ka finalitātes princips līdzās mehāniskam skaidrojumam ieņem būtisku vietu dzīves, dzīvības procesu un ķermeņa un dvēseles attiecību interpretācijā kā klasiskajās, tā modernajās teorijās. Skat.: Pichot André. *Histoire de la notion de vie*. – Paris: Gallimard, 1993.
- 4 Jāatzīmē, ka Bergsons savā radošās evolūcijas koncepcijā norobežojas gan no mehānicisma, gan no finalisma, jo, viņaprāt, tie abi pārstāv modernās 17.–18. gadsimta filozofijas determinisma un kauzalitātes idejas. Bergsonam šie principi nav pieņemami, jo, pirmkārt, tie noliedz brīvās gribas, brīvas rīcības aktu un spontanitāti, kas ir Bergsona filozofijas pamatā (skat.: Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in: *Ceuvres*, (éds.) A. Robinet, H. Gouhier, Paris: PUF, 1963, p. 105 [93]), un, otrkārt, determinisms un kauzalitāte ir pamatprincipi 19. gadsimta materiālismā, kas dzīvi un dzīvību reducē vienīgi uz bioloģiskiem un ķīmiskiem procesiem. Līdz ar to kauzalitātes princips un finalisms kā filozofiska ideja Bergsonam nav pieņemams, tā vietā viņš piedāvā dzīves sparu (*élan vital*) (skat.: Henri Bergson. *L'évolution créatrice*, in: *Ceuvres*, (éds.) A. Robinet, H. Gouhier, Paris: PUF, 1963, p. 88 [569]) nojēgumu, kas attiecas uz radošās evolūcijas jēdzienu.
- 5 Jurevičs P. *Idejas un īstenība*, 106.–136. lpp.
- 6 Turpat, 110.–112. lpp.
- 7 Turpat, 114. lpp.
- 8 Turpat.
- 9 Turpat, 115. lpp.
- 10 Skat.: Bērklis Dž. *Traktāts par cilvēka izziņas principiem. Trīs sarunas starp Hilasu un Filonusu*. – Rīga: Zvaigzne, 1989, 148.–150. lpp.
- 11 Bergson H. *Matière et mémoire* // *Ceuvres*, (éds.) A. Robinet, H. Gouhier, Paris: PUF, 1963, p. 13–14 [170–171].
- 12 Berkeley. *Principles of Human Knowledge*, 3. – Skat.: Bērklis Dž. *Traktāts par cilvēka izziņas principiem. Trīs sarunas starp Hilasu un Filonusu*, 47.–48. lpp.

- 13 Jurevičs P. Idejas un īstenība, 120. lpp.
 - 14 Turpat, 117. lpp.
 - 15 Turpat, 121.–131. lpp.
 - 16 Turpat, 124. lpp.
 - 17 McLaughlin, Brian. Vitalism and emergence // *The Cambridge Philosophy 1870–1945*, ed. by T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 162–163.
 - 18 Ibid., p. 639.
 - 19 Greene M., Depew D. *The Philosophy of Biology. An Episodic History*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. xx.
 - 20 Jurevičs P. *Kultūras sejas*, 312. lpp.
 - 21 Turpat, 309. lpp.
 - 22 Izsmēloši par Anri Bergsona filozofijas saikni ar 19.–20. gadsimta mijas teorijām fizikā skat.: Guerlac Suzanne. *Thinking in Time. An Introduction to Henry Bergson*. chap. 2. – Cornell University Press, 2006; From Certainties of Mechanism to the Anxieties of Indeterminism, p. 14–42.
 - 23 Pais Abraham. *Inward Bound: Of Matter and Forces in the Physical World*. – Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 212. Sal.: Guerlac Suzanne. *Thinking in Time. An Introduction to Henry Bergson*, p. 39.
 - 24 Pullman Bernard. *The Atom in the History of Human Thought*. / Transl. by Axel Reisinger. – Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 293. Sal.: Guerlac Suzanne *Thinking in Time. An Introduction to Henry Bergson*, p. 37.
 - 25 Jurevičs P. *Kultūras sejas*, 310. lpp.
 - 26 Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 45–46 [533].
 - 27 Bergsons šeit atsaucas uz Leibnīca filozofiju (skat.: turpat, p. 39–40 [528]).
 - 28 Ibid., p. 183 [649].
 - 29 Jurevičs P. *Kultūras sejas*, 312. lpp.
 - 30 Turpat, 310. lpp.
 - 31 Jurevičs P. *Dzīve un liktenis*, 12. lpp.
 - 32 Turpat, 21. lpp.
 - 33 Henri Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 26 [516].
 - 34 Bergsons dzīves straumes idejas ietvaros modificē 19. gadsimta vācu biologa A. Veismana (*Weismann*) hipotēzi par dzīvību kā „dzimumšūnu plazmas kontinuitāti” (*continuité du plasma germinatif*) (skat.: Henri Bergson. *L'Évolution créatrice*, p. 26 [516]). Dzīvība šīs koncepcijas ietvaros skatīta kā straume vai plūsma, kas attīstās pārejā no dzimumšūnas uz dzimumšūnu, par pastarpinājumu izmantojot dzīvos individuālos organismus (Ibid., p. 27 [517]).
- Paradigmatiski Veismana (un arī Bergsona) uzskats tiek pārņemts arī mūsdienu evolūcionārajā bioloģijā. Skat., piem., britu biologa, zoologa Ričarda Dokinsa populārzinātnisko bestselleru „Savtīgais gēns” (Dawkins Richard. *The Selfish Gene*. – Oxford: Oxford University Press, 2006 [1976], p. 11). Dokinss aizstāv viedokli, ka par fundamentālo evolūcijas un dabiskās izlases pamatvienību jāuzskata nevis suga, īpatņu grupa vai atsevišķais indivīds, bet gan gēni, kas nodrošina pārmantojamo īpašību evolūciju. Līdz ar

to ģenētiskais līmenis uzskatāms par sākotnējo vitālo procesu avotu. Mūsdienu biologi (piem., Stīvens Džejs Guldš (*Gould*)) šo uzskatu dēvē par 'ģēnu selekcionismu' (*genic selectionism*), taču, atšķirībā no Bergsona un Jureviča pārstāvētās radošās evolūcijas koncepcijas, tā galvenie pamatprincipi ir galējs redukcionisms, determinisms un kauzālisms. Skat.: Gould, Stephen Jay. *The Structure of Evolutionary Theory*. – Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 632–636.

35 Ibid.

36 Jurevičs P. *Pašportreti. Autori stāsta par sevi*. / Sakārtojis un rediģējis T. Zirnis. – [B. v.], Grāmatu Draugs, 1965. 148. lpp.

Meaning of Life in Pauls Jurevičs' Neo-finalism

The article discusses the ideas of Latvian philosopher Pauls Jurevičs developed by him after World War II while living in exile in Australia. Life and living were notions of great importance for him, not only owing to the influence of the well-known French philosopher Henry Bergson, but even more due to the collisions that influenced his personal life, and the fate of the Latvian exiles who had been forced to flee from their native land after the Soviet invasion. The impact of personal sentiments is found also in his philosophical essays where besides the interpretations of the ideas of the philosophers of life, Jurevičs incorporates also reflections on the notion of life as community, togetherness and solidarity. This allows him to correlate the implications of metaphysical arguments with the principles of ethics, drawn, to a large extent, from the exile experience.

Ieva Lapinska†

Izziņas problemātika Paula Jureviča darbos

Izziņas problemātika bijusi Paula Jureviča uzmanības centrā jau no viņa akadēmiskās darbības pirmsākumiem. Studiju laikā Tērbatā viņš īpašu vērtību pievērš Gustava Teihmillera filozofijai. Pēc atgriešanās Latvijā Latvijas Universitātē piešķir Paulam Jurevičam stipendiju, kas ļauj viņam uzturēties Francijas pilsētā Lillē.¹ 1925. gada vasarā Pauls Jurevičs atgriežas Rīgā. Lillē viņš iepazīties ar filozofiskajām aktualitātēm un gatavojis savu doktora disertāciju. Galvenokārt viņš studējis Anrī Bergsona filozofiju un uzrakstījis pētījumu *Bergsona atziņas teorija, apskatīta it sevišķi attiecībā pret dažām Kanta tēzēm*. Šis pētījums ir rakstīts nolūkā no tā izveidot doktora darbu, un kolēģi to novērtē atzinīgi.²

1930. gada 27. maijā Pauls Jurevičs aizstāvēja disertāciju *Le problème de la connaissance dans la Philosophie de Bergson*, oponenti bija profesori Pēteris Zālīte, Pauls Dāle un Valters Frosts (*Frost*). Disertācija rakstīta franciski un publicēta Latvijas Universitātes Rakstos 1928. g. XVII sējumā, 425.–489. lpp., 1928. g. XVIII sējumā, 61.–109. lpp., 1928. g. IX sējumā, 169.–217. lpp., 1929. g. XX sējumā, 1.–142. lpp. Disertācija bija izdota arī atsevišķā grāmatā 1929. gadā Valtera un Rapas izdevniecībā Rīgā, bet otrs izdevums datēts ar 1930. gadu un tajā norādīta izdevniecība – *Librairie philosophique J. Vrin* Parīzē.

Paula Jureviča disertācija *Le problème de la connaissance dans la Philosophie de Bergson* sastāv no divām daļām – Bergsona mācības izklāsta un mācības iztīrījuma. Mācības izklāsts sadalīts četrās daļās, kurās aplūkots reālais, uztvere, sapratne, zinātne un filozofija. Otrā daļa – mācības izklāsts – sadalīta divās nodaļās. Pirmā nodaļa – atziņas problēmas nostādne sadalīta sešās daļās – vispārīga atziņas izpratne, atziņas teorijas veidošanas metode, nepatiesas atziņas teorijas metode, patiesas atziņas teorijas metode, mācība par atziņu un mācība par reālo, drošticamība un patiesība. Otrās daļas otrā nodaļa – atziņas problēmas atrisinājums – sadalīta piecās daļās – intuīcija, uztvere, sapratne, antiintelektualisms, jēdzieniskās izziņas formas (telpa, laiks, cēlonība), pievienots arī kopsavilkums un secinājumi.

Profesors Pauls Dāle par Paula Jureviča doktora darbu raksta: „Minētā monogrāfija par Bergsona filozofijas centrālo jēdzienu [...] aptver 17 ½ drukas loksnes, no kurām 4 ir veltītas Bergsona attiecīgo filozofisko pasauluzskatu attēlojumam, bet pārējās – šo uzskatu tuvākam iztīrījumam un kritikai (*Examen de la doctrine*). Iztīrījuma smaguma centrs skar galvenokārt *realitātes, intuīcijas un percepcijas* jēdzienus sakarā ar jautājumu par īstenības neviltotas izziņas iespējamību un diskursīvā prāta īpašībām un gnoseoloģisko nozīmi. [...] Dziļas autora simpātijas pret dažām Bergsona pamatidejām neuzvar P. Jureviča sprieduma *kritisko apdomību*, kas nostāda zem jautājuma vienu otru Bergsona atrisinājumu vai arī noteikti to noraida. Principiālā domu starpībā ir P. Jurevičs ar A. Bergsonu, piem., jautājumā par ilgšanas (*durée*) sakaru ar kvantitāti: P. Jurevičs apzināti aizrāda, ka, ja ilgšana būtu absolūti sveša kvantitātei, tad arī nebūtu saprotams, ka telpas schēma varētu būt tikusi tai pielāgota. Ar prieku jāatzīmē arī P. Jureviča valodas un stila skaidrība, kas liecina, ka arī izteismē P. Jurevičs ir mantojis dažas franču gara kultūras labākās īpašības. Minētā monogrāfija pieskaitāma pie labākkiem pētījumiem par Bergsonu, viņai nepaies garām arī ārzemju zinātnieki, bet atzinīgi ievēros to.”³

Arī vēlākajos darbos, it īpaši trimdas periodā, Pauls Jurevičs turpina nodarboties ar izziņas problemātikas risinājumiem. Jurevičs vadās pēc Bergsona teiktā, ka filozofija ir iedziļināšanās pasaulē, tiecoties izziņāt „ne to, kas lietas ir mums, bet kas tās ir pašas sev”. Filozofijas priekšmets ir gara pasaule, bet intuīcija savukārt ir filozofijas metode. Kā pētījumos par Paula Jureviča trimdas periodu raksta Andrejs Balodis, šajā laikā Jurevičs ievieš

integrālās intuīcijas jēdzienu un atzīst to par izziņas ideālu. Izziņas ideāls tiktu realizēts, ja „tāpat kā ar acīm mēs redzam kādas lietas virsmu, tā mēs spētu redzēt to arī pilnīgi „cauri”, tas ir visā tās esamībā, tā ka lai pilnīgi nekas no tās nepaliktu apslēpts”.⁴ Intuīcija ir viens no klasiskajiem filozofijas jēdzieniem, un Pauls Jurevičs parāda šī jēdziena attīstību Anrī Bergsona filozofijā. Jurevičs piemin, ka Bergsonu neapmierina iepriekšējās mācības un, rakstot par intuīciju, šajā jēdzienā viņš ieliek atšķirīgu saturu. Rakstā *Filozofiskā intuīcija*⁵ Anrī Bergsons atzīst, ka katrai filozofiskai doktrīnai ir jāpauž attieksme pret jēdzieniem, kas jau tās rašanās brīdī ir apsūbējuši, un arī par sava laika aktuālajām problēmām, kas ir izstrādes posmā. Tāpēc kādas filozofiskas koncepcijas izveidē neiztikt bez iepriekšējo koncepciju izvērtējuma: „Katras filozofijas pirmais solis tādā nepieciešami būs ieņemt nostāju attiecībā pret risinājumiem, kādi jau piedāvāti tās aplūkojamajām problēmām.”⁶ Tāpēc Jurevičs konstatē, ka Bergsona darbos kritikas daļa materiāla ziņā aizņem gandrīz tikpat daudz un pat vēl vairāk vietas nekā pozitīvais mācības izklāsts.

Izziņa, kas realizējas kā intuīcija, Paula Jureviča izpratnē ir „mēģinājums aizmirst sevi kā individu ar savām personīgām vajadzībām, lai tādējādi iedziļinātos priekšmetā ar vienu nolūku – simpātiju – un tādējādi tuvotos tam izziņas ideālam, kas būtu pilnīga saplūšana ar aplūkoto priekšmetu”.⁷ Filozofijas metode tādā būtu iedziļināties ilgstamībā.⁸ Filozofi, pēc Bergsona domām, bieži veidojuši savu mācību kā mēģinājumu izvērsti izskaidrot kādu intuīciju, kas ir kaut kas grūti tverams un gaistošs. Jurevičs saskata divus galvenos intuīcijas uzdevumus; un tie ir: pirmkārt, atgādināt mūsu intelektuālās atziņas nepilnību un, otrkārt, dot mums nojautu par to, kas jāliek nepilnīgo sapratnes jeb inteliģences spēju vietā.

Jurevičs nepieņem dažkārt izteikto pārmetumu, ka tas, ko Bergsons uzskata par atziņas ideālu, proti, intuīcija, nemaz nav atziņa, bet ir tikai atziņas materiāls. Jurevičs atgādina, ka Bergsons pats nošķir intuitīvo atziņu no diskursīvās atziņas, tādējādi diskursīvā atziņa mēģina izvērst skaidrojumu par to, kas ir tverts intuitīvajā atziņā. Jurevičs nosauc divus galvenos iebildumus pret Bergsona atziņas jēdzienu: pirmkārt, pārmetumu, ka Bergsona atziņas jēdziens iznīcina atšķirību starp atziņas objektu un subjektu, bez kura nevar būt atziņas. Šo pārmetumu Jurevičs arī noraida, norādot, ka otras būtnes integrēšana sevī neprasa subjekta un objekta izzušanu. Šāds noraidījums

man šķiet nedaudz vienkāršots, jo tas neņem vērā visas grūtības, kas rodas, kad subjekts saskaras ar atziņas materiālu, nebūdams apgādāts ar tādiem rīkiem kā sapratnes kategorijas. Jurevičs to skaidro kā aktu, ar kuru kāda reāla būtne ietver sevī, t. i., realizē sevī kādu otru būtni. Taču, ja ņem vērā, ka intuīcija ir vērsta uz ilgstamību, tad nevar būt runas par kādas vienas lietas ietveršanu sevī. Runa ir par kaut ko daudz bīstamāku – par ilgstamību, kas norisinās pašā subjektā.

Jurevičs Bergsona izziņas izpratni vērtē atzinīgi. Piemēram, Anrī Bergsons atzīst, ka intuīcija ir īstā atziņa, bet intelektuālā atziņa – neīstā, kura viegli var nonākt pretrunās. Bergsons atzinis, ka meklējis jaunu ceļu filozofijā, redzot, kā filozofija maldās nesamierināmās pretrunās. Bergsons raksta: „Kāds gan mums būtu iemesls apšaubīt atziņu, mums tas nekad pat neieinātu prātā, ja refleksija nenorādītu uz grūtībām un pretrunām, ja filozofija nepostulētu kādu problēmu?”⁹ Bergsons cenšas atklāt filozofiju savalgojošo paradoksu cēloņus un parādīt kļūdas, kas ved pie nepieņemamām pretrunām. Bergsona intuīcijas jēdziena piedāvājums ietver sevī mēģinājumus atjaunināt senās filozofiskās problēmas, varbūt pat atmest dažas no tām un citām dot risinājumu, kas neietvertu sevī pretrunu un varētu sniegt augstāko gandarījumu spekulatīvajam prātam. Kā tipisku piemēru tām pretrunām, pie kurām nonāk zināma veida filozofija (intelektuālā, neīstā atziņa), Anrī Bergsons nosauc Zēnona Elejieša paradoksus. Viņš atgriežas pie tiem visos savos galvenajos darbos.¹⁰ Lai gan šie paradoksi šķietami attiecas uz ļoti specifiskiem gadījumiem, Bergsons tos uzskata par tipiskām kļūdām, ko pieļauj prāts, sekojot dabiskajām nosliecēm. Zēnons prāto vienīgi par īpašībām, bet viņa pārdomas tikpat labi var attiecināt uz kvantitatīvo tapšanu un uz evolūcijas tapšanu.¹¹ Ahillejs, visātrākais no visiem grieķu varoņiem, saka Zēnons, nekad neapsteigs bruņrupuci – dzīvnieku, kas slavens sava lēnīguma dēļ, ja sākumā viņš kaut arī nedaudz palaiž bruņrupuci pa priekšu. Viņa domu gājiens ir pavisam vienkāršs – lai apsteigtu bruņrupuci, vajag, lai Ahillejs vispirms ieņemtu to vietu, ko iepriekš ieņēmis bruņrupucis. Taču, tā kā telpa ir bezgalīgi dalāma un, lai šķērsotu kādu telpas gabalu, lai cik arī mazu, vienmēr jāpatērē kāds minimāls laika nogabals, ko vienmēr var izteikt matemātiski, un brīdis, kad Ahillejs panāks bruņrupuci, nepienāks nekad.¹² Rodas iespaids, ka secinājums, kas ir kļūdošā pretrunā ar viselementārāko, visparastāko pieredzi, tomēr ir atvedināts no spriedumiem, kas ir īpaši precīzi

un stingri. Šī sofisma analizē un kritikā Pauls Jurevičs saskata Anrī Bergsona filozofijas visdziļāko tendenču izpausmi.¹³ Viņš uzskata, ka šīm pretrunām ir rosinoša loma Bergsona filozofijā – tās sniedz visspēcīgākos argumentus par labu parasto prāta darbības procesu kritikai, pieņemot, ka Zēnons paradoksi ir prāta darbībai tipiski.¹⁴

Iebildumu, ka Anrī Bergsona argumentācija par labu tādai izziņas metodei kā intuīcija būtu tīri ģenētiska, tas ir, balstīta vērojumos par cilvēka prāta veidošanos, Pauls Jurevičs nepieņem; viņš norāda, ka prāta ģenēzes apraksti ir tikai ilustratīvi un arguments par intelektuālās izziņas nepilnībām ir tīri loģisks un tas norāda uz pretrunām intelektuālajā atziņā. Bergsons apgalvo, ka intuīciju nevar pamatot ar prāta līdzekļiem, jo pats prāts nekad nepierādīs, ka var izziņāt citādi nekā ar prātu. Jurevičs, izvērtējot Bergsona metodes intuīcijas raksturošanai, atzīst, ka tās nespēj dot pilnīgu drošību, taču, pēc Jureviča domām, tas nav iemesls, lai noraidītu Bergsona pieeju, jo šī nedrošība metodē slēpjas pašas šīs metodes priekšmetā – tā vēršas pie realitātes, kas ir radoša plūsma, tādēļ, Jureviča vērtējumā, to arī nevar izteikt un aptvert.¹⁵

Izziņas teorijas sakarībā Paulam Jurevičam jāizšķiras starp divu sev nozīmīgu domātāju pozīcijām – vai nu sekot Kantam, kas uzskata, ka intuīcija tomēr ir saistīta ar mūsu vērojuma formām – telpu un laiku, vai arī sekot Bergsonam, kas intuīciju uzskata par ilgstamības formu, kas piederīga pašām lietām. Jurevičs izšķiras par labu Bergsonam. Viņš uzsver, ka Bergsonu nevar uzskatīt par nekritisku domātāju.¹⁶ Bergsons, līdzīgi Dekartam, par sākumpunktu pieņem mūsu subjektīvo eksistenci, kas mums ir dota tieši. Arī intuīciju Bergsons ierindo starp apziņas tiešajiem dotumiem, tādēļ viņš nenonāk atpakaļ pie pirmskritiskās domāšanas, jo nepielieto prāta konstrukcijas – sapratnes jēdzienus – kā kaut ko realitātei piederīgu. Tātad Bergsons apgalvo, ka intuīcijas objekts – ilgšana – ir tiešais dotums, taču vienlaikus tā ir arī savdabīgi organizēta realitāte. Realitātes satvars, kā saka Bergsons, tātad ir ilgšana,¹⁷ realitāte, kas ir pašpietiekama.¹⁸ Taču kādu saturu Jurevičs piešķir šim jēdzienam? Tā psiholoģiskā izcelsme, rūpīgi aprādīta, būs atslēga, kas ļaus to saprast. „Tīrā ilgšana ir forma, kas piemīt apziņas stāvokļiem, kad mūsu es ļauj sev dzīvot, kad tas atturas iedibināt nošķirumu starp tagadnes stāvokli un iepriekšējiem stāvokļiem.”¹⁹ Ir jāpiesargās, lai nesajauktu šo ilgšanu ar laika jēdzienu, ko radījis veselais saprāts un līdz lielai precizitātei izstrādājusi zinātne. Zinātnes *laika* būtība ir būt mērāmam, spēt izteikt

sevi telpā. Patiesībā laiku veido tikai sakritības, kas ir ārējas attiecībā pret to un ir nošķirtas viena no otras, bet vienotas vienīgi mūsu apziņā, tāpēc ka tā patiešām ilgst.²⁰ Pavisam kaut kas cits ir reālā ilgšana, ko var saukt arī par fundamentālo laiku.²¹ Jurevičs atzīst, ka kaut kas tāds kā organizēts fakts, kuru nebūtu organizējis prāts, šķiet neiespējams tikai tad, ja pieņem Kanta uzskatu, ka tīru intuīciju dati paši par sevi ir pilnīgi amorfi un pasīvi un ka katra forma ir mūsu prāta forma. Jurevičs paskaidro, ka realitātes sadalīšana tīrajā prātā un tīrajos jutekliskajos datos ir iespējama tikai loģiskā, bet ne psiholoģiskā plānā, savukārt Bergsons pievēršas psiholoģiskajai analīzei.²² Jurevičs konstatē, ka Bergsona filozofijā par ideālu atziņu jāuzskata tāda, kurā prāts būtu nevis konstruktīvs, bet savā ziņā pasīvs. Jurevičs šo tēmu tālāk neizvērs, taču šķiet, ka viņš pievērš uzmanību tam, ko 20. gadsimta gaitā pēta daudzi filozofi, – subjekta pasivitātei. Interesanti, ka, rakstot pārskatu par latviešu filozofiem, Jurevičs pats sevi raksturo kā filozofu, kas cenšas atrast visu apgalvojumu pēdējo pamatojumu.²³ Viņaprāt, šis pēdējais pamatojums vienmēr ir kāda intuīcija, kas ļauj saprast, izziņāt pasauli.

Vēres:

- 1 LU Filoloģijas un filozofijas fakultātes 1925. gada 7. marta vēstule Nr. 65 LU Dekānu padomei // LVVA, 7427. f., 13. apr., 719. l., 13. lpp.
- 2 LU Filoloģijas un filozofijas fakultātes dekāna 1925. gada 30. septembra vēstule Nr. 29. LU rektoram. // LVVA, 7427. f., 13. apr., 719. l., 14. lpp.
- 3 Profesora Paula Dāles recenzija par Paula Jureviča disertāciju // LVVA, 7427. f., 13. apr., 719. l., 91. lpp.
- 4 Jurevičs P. Intuitīvā metode // Idejas un īstenība. – Eslingena: Grāmatu draugs, 1947, 290. lpp.
- 5 Bergson H. L'Intuition philosophique // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1911, p. 812.
- 6 Jurevičs P. Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson. – Rīga: Valters un Rapa, 1929.
- 7 Turpat, p. 288.
- 8 Jurevičs P. Intuitīvā metode, 291. lpp.
- 9 Bergson H. Matière et mémoire. XXII-ième éd., Paris, 1921, p. 207.
- 10 Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience, XX-ième éd., Paris, 1921, p. 85 et suiv.; Bergson H. Matière et mémoire, p. 211 et suiv.; Bergson H. Évolution créatrice, XXIV-ième éd. Paris, 1921, p. 333 et suiv.
- 11 Bergson H. Évolution créatrice, p. 337.

- 12 Bergson H. Essai sur les données immédiates..., p. 85–86; Bergson H. Évolution créatrice, p. 336.
- 13 Jurevičs P. Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, p. 426.
- 14 Bergson H. Matière et mémoire, p. 243, 259, 263; Bergson H. Évolution créatrice, p. 304; Bergson H. Introduction à la métaphysique // Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, 1903, p. 19, 26; Bergson H. Durée et Simultanéité, 2-ième éd., Paris, 1923, p. 240.
- 15 Jurevičs P. Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, p. 263.
- 16 Jurevičs P. Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, p. 288.
- 17 Bergson H. Évolution créatrice, p. 295, 390.
- 18 Op. cit., p. 323.
- 19 Bergson H. Essai sur les données immédiates..., p. 76. Sk. arī: Introduction à la métaphysique, p. 22; Évolution créatrice, p. 4.
- 20 Bergson H. Essai sur les données immédiates..., p. 175–176.
- 21 Bergson H. Durée et simultanéité, p. 55.
- 22 Jurevičs P. Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, p. 428.
- 23 Jurevičs P. Pārskats par latviešu filozofisko domu. – Rīga, 1937, 24. lpp.

The Problem of Knowledge in Pauls Jurevičs' philosophy

This article is devoted to the concept of knowledge which plays an important role in the philosophy of Latvian philosopher Pauls Jurevičs (1891–1981). The subject of Jurevičs' doctoral thesis was the problem of knowledge in Henri Bergson's philosophy. Following Bergson, Jurevičs makes intuition his method of obtaining knowledge by developing the idea of the integral intuition as an ideal of knowledge.

Māris Kūlis

Patiesības izpratne Latvijas filosofijā 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados:

Teodors Celms un Jūlijs Aleksandrs Students

IEVADS

Patiesības jēdziens ir nodarbinājis filosofu prātus jau gadu tūkstošu garumā, tomēr nav guvis viennozīmīgu risinājumu. Jo tuvāk mūsdienām, jo patiesības izpratnē izveidojusies lielāka dažādība. Savā ziņā var teikt, ka tagad patiesībā nevar atrast neapšaubāmu, skaidru būtību, kas nozīmētu zināšanu vairošanu vai idejas saskaņu ar lietu. Pārdomas par patiesību, tās sasniegšanas ceļiem ieguvušas dažādu teoriju un noliegumu formas, kas tomēr nav izslēgušas viena otru, bet gan katrā patiesības izpratnes nometnē pulcējušas savu aizstāvju ordas. Aplūkojot filosofisko pārspriedumu loku, kur patiesības jautājums mūždien cenšas nokļūt uzmanības centrā, lai kļūtu par pasaules satvara ķīļakmeni, jāapzinās, ka jēdziens caurvij visdažādākās jomas – metafiziku,

ontoloģiju, epistemoloģiju, ētiku, sociālo teoriju, komunikācijas un kopā būšanas mācību u.c. Eiropas civilizācija kopš seniem laikiem sevi ir virzījusi kā tādu, kas tiecas uz patiesību, iegūst patiesas zināšanas un veicina patiesību morālā aspektā kā labo, tāpat arī tiecas uz patieso kā skaisto.

Un tomēr katrs no atsevišķajiem izpētes lokiem prasa zināmu norobežošanu un specifisku iedziļināšanos, kas vienmēr paver citādu skatpunktu. Viena patiesības izpratne liek runāt par idejas atbilstību lietai, cita – par maldiem, kļūdām vai alošanos, kas arī var būt patiesības daļa, vēl cita – par atbilstību starp izteikumiem, formālajiem likumiem un jēdzieniem. Šo tēmu nošķiršana, pat vēsturiskā atskatā, kāds ir šis raksts, prasa rūpīgu iedziļināšanos, lai varētu rekonstruēt vai uzrādīt kādas pieejas dominēšanu vai iztrūkumu, pētot patiesību.

* * *

Mūsdienu filosofijas teoriju lokā patiesības jēdziena izpratnei izmanto vairākus iedalījumus. Starp dažādajām pieejām uzreiz jāmin korespondences un koherences teorijas. Pirmā izsaka patiesību kā propozīcijas atbilstību kādam faktam, citiem vārdiem, idejas atbilstību lietai.¹

Turpretī otrā skata patiesību kā propozīcijā pastāvošo nozīmju atbilstību. Māra Kiope, kura sarakstījusi grāmatu „Patiesība un valoda”,² kas īpaši veltīta arī tieši patiesības jautājuma noskaidrošanai, norāda, ka korespondences teorijas problēma ir neskaidrība ar paša fakta jēdzienu, kamēr koherences teorijai pārmetumus sniedz tas, ka hermeneitikas veiktā komunikācijas pārvērtēšana norāda uz šīs teorijas „atrautību no dzīves”. Bez šīm teorijām arīdzan jāmin pragmatisma pieeja, kas akcentu uzliek uz derīgumu un praktiski darbīgo, kā arī postmodernā patiesības paradigma, kura patiesību raksturo kā neartikulējamu un nesasniedzamu.

Tomēr, nenodarbojoties ar jautājumu, kādai patiesības izpratnei varētu dot priekšroku, rakstā galveno uzmanību veltīsim tam, kādā filosofiski vēsturiskā kontekstā 20. gadsimta divdesmitajos, trīsdesmitajos gados strādā Latvijas filosofiskās domas pārstāvji, galvenokārt LU – Teodors Celms un Jūlijs Aleksandrs Students. Kādām patiesības izpratnēm tiek veltīta lielāka uzmanība, kādas nav zināmas vai tiek apietas? Šis pētījums savā ziņā parāda arī Latvijas kultūras un izglītības noskaņas pirmskara laikā, jo

gan J. Students, gan T. Celms lielā mērā ietekmēja Latvijas intelektuālo un filosofisko vidi.

Lai gūtu skaidrāku priekšstatu par minēto Latvijas autoru domas novietojumu plašākā kontekstā, jāpiebilst, ka patiesības izpratnes klasifikācijas mūsdienu filosofijā ir daudz sarežģītākas nekā tās tika aprakstītas T. Celma un J. Studenta laikā.

Mihaela P. Linča (*Michael P. Lynch*) sastādītajā krājumā „*The Nature of Truth*”, izšķirtas kopumā septiņas pieejas patiesības noskaidrošanai. Bez jau pieminētajām, bet šeit par (1) „reālisma un korespondences”, (2) „koherences” un (3) „pragmatisma un verifikacionisma” nodēvētajām teorijām, atrodams arī (4) fenomenoloģiskās un postmodernās pieejas, (5) Tarska teorijas variācijas, (6) deflacionisma (*deflationism*) skatījuma iespējas, kā arī (7) primitīvisma, identitātes teorijas un alētiskā plurālisma koncepcijas.³ Saprotams, ka krājumā, kas veltīts „klasiskajām un modernajām perspektīvām” un kura viens no pamatnosacījumiem ir iekļaut tikai tos darbus, kas sarakstīti 20. gadsimtā, ne visas apskatītās pieejas varētu būt aktuālas Latvijas 20. un 30. gadu filosofijas vidē, it īpaši, ja daļa no tām radušās vēlākos laikos.

Lai radītu labāku ieskatu patiesības jautājuma aplūkojumā, vērts vismaz pavisam nedaudz ieskicēt galvenās jau dažu minēto pieeju aprises. Patiesības nojēgumu dažādībā tomēr var meklēt vismaz kādas vienojošas stīgas, proti, jautājumus vai problēmas, kas pastāv pirms atšķirīgajām atbildēm. Meklējumi visbiežāk noris ap pašu jēdzienu vai arī ap šī jēdziena raksturīgo īpašību sākotnējo iedabu, bet dažkārt – ap abiem.⁴ Tomēr, lai arī kādus metodoloģiskus ceļus izvēlētos patiesības problēmas lokalizēšanai, pastāv divi galvenie jautājumi: (1) vai patiesībai vispār ir kāda sava iedaba, un (2), ja ir, tad kāda?

Ja uz jautājumu „vai patiesībai ir sava iedaba” atbild apstiprinoši, tad nākamais jautājums ir: vai gan šādas iedabas ir viena vai vairākas? Ja vairākas, tad runa ir par plurālisma teorijām. Ja atbilde ir noliedzoša, tad nākamais jautājums ir: vai patiesība ir vismaz daļēji epistemoloģiska? Šeit apstiprinoša atbilde ved pie pragmatisma, verifikacionisma, koherences un postmodernajām teorijām, bet noliedzoša – pie jautājuma: vai patiesība ir relācijā starp prātu un pasauli? Šeit iespējamās trīs atbildes. Pirmā, apstiprinoša, ved pie korespondences teorijām. Ne apstiprinoša, ne noliedzoša atbilde norāda uz t. s. primitīvismu un Heidegera pieeju. Savukārt noliedzoša atbilde – uz identitātes teoriju.⁵

T. s. alētiskā reālisma pamatā ir atziņa, ka patiesība ir atkarīga nevis no subjekta, bet gan no pasaules. Proti, apgalvojums ir patiesi tikai tad, ja lietu kārtība realitātē atbilst tam, ko izsaka apgalvojums. Tas nozīmē, ka patiesībai jāpiemīt kādai stabilai iedabai un tai jābūt vienmēr objektīvai. Tādējādi reālisma vai korespondences teorijas pamatā ir saskaņa jeb atbilstība starp apgalvojumu un realitāti.⁶

Tomēr šī uzskata ietvaros problemātiski var būt trīs pamatjēdzieni, t. i., (1) īpašība, tās (2) atbilstība un (3) realitāte. Jāpiebilst, ka korespondences teorijas sākotni saista ar Platona, Aristoteļa uzskatiem.⁷ Savukārt koherences teorijas, kuras radušās neohēgeliešu ietekmē,⁸ patiesību saprot kā saskaņu. Lai arī šīs teorijas definīcija neesot precīzi izvēsta, tās kodols ir tas, ka divi vai vairāki uzskati ir saskaņā, ja tie sader kādā nozīmju kopumā jeb uzskatu un pieņēmumu tiklojumā. Tas ir, šīs teorijas ietvaros patiesībai darišana ir nevis vairs ar uzskata atbilstību objektīvai realitātei, bet gan ar patiesības izteicēju attiecībām.⁹ Jāatzīst, ka šāds īss iespējamo pieeju ieskicējums nebūt nav nedz pilnīgs, nedz pietiekams, lai gūtu vispārīgu priekšstatu par patiesības teoriju plašo plejādi, jo klasifikāciju un skaidrojumu klāsts patiesām ir liels,¹⁰ tomēr šajā brīdī tas varētu būt pietiekami, lai pārvirzītos pie Latvijas filosofijas pārstāvju uzskatu aprādīšanas.

Jājaustā, kādas gan varētu būt Latvijas filosofijas vides noskaņas, un kāds varētu būt šīs vides pārstāvju novietojums starp visām šīm dažādajām pieejām? Saprotams, ka ne visas teorijas šeit var būt pārstāvētas, jo radušās vai ieguvušās savu aktualitāti citos laikos. Tāpat jāsaprot, ka kādas teorijas varēja būt gan zināmas, bet nepieņemamas un tāpēc nepopulāras. Tie ir apsvērumi, kas jāpatur prātā, lai necenstos atrast to, kā nav.

Patiesības jēdziena noskaidrošana savu aktualitāti guvusi arī Latvijas divdesmito un trīsdesmito gadu profesionālās filosofijas vidē, kā arī plašākā publikā. Šķiet, ka tā ir un ir bijusi tēma, no kuras nevar izvairīties, ja filosofijā izvirza prasību tiekties uz zināšanām un skaidrību. Lai arī, protams, Latvijas filosofijas tā laika vidi nevar uzskatīt par kādu pabeigtu veselumu, tomēr, manuprāt, derīgi mēģināt rast vismaz dažas sākotnējas vadlīnijas, lai meklētu patiesības koncepta izpratnes robežas. Publikācijas, kas būtu īpaši veltītas tieši patiesības tēmai, nemaz nav tik daudz. Starp dažādiem rakstiem, kas skar šo jautājumu, sīkākam ieskatam šeit izvēlos divus. Abiem diviem rakstiem ir vienādi nosaukumi – „Kas ir patiesība?”. Lai arī patiesības tēma

ir skarta arī citu autoru rakstos, tomēr tādi, kas par centrālo jautājumu izvirza patiesības nojēguma tematizāciju, šie ir vienīgie. Vienu sarakstījis sava laika jaunais filosofijas censonis Jūlijs Aleksandrs Students, kas pamanījies pievērsties gandrīz jebkurai tēmai sociālo, pedagogijas un filosofijas laukā, bet otru – sava laika LU docētājs profesors Teodors Celms.

JŪLIJS ALEKSANDRS STUDENTS (1898–1964)

Filosofijas censonis Jūlijs Students¹¹ 1928. gadā periodiskajā izdevumā *Burtnieks* publicē rakstu „Kas ir patiesība?”. Šis pats raksts vēlāk kā nodaļa ievietots viņa mācību grāmatā „Ievads filosofijā”. Tas ļauj gūt priekšstatu par sava laika patiesības koncepta izpratni un LU mācībspēku vidē, to skaitā pedagogijā, valdošajām tendencēm. Viens no viņa raksta pieteikumiem ir rast kādu skaidrību visnotaļ mulsinošajā jēdzienā, lai iezīmētu patiesības kā vienas vienīgās patiesības izpratni. J. Students jau uzreiz piesaka uzstādījumu, ka tieši patiesības jēdziens ir viens no tiem, kas visbiežāk sastopams visās dzīves jomās. Tādējādi var likties, ka te varētu saskatīt patiesības gan ontoloģisku, gan epistemoloģisku, gan sociālu skatījumu. Taču jāieskatās J. Studenta nostādnēs dziļāk. Tas prasa īpašu rūpību it īpaši tādēļ, ka, viņa vārdiem sakot, „ikvienas īstas garīgas darbības mērķis ir patiesība”.¹² Tātad jebkuras rosības, lai tā būtu *garīga* vai *fiziska*, pēdējais un īstenais mērķis ir patiesības atziņa.

Studenta pieeja patiesības jēdziena noskaidrošanā sākotnēji ir negatīvi vērsta, proti, viņš aicina norobežot to, kas kļūdaini tiek piedēvēts patiesībai, proti, – īstenības, taisnības un pareizības jēdzienu. Izrādās, šie jēdzieni gan ir tuvi piesaistīti cits citam, tomēr bieži vilina uz pārpratumiem. Šādu patiesības jēdziena nošķirumu iztīrīšana vienmēr ir lieti derīga, it īpaši tādēļ, ka tā ļauj ne vien tuvāk iepazīties ar viena jēdziena smalkākajām niansēm, bet arī gūt plašāku priekšstatu par vesela jēdziena aparāta funkcionēšanu. Ieskatoties patiesības jēdzienam piesaistītajās idejās ļauj labāk saprast plašāku tēmu loku. Tas mudina pakavēties arīdzan pie tā, ko jau iesākumā Students rāda kā to, kas nav pati patiesība. Turklāt, kā viņš to arī norāda, katrā šajā jēdzienā atrodamas zināmas paralēles ar citiem saistītajiem jēdzieniem.

Saskaņā ar Studenta uzskatiem visai bieži patiesības jēdziens tiek kļūdaini sajaukts ar īstenības konceptu, kas vēsta ko citu, proti: „Īstenība (vācu val.

Wirklichkeit) ir tas viss, kas pastāv, kas eksistē”¹³. „Viss esošais – kā garīgais, tā materiālais, kā dzīvais, tā nedzīvais, kā personīgais, tā sabiedriskais – ir īstenība,” raksta Students. Tātad īstenības jomā ietilpst jebkādas, ko vien var iedomāties, lietas, kas eksistē un tāpēc ir īstenas. Līdz ar to te ietilpst arī maldi un šķitumi, jo tie pastāv, bet tie nevarētu būt patiesi.

Īstenības jomā Students iekļauj arī to, kas, lai arī ir esošs, nav apzināms; viņš iekļauj arī t. s. garīgo realitāti. Tādi jēdzieni kā Dievs vai dvēsele nav skaidri apjēdzamas entitātes, tomēr dzīves īstenībā tām piemīt sava nozīme. Viņš apgalvo, ka „īstenībā ietilpst arī tas, kas mums šimbrīžam vēl nav zināms un ir nepazīstams”¹⁴.

Šāds traktējums liek domāt, ka īstenības jēdzienu Students lieto iespējami plašākajā veidā. Savā ziņā te, iespējams, saskatāma Hēgeļa ietekme, kurš īstenības jēdzienam piešķīra lielu svaru, aprakstot garīgās realitātes. Tomēr J. Students īstenības jomai pievieno vēl vienu komponenti, proti, te piederas arī dzīves „jābūtības, vērtību un normu pasaule, ko dēvē vēl par nozīmības pasauli (*Die Welt der Gültigkeit*)”¹⁵. Laikā, kad raksta J. Students, Latvijā ir raksturīga neokantiešu ietekme, tādējādi, jādoma, ka tēma par jābūtību un īstenību ir saistīta ar viņu darbību. J. Students apgalvo, ka, piemēram, skaistums, tikumība vai pati patiesība kā vērtības ir īstenības sastāvdaļas. Tas ir, šādā pavērsienā tik tiešām jebkam tiek piešķirts īstenības nosaukums, un to apgalvo arī pats Students: „Vērtības, pēc kā cilvēks savā dzīvē cenšas, nav tukši fantomi, nav tikai illūzija, nav nekādi murgu un iedomu tēli, nav fikcijas un tukša šķietamība, bet īstenība, kas jāsasniedz un kas pastāv kā nozīmību un mūžīgo vērtību pasaule.”¹⁶ Kad veikta tik plaša īstenības interpretācija, šeit, kā to viņš stingri norāda, jāievēro tas, ka īstenība nebūt nav tas pats, kas patiesība. Lai atrastu patiesību, tā jānošķir daudz skaidrāk. Tāpēc nākamais solis ir atsavināties no pārpratuma ar taisnības jēdzienu.

Taisnības jēdzienu, saskaņā ar Studenta novēroto, bieži pielīdzina patiesībai vai patiesumam. Tomēr jāsaprot, ka šis jēdziens ir drīzāk tiesisks vai tikumisks jautājumu lokā. Viņš raksta, ka *būt taisnam* vispirms nozīmē būt patiesam. Tomēr tas nenozīmē, ka abi jēdzieni būtu ekvivalenti. Jāsaka, ja pievienojamies Studenta domām, ka „paties” un „patiesība” nenozīmē vienu un to pašu, bet gan vārds *paties* izteic to īpašību cilvēkā, ko sauc par patiesīgumu, tad patiesīgumā cilvēks atklājas tāds, kāds viņš ir. Saskatāms, ka J. Students nodarbojas ar patiesības kā īpašības meklējumiem, atzīstot, ka

patiesībai ir sava būtība, kas to nošķir no citiem jēdzieniem. Tātad „cilvēka tikumības īstenība, kas saskan ar sirdsapziņu, ir cilvēka patiesīgums. [...] Patiesīgums ir cilvēka darbības īstenība, kas dibināta uz tikumības likumiem.”¹⁷ Iepriekšējās pārdomas ļauj Studentam izteikt apgalvojumu, ka taisnība ir tikumiskā patiesība. Tādējādi var secināt, ka šeit (taču ne vienmēr) J. Students attālinās no korespondences teorijas, no patiesības epistemoloģiskā modeļa un saista to ar sociālo sfēru. Taču šī izpratne nepietuvojas koherences teorijai, jo nevar runāt par propozīcijā pastāvošo nozīmju atbilstību. Patiesības būtība tiek saskatīta ētiskā un sociālā rakursā.

Nākamais patiesībai pietuvinātais jēdziens ir „pareizība”, taču arī tas ieviesis daudzus pārpratumus. Students norāda, ka tas drīzāk saprotams kā „matemātiskas noteiktības apzīmējums”. Pareizība, kas rodama kādos formālos loģiskos soļos, vēl nebūt negarantē patiesumu. Viņš raksta: „Pareiza rīkošanās visos gadījumos vēl it nebūt nav ķīla īstenības atklāšanai un patiesības atsegšanai.”¹⁸ Viņš pamana, ka, lai arī bieži rīkojamies pareizi un kārtīgi, tomēr gadās, ka kādu nepamanītu kļūdu dēļ mūsu slēdzieni izrādās nepatiesi. Pareizība drīzāk gan ir tikai formālu relāciju apzīmējošs jēdziens, bet tātad arī tas ir atkarīgs no kādiem citiem noteikumiem.

Bet kāda gan, vismaz saskaņā ar Studenta atziņu, ir pašas patiesības būtība? Students savos uzskatos ir gana stingrs, lai varētu paust uzskatu, ka tādai noteikti jābūt. Šāda atbilde vismaz ļauj Studenta uzskatus norobežot no tām patiesības izpratnes koncepcijām, kas noliedz to, ka patiesībai būtu kāda sava iedaba. Viņš filosofijas vēsturē izvirza divus pamatveidus, proti, Aristoteļa un Kanta patiesības izpratnes.

Aristoteļa patiesības izpratne, kas kalpojusi par pamatu korespondences teorijām, Studenta lasījumā tiek izvērstā, patiesību traktējot kā prāta spriedumu īpašību. Students norāda, ka šāda izpratne esot raksturīga visai sengrieķu un arī vēlākajai filosofijai. Tā centusies tiekties pēc patiesības kā priekšmetu izziņas un izpratnes sekām. Tas ir, patiesība ir patiesības iegūšanas darbs, kur patiesība atklājas domāšanā un tieši domāšana ir tas instruments, kas saskarē ar īstenību noved pie patiesības. Šādam uzskatam piederot tas, ka patiesībai jāeksistē, bet tā nav uzreiz tieši dota. Tāpēc Students raksta: „Patiesība ir sprieduma sakrišana un saskaņa ar īstenību. [...] Patiesība ir uzdota un nevis dota.”¹⁹ Drīzāk gan pēc patiesības ir jātiecas izziņas ceļā, bet tā ir iedibināta mūžībā. Patiesība ir skaidra un noteikta, tā

nevar būt dažāda. Izvēršot Aristoteļa shēmu, viņš uzstāj, ka vienmēr starp diviem vai vairāk viedokļiem tikai viens var būt paties. Šāds uzskats viņu norobežo no plurālistu teorijām, tomēr, saskaņā ar iepriekš apskatīto Linča shēmu, liek vēl uzdot jautājumu: vai patiesība ir epistemoloģiska un vai tā ir saskaņa starp lietām un prātu? Students atbild: „Patiesība pēc Aristoteļa ir domu saskaņa ar īstenību, prāta spriedumu satura sakrīšana ar lietas saturu.”²⁰ Kā redzams, Students, interpretējot Aristoteli, cenšas parādīt patiesības epistemoloģisko skatījumu.

Šāda domāšanas paradigma, kā raksta Students, esot pastāvējusi līdz Kanta filosofijai, ar kuru iestājas ievērojamas pārmaiņas patiesības izpratnē. Tas notiek tāpēc, ka, Studenta vārdiem sakot, „mēs par lietu būtību nekā nezinām, un tamdēļ arī nekad pamatotā pārliecībā un drošībā nevaram apgalvot, ka patiesība ir tad, ja mūsu domas saskan ar īstenību, ar pašu lietu. Lietu būtība cilvēka atziņas spējām pilnīgi aizklāta.”²¹ Students, atsaucoties uz Kantu, runā par formālo patiesību, kas ir spriedumu saskaņa ar formālajiem domāšanas likumiem. Par t. s. materiālo patiesību varētu runāt tikai tad, ja prāta spriedumi sakristu ar lietas būtību, bet tas nav iespējams, jo jāierauga, ka Kants runā par priekšmetiem, kuri taču doti prātā. Tāpēc Kanta filosofijā patiesības problēma nav vairs saistīta ar lietu pasauli (kas to it kā norobežotu no korespondences teorijām), bet gan izjautā tikai domāšanas formālos likumus, un meklējama prāta saskaņa ar sevi pašu. Tomēr jāpiebilst, ka šāds Kanta lasījums šobrīd nevarētu būt uzskatāms par gluži precīzu, jo, lai arī tik tiešām nevar runāt par izteikuma un lietas absolūti objektīvu saskaņu, tomēr Kants pilnībā neatsakās no korespondences tipa patiesības definīcijas un saglabā to kā *nominālo* pretstatā *reālai* definīcijai.²²

Šāds nošķirums, saskaņā ar Studenta domām, parāda būtisku pārveidojumu filosofijas vēsturē, kas iezīmē robežšķirtni starp antīko un jaunlaiku domāšanu: „Ko Kants uzlūko kā neizzināmu, tas grieķiem taisni ir istās atziņas objekts.”²³ Students šajā pārvirzē saskata pietuvošanos skepticisma nostādnēm, kas esot vainojama pie tā, ka jaunlaiku filosofijā aizvien sarūk ticība skaidram viedoklim un stabilai patiesībai.

Interesantas ir Jūlija Studenta pārdomas par sava laika filosofijas tendencēm. Viņš acīmredzot pārstāv klasiskas pieejas tradīciju, jo visai asi vērsas pret jauninājumiem patiesības koncepta izpratnē. Viņš raksta: „Mūslaiku filozofijā mēs pat sastopam strāvas, kas atziņas un patiesības jautājumā ir

vairāk smieklīgas nekā nopietnas. Lai minam tikai pragmatismu, fikciju²⁴ teoriju u. tml.”²⁵ Viņš kategoriski noraida ideju, ka patiesība varētu būt, piemēram, tikai kāds mākslīgs orientieris; ka tā, tāpat kā citas parādības, varētu būt pakļauta vēsturiskām pārmaiņām; ka to varētu radīt cilvēks pats. Viņš pievienojas viņam nepatīkamajām teorijām tikai tik tālu, ka sajūtas ir reālas un īstenas, ka īstenības pasauli parasti konstituē sajūtu pasaule. Tomēr, ja saglabā viņa izpratni par īstenību, proti, ja patur prātā, ka īstenība ir viss esošais, tostarp arī vērtības, tad tas nav pietiekami, lai iztirzātu patiesību. Turklāt viņš vēl piebilst, ka „katrs daudz maz nopietns domātājs patiesību neuzlūkos par īstenību vai īstenības sastāvdaļu. Patiesība ir īstenības izziņas rezultāts.”²⁶ Students ir pat vēl uzstājīgāks, jo nepieņem, ka patiesība varētu būt kāds līdzeklis, un raksta: „Tamdēļ pavisam smieklīgi apgalvot, ka cilvēks rada patiesības. Nē: cilvēks patiesības nerada, bet rod, atklāj, izzina. [...] Acīm redzot uzskats par cilvēka radītām un darinātām patiesībām ne tikai ir nepareizs, bet izsauc pat viegļu smīnu un izbrīnu, ka šāda pārliecība var dzimt daudz maz nopietnu zinātnieku galvās.”²⁷ Šādu uzskatu rašanos Students saista ar kļūdīgām Kanta interpretācijām. Viņš pieļauj, ka mācība par lietu būtības nesasniedzamību varētu kādu vest uz nepareizā ceļa, taču, pēc Studenta domām, Kants tā nekad nebūtu domājis un tas ir maldīgs iztulkojums. Šāda nostāja, visdrīzāk, ļauj domāt, ka sava laika jaunākās patiesības teorijas nebija gluži pieņemamas Studenta nostājai. Tomēr, saprotams, tas ļauj viegli apgalvot, ka filosofiskajā vidē tās, kā, piemēram, pragmatisms, bija zināmas.

Tomēr patiesības meklējumi, pat ja gūtu kādu skaidrību par tās būtību, prasa uzdot jautājumu: kā izvēlēties izziņas ceļa kritērijus? Uz šādu jautājumu Students cenšas atbildēt, piedāvājot vairākus elementus. Viņš norāda, ka viens no kritērijiem jeb patiesības mērauklām ir acīmredzamība jeb evidence. Tas ir, viņš, atsaucoties uz Leibnicu, runā par faktu un prāta patiesībām, kuras abas ieskaitāmas acīmredzamības jomā. Students norāda, ka starp faktu un prāta patiesībām jānotiek mijiedarbībai, jo nepieciešama papildu noskaidrošana. Viņš apgalvo, ka patiesība ne vienmēr ir uzreiz skaidri redzama, bet gan parādās tikai tad, kad kādi fakti vai prāta idejas ir eksplīcētas. To viņš nosauc par otru patiesības mērauklu, tas ir, patiesības pierādīšanas iespējamību. Taču tā bieži ir ne tik daudz kādas patiesības apstiprināšana, kā gan pierādījums, ka citādi nevar būt. Tas ir ceļš no otras puses, kas izslēdz iespējamus maldus. Viņš raksta: „Visdrošākā patiesības mēraukla ir patiesības

pierādīšana, pie kam daudzreiz šī pierādīšana ir negatīva, t. i., dibinās uz pretejbības izslēgšanas.”²⁸

Rezumējot Studenta uzskatus, var atsaukties uz viņa paša izteikumu, ka patiesība ir tikai viena.²⁹ Tā ir mūžīga un nemainīga, jo citādi nemaz nevarot būt. Starp dažādajām patiesības teorijām, kas pazīstamas gan mūsdienu, gan pagājības laiku filosofijas vidē, Studenta vietu atrast nav īpaši grūti. Tā ir sekošana Aristoteļa pamatnostādnēm, kas izvērstas epistemoloģiskā nozīmē, taču pievēršanās īstenībai vērtību aspektā, taisnīguma jēdzienam kā tikumiskai patiesībai, kā arī vienas patiesības pastāvēšanai, parāda to, ka viņš patiesības izpratnē ievieš ētiskas, sociālas dominantes. Patiesības konsensa teorijas, plurālisms Studentam nav pieņemams un tajā laikā tas nav raksturīgs arī viņa filosofiskajai videi Latvijā.³⁰

TEODORS CELMS (1893–1989)

Starp latviešu filosofiem 1920.–1930. gados patiesību analizējis arī profesors Teodors Celms.³¹ Izvērstā rakstā ar nosaukumu „Kas ir patiesība?”, kas iekļauts grāmatā „Patiesība un šķitums”³², Celms izšķir specifiskus klasifikācijas principus un sniedz īsus komentārus. Lai arī saskatāmas zināmas līdzības ar Studenta teikto, tomēr jāatzīst, ka Celma pieeja, strukturējums un izkārtojums ir stipri citādāks. Vārda *patiesība* nespecifiskās nozīmes ir ontoloģiskais un aksioloģiskais lietojums, kā arī formāli-loģiskais. Pirmais, ontoloģiskais lietojums, kas ieskaitāms korespondences teoriju lokā, Celma vārdiem runājot, ir tāds, ka patiesība „apzīmē pašu īsti esošo, pretēji tam, kas tikai šķiet esam”. Tās ir lietas, kādas tās patiesi ir. Viņš raksta: „Ontoloģiskais vārda „patiesība” lietojums rodas tā, ka atziņas joslai tik svarīgo izšķirību starp īsto atziņu, t. i., atziņu, kas satur sevī patiesību, un šķitumu, kas patiesību sevī nesatur, bet nepareizi tiek uzskatīts par īstu atziņu, – ka šo gnozeoloģisko izšķirību sajauc ar izšķirību starp īstas atziņas priekšmetu un šķituma priekšmetu.”³³

Otrais lietojums – aksioloģiskais – ietver divus apakštipus, kur viens apzīmē visaugstāko vērtību, kas kādai eksistencei vispār piešķir jēgu. Tās ir kādas vērtības, kas liek nodarboties ar eksistēšanu. Bez šīm vērtībām patiesība zaudētu jēgu un piepildījumu, bet eksistence, Celma vārdiem sakot, kļūtu par kailu veģetēšanu. Savukārt cits apakštips ir „kādas eksistences saskaņa ar

noteiktas vērtību joslas principiem”.³⁴ Te ir runa par eksistences jēgpilnību un vērtīgumu, kur vērtības piepildījums ir patiesības apliecināšana. Tāpat kā J. Studenta gadījumā, arī uz T. Celma domu saskatāma neokantiešu mācības par vērtībām, īstenību un dzīves patiesību ietekme.

T. Celms min piemēru par mākslas vai gribas saskaņu ar kādiem estētiskiem vai morāles principiem. Tātad mākslas darbs ir patiess, ja tas atbilst kādiem vērtību kritērijiem. Šāds skatījums esot saistāms ar Bādenes skolas pārstāvja Vilhelma Vindelbanda (*Wilhelm Windelband*) mācību, kurā patiesība izteikta kā kāda apziņas normalitāte, kas iespējama gan teorētiskā, gan estētiskā, gan morāles griezumā. Tomēr jāteic, ka Celms brīdina neaizrauties ar tik plašu lietojumu. Jāatzīmē, ka atšķirībā no Celma, Students estētiskajam aspektam nav pievērsies.

Savukārt formāli-loģiskais patiesības jēdziena lietojums, pēc Celma domām, ir patiesības lietojums kā loģiskās pareizības rādītājs. Gluži tāpat kā to norādīja Students sadaļā par pareizību, patiesība šeit ir domu saskaņa ar loģiskajiem domāšanas likumiem, proti, šis patiesības traktējums ir pilnīgi formāls.

Celms runā par vārda „patiesība” specifisko nozīmi. Tāpat kā Students, Celms saskata patiesības teorijas pirmsākumus Aristoteļa uzskatos. Viņš pievienojas uzskatam, ka patiesība ir sprieduma saskaņa ar esošo. Interesanti piebilst, ka Celms nedaudz pievēršas arī Heidegera uzskatiem. Viņš raksta, ka Heidegera filosofija patiesību saprotot kā savdabīgu esamības atklāsmi vai pašatklāšanos. Tāda pieceja ļaujot filosofam atsavināties no patiesības un izziņas sasaistīšanas ar loģisko problēmu risināšanu, kas, savukārt, ļauj Celmam Heidegeru pieskaitīt „dzīves filosofu” lokam.³⁵ Tiesa, Heidegera piedāvājums Celmam nešķiet gana simpātisks, un, viņaprāt, tas viegli atspēkojams ar uzlabotu Aristoteļa uzskata formulējumu.³⁶

Patiesības problēmas aplūkojums viņam ietver četras daļas, kur atrodam patiesības uzbūves, kritēriju, nozīmības un iespējamības apskatu. Viņš parāda, ka patiesība var pastāvēt tikai spriedumā kā sprieduma saskaņa ar esošo. Viņš turpina, ka patiesība, ja patiesība ir iepriekš teiktais, ir pilnīgi „neatkarīga no tā, vai attiecīgs kritērijs ir vai nav, t. i., vai saskaņa ieskaitīta vai nē”.³⁷

Apskatot patiesības kritērijus, viņš norāda, ka vienīgā atšķirība ir starp to – ir vai nav kritēriji, ir tas, ka vienā gadījumā patiesība tiek apzināta, bet otrā tā paļaujas uz ticības spēku. Celms pārdomās par patiesības kritērijiem

ir krietni skeptiskāks nekā Students un raksta: „Absolūti universāla, visiem spriedumiem vienāda kritērija nav. [...] Kritērijs ne katreiz pilnā mērā iegūstams, un tāpēc jāapmierinās arī ar novājinātu kritēriju, t. i., par kritēriju jāatzīst viss, ar ko kāda sprieduma patiesību var pierādīt kā drošu vai vismaz varbūtīgāku.”³⁸

Jautājumā par patiesības nozīmību, līdzīgi Studentam, Celms cīnās pret relativismu kā lielāko biedu patiesības iespējai. Patiesības iespējamības problēmas aplūkojumā viņš uzrāda dažādus uzskatus, proti, skepticismu, reālismu, ideālismu un misticismu. Viņš, atmetot skepticismu, piedāvā sasaistīt trīs uzskatus ar trim filosofijas „lielajiem” pārstāvjiem. Līdzīgi kā to norādīja jau Students, reālismu pārstāvēt Aristotelis, ideālismu – Kants, bet Celms vēl min misticismu, kas esot Bergsona spēļu laukums.

Celms atzīst, ka pirmais uzdevums būtu vismaz skepticisma atmešana, ko tas pats sevī arī izdara, sadrūpot iekšējās pretrunās, tomēr atlikušie trīs virzieni pilnā mērā jāatzīst kā vismaz iespējami. Viņš piekrist, ka šeit varētu notikt nerismitoša diskusija it īpaši starp reālisma un ideālisma pārstāvjiem, bet izšķiršanās panākama, Celma vārdiem sakot, „vienīgi ticības ceļā, kamēr filozofijas joslā tie paliek tikai kā augstākas vai zemākas pakāpes varbūtības.”³⁹

Celma populārā izklāsta vērtīgs ieguldījums ir tas, ka tiek aprādītas patiesības jēdziena plašās aizkulisēs. Jēdzienam, kas gandrīz vienmēr pretendējis uz vislielāko skaidrību un domas monopolu, nākas nokļūt virzienu un pagriezienu virpulī, kuri spēj arī maldināt. Celms, noslēdzot savu rakstu, vaļširdīgi atzīstas: „Visu iepriekšējo traktējumu tomēr skatīsim no neapstrīdamas patiesības viedokļa, ka maldīties ir cilvēci, jā – ka cilvēci ir maldīties, pat [...] meklējot patiesību par pašu patiesību.”⁴⁰ Atskatoties jāatzīst, ka T. Celms, tāpat kā J. Students, arīdzan ir Aristoteļa nostādņu sekotājs, priekšplānā liekot korespondences teoriju, tomēr papildina šo pieeju ar uzskatiem par patiesības un vērtības saikni, kā arī patiesības nozīmi kultūrā.

Apskatot abu domātāju idejas, redzams, ka te izteikta nepatika pret skepticisma un relativisma idejām. Lai arī nav novērojama pilnīgi skaidra izšķiršanās par kādas, piemēram, aristoteliskās vai kantiskās patiesības lielāku derīgumu, tomēr vērojams tas, ka valdošās noskaņas vēsta par uzticību patiesības pastāvēšanai, neatkarībai no subjektīvām iegribām. Patiesību atzīst par kaut ko tādu, pēc kā ir jāticē. Patiesība parādās, lai arī ne vienmēr līdz galam skaidri; dažkārt tā ir kā nojausma, kas varētu garantēt dzīves un kopā

būšanas stabilitāti, vairot skaistumu un ticību labajam. Filosofiskās pārdomas J. Studenta un T. Celma darbos cirkulē ap ticību mūžīgajām un stabilajām vērtībām. Modernisma strāvojumi, patiesības jēdziena apšaubīšana, relativisms un plurālisms 20. gadsimta. sākumā tajā Latvijas filosofiskajā domā, kuru pārstāv J. Students un T. Celms, nav pieņemami.

Vēres:

- 1 Uzreiz jāpiebilst, ka iesākumā zināmu neskaidrību var viest tas, ka dažādu autoru un teoriju ietvaros līdzīgu nozīmju terminu lietojums mēdz būt atšķirīgs. Piemēram, sastopamies ar „idejas saskaņa ar lietu”, „propozīcijas atbilstība faktam”, „sprieduma saskaņa ar esošo”. Tāpat dažādība vērojama tādu terminu kā „esošais”, „realitāte”, „īstenība”, „pasaule”, „objektīvā realitāte” lietojumā.
- 2 M. Kiopes grāmata izstrādāta uz doktora disertācijas „Patiesības iespējamība valodiskumā” pamata, kur aplūkots patiesības tapšanas un valodas attiecības.
- 3 (Ed.) Lynch M. P. *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- 4 Ibid. – P. 3.
- 5 Ibid. – P. 4.
- 6 *Truth, correspondence theory of* // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. London: Routledge
- 7 (Ed.) Lynch, M. P. *The Nature of Truth*. – P. 9.
- 8 H. H. Joachim un F. H. Bradley. Sk.: (Ed.) Lynch, M. P. *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. – P. 99.
- 9 *Truth, coherence theory of* // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. London: Routledge.
- 10 Piemēram, jau pieminētajā krājumā *The Nature of Truth* ievietoti 32 raksti, kas gan iedalīti 7 sadaļās, tomēr, visdrīzāk, var kalpot par liecību tam, ka skatījumu skaits ir gana liels. Turklāt jāmin, ka šeit nav apskatītas formālās loģikas, semantikas, matemātikas u. c. nozaru pieejas. Arīdzan jāatzīst, ka, lai arī kādu autoru piedāvātie patiesības traktējumi ievietojami vienā kategorijā, tomēr citkārt tie varētu būt pelnījuši, lai tos izdala atsevišķi. Minētās „liekās” patiesības izpratnes teorijas ir šādas: pragmatisms, kas iedalāms divos veidos. Pirmais, kas saistāms ar Č. S. Pīrsa (C. S. Peirce) domu, ir *konsensus* teorija. Savukārt, otrs veids, tiek dēvēts par instrumentālisma teoriju un to piedēvē V. Džeimsam (W. James), J. Džūijam (J. Dewey) un F. C. S. Šilleram (F. C. S. Schiller). Vēl jāpiemin deflacionisma teorijas, kuras bieži arī apzīmē kā „liekvārdības” (*redundancy*) (saistāma ar Frēges (Frege) un Ramzeja (Ramsey) vārdiem), diskotacionālisma (disquotationalism) (saistāma ar Kvainu (Quine)), performatīvās (*performative*) (saistāma ar Stavsonu (Strawson)) un prosentenciālās (*prosententialism*) teorijas, kuras gan vairāk pievēršas patiesības piemērošanas gadījumiem. Šīs teorijas ne tik daudz interesējas par patiesības iedabu, kā par izteikumiem, kur kaut kas tiek apzīmēts kā patiess. Šīs teorijas pieņem

- t. s. deflacionisma tēzi, ka tāda īpašība kā patiesība nemaz nepastāv. Šāds uzskats atceļ vajadzību pēc patiesības teorijām un vērš uzmanību uz patiesības piedēvēšanas aprakstīšanu. No šāda skatu punkta klasiskās teorijas ir nevis kļūdainas savā izvēsumā, bet gan fundamentāli maldīgas, jo to izpētes objekts nemaz neeksistē. Šo teoriju klātbūtne Latvijas 20. gadsimta sākuma filosofijas vidē nav jaušama.
- 11 J. Studenta darbi filosofijā un pedagoģijā jau ir pētīti, taču viņa sniegto patiesības izpratni līdz šim neviens nav tuvāk analizējis. Sk., piemēram, rakstu krājumu „Jūlijs Aleksandrs Students: dzīve un darbi”, ko sastādījusi Inta Kraukle.
 - 12 Students J. A. *Kas ir patiesība? // Latvijas filsofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.
 - 13 Ibid.
 - 14 Ibid.
 - 15 Ibid.
 - 16 Ibid.
 - 17 Ibid.
 - 18 Ibid.
 - 19 Ibid.
 - 20 Ibid.
 - 21 Ibid.
 - 22 Sk.: „Patiesības nominālo izskaidrojumu, proti, ka tā ir zināšanu atbilstība savam priekšmetam, mēs šeit pieļaujam un pieņemam, taču gribam zināt, kāds ir jebkuru zināšanu patiesīguma vispārīgais un drošais kritērijs.” (TPK, 82); „Ja patiesība pastāv zināšanu atbilstībā savam priekšmetam, tad līdz ar to šis priekšmets jāatšķir no citiem priekšmetiem: patiešām, zināšanas ir aplamas, ja tās neatbilst priekšmetam, uz ko tiek attiecinātas, lai gan tās satur arī kaut ko tādu, kas būtu nozīmīgs citiem priekšmetiem. Vispārīgs patiesības kritērijs tad varētu būt tikai tāds, kas būtu pareizs attiecībā pret visām zināšanām, lai kāds būtu to priekšmets. Bet, tā kā mēs te abstrahējamies no jebkura zināšanu satura (attiecības pret tās objektu) – un patiesība taču attiecas tieši uz šo saturu –, tad ir skaidrs, ka pilnīgi neiespējami un neįēdzīgi būtu jautāt par šā zināšanu satura patiesības pazīmi un tātad nav iespējams sniegt pietiekamu, tomēr reizē vispārīgu patiesības pazīmi. Tā kā iepriekš mēs zināšanu saturu jau nosaucām par tās matēriju, būtu jāsaka: saistībā ar matēriju no zināšanu patiesības nevar prasīt nekādu vispārīgu pazīmi, jo šāda prasība ir iekšēji pretrunīga.” (TPK, 83)
 - 23 Students J. A. *Kas ir patiesība? // Latvijas filsofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009
 - 24 Students norāda uz 20. gadsimta mijas vācu filosofa Hansa Faihingera (*Hans Vaihinger*) teoriju, kas lasāma 1911. g. publicētajā darbā „It kā filosofija” (*Philosophie des Als Ob*). Viņš norādīja, ka cilvēki labprātīgi pieņem fikcijas, lai varētu bezrūpīgi dzīvot citādi iracionālā pasaulē. Pasaulē, kas atklājas kā pretrunīgu pieņēmumu labirints, un kurā, piekritot Kantam, izziņa ir ierobežota vien līdz parādībām, cilvēkam, lai spētu izdzīvot, nepieciešams pašam radīt fiktīvus izskaidrojumus, „it kā” tie varētu kalpot par racionālu pamatu. Sk.: Hans Vaihinger // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge; *The Philosophy of „As If”* // *Britannica*.
 - 25 Students J. A. *Kas ir patiesība? // Latvijas filsofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.

- 26 Ibid.
- 27 Ibid.
- 28 Ibid.
- 29 Students raksta: „Patiesība ir tikai viena. Katrā jautājumā, ikvienā lietas apstākli iespējama tikai viena Patiesība, kas ir mūžīga, nepārejoša un nemainīga. Patiesības vienīgums dara iespējamu zinātni un īstu dzīvi. Ja vienā jautājumā, vienā lietā patiesības būtu vairākas, tad nevarētu runāt nedz par īstu zinātņi, nedz īstu dzīvi. Atzīstot vienā lietā vairākas patiesības, būtu jāpieņem, ka katram sava taisnība, sava tikumība, savi likumi. Bet tādā dzīvē nebūtu nekādas kārtības un skaistuma un saskaņota kopdzīve būtu pat neiespējama. Sevišķi mūsu laikos, kur patiesība bieži tiek kājām mīta, kur meli, glaimi un liekulība nereti aizsedz patiesību, atkal un atkal no jauna jāstiprina pārliecība par patiesības vienīgumu. Patiesība ir tikai viena, bet dažādi ceļi tās atklāšanai.” (Students, J. A. *Kas ir patiesība? // Latvijas filsofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)
- 30 Ja varētu pat ieblīst, ka šo teoriju iztrūkums nav gana skaidri fiksēts, tad tomēr jāblīst, ka tikpat lielā mērā nevar runāt par šo teoriju klātbūtni. Sk., piemēram: Priedīte-Kleinhofa A. *Latvian Philosophers in the 1920s and 1930s*. Humanities and Social Sciences. Latvia. – 1994, No. 3, pp. 30–47.; u. c. darbus, kas veltīti tā laika filosofijai.
- 31 T. Celma filosofiskos uzskatus pētījuši M. Kūle, L. Muižniece, U. Vēgners grāmatā „Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi”. Rīga: FSI, 2009. Lai gan šajā darbā aplūkots rakstu krājums „Patiesība un šķitums”, tomēr īpaša uzmanība patiesības izpratnei nav pievērsta.
- 32 Prof. Dr. Teodors Celms. *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 7.–47. lpp.
- 33 Celms T. *Kas ir patiesība? // Patiesība un šķitums*. – 9. lpp.
- 34 Ibid. – 10. lpp.
- 35 Sk.: Ibid.. – 13.–14. lpp.
- 36 Celms raksta: „Patiesība (un tās pretstats aplamība) var būt tikai spriedumā, lai cik neskaidri un nenoteikti šo spriedumu arī pārdzīvotu un vārdos izteiktu.” (Celms T. *Kas ir patiesība? // Patiesība un šķitums*. – 13.–14. lpp.)
- 37 Celms T. *Kas ir patiesība? // Patiesība un šķitums*. – 42. lpp.
- 38 Ibid. – 42. lpp. f.
- 39 Ibid. – 46. lpp.
- 40 Ibid. – 47. lpp.

Understanding of Truth in Latvian Philosophy in the 20s and 30s of xx century: Teodors Celms and Jūlijs Aleksandrs Students

The present article provides an overview of the concept of truth in the writings of Latvian philosophers Teodors Celms and Jūlijs Aleksandrs Students in the twenties and thirties of the 20th century.

An overview of the writings of both philosophers shows that they shared a dislike for the ideas of scepticism and relativism. Even though they display no clear inclination towards, for instance, Aristotelian or Kantian concept of truth, one can discern their notion of truth as existent and free of subjective caprices. Truth was considered by them as something to be pursued. Truth does not show itself clearly – but it can guarantee stability of life and being together, it can enhance beauty and faith in the goodness. The philosophical considerations in the works of J. Students and T. Celms circulate around trust in eternal and stable values. Following of the trends of modernism, relativism and pluralism and questioning of the concept of truth in the cultural milieu represented by J. Students and T. Celms were not acceptable.

Māra Kiope

Nacionālās identitātes intelektuālās dimensijas atklāšanās profesora Staņislava Ladusāna, *SJ* dzīves liecībās

2008. gada naktī no 3. uz 4. septembri Romā, *Societas Jesu* jeb Jēzus Sadraudzības ordeņa ģenerālkūrijas Rakstnieku namā, mūžībā aizgāja Baznīcas vēsturnieks, Vatikāna radio Latviešu programmas ilggadējais vadītājs jezuītu tēvs Staņislavs Kučinskis. Viņš bija pēdējais no tiem septiņiem Latvijas jezuītiem, kas pirms Otrā pasaules kara bija uzsākuši ceļu jezuīta profesijā nolūkā kalpot, kā saka jezuītu devīze, lielākam Dieva godam un – Latvijas labumam.

Priesteris Jāzepts Pudāns, *SJ* pēc Baznīcas tiesību studijām Ļubļinā atgriezās Latvijā 1938. gadā, bet 1941. gada 14. jūnijā padomju varas iestādes viņu arestēja un izsūtīja uz Vjatkas koncentrācijas nometni, kur viņš mira 1942. gada 15. jūnijā. Priesteris Longins Lapkovskis, *SJ* 1938. gadā atgriezās Latvijā pēc filozofijas licenciāta grāda iegūšanas Gregora Pontifikālajā universitātē Romā un paspēja strādāt par filozofijas lektoru LU Teoloģijas fakultātē. Viņu padomju vara arestēja 1951. gadā par „pretpadomju aģitāciju un propagandu”. Tēvs Longins pēc 10 ieslodzījuma gadiem Baškīrijā atgriezās Latvijā un kalpoja par priesteri līdz pat savai nāvei 1995. gadā.¹

Tā paša gada sākumā mūžībā jau ir aizgājis jezuītu tēvs Vladislavs Treibšo, kurš 1938. gadā bija atgriezies Latvijā. Visu mūžu tēvs Vladislavs bija kalpojis Rīgas sv. Franciska baznīcas draudzē un ilgā mūža nogalē, būdams 90 gadu vecumā, viņš joprojām pārsteidza ar jezuītam atbilstīgu – precīzi ievērotu dienas režīmu un intelektualitāti, sākdams studēt franču valodu. 1990. gada 31. martā profesors S. Ladusāns raksta viņam vēstuli no Riodežaneiro, iesākot to ar vārdiem: „Ir liels prieks un laime rakstīt Jums tieši.”² Te jāpievērš uzmanība vārdam „tieši”, kas visticamāk nozīmē, ka S. Ladusāns pirmoreiz raksta vēstuli uz V. Treibšo dzīvesvietu, nosūtot to pa oficiālajiem pasta kanāliem. Domājams, ka saziņa starp abiem jezuītiem ir pastāvējusi arī iepriekšējos padomju okupācijas gados, taču tolaik – kā jau vispār Baznīcas dzīvei svarīgas dokumentācijas apmaiņa ar ārvalstīm, tā arī jezuītu sarakste būs notikusi konspiratīvā veidā. Tā, piemēram, ārzemju pavalstnieks kā tūrists ierodas Lietuvā un nodod rakstisku vēstījumu uzticamam Baznīcas pārstāvim. Tālāk, teiksim, kāda pavisam vienkārša lietuviešu lauku sieviņa no Viļņas pievārtes dodas ceļā uz Rīgas tirgu un nogādā vēstuli adresātam Rīgā... Bet nupat, kā raksta S. Ladusāns: „Laiki ir mainījušies. *Laus Deo!* [...] Es te organizēju pamazām ceļojumu uz Latviju, domāju, tas notiks 1990. gada otrajā pusē. [...] Lūdzu atsūtiet man ātri atbildes uz diviem jautājumiem. Pirmkārt, jautāju, vai es varu braukt priesterā tērpā? Domāju braukt no Romas. Liekas, būs jābrauc uz Maskavu un no turienes uz Rīgu.” Otrkārt, profesors S. Ladusāns skaidro ar ielūguma sagatavošanu saistītus jautājumus, lai iegūtu atļauju iebraukt Latvijā, un pabeidz vēstuli ar vārdiem: „Lūdzu sveicināt Draugus. [...] Lūdzu citus padomus.” Un parakstās: „Novēlēdams sevi [Dieva aizgādībai] lūgšanās, *in Christo Domino* P. Staņislavs Ladusāns, *sj.*” V. Treibšo no Rīgas atbild:³ „Grūti aprakstīt to prieku, kādu man sagādāja Jūsu vēstule un ziņa, ka pēc tik ilgiem gadiem vēl varēsim satikties. [...] Priecājos arī, ka Jūs pa šo laiku paspējāt ne tikai pats sasniegt zinību kalngalus, bet jau vairākus gadu desmitus ar panākumiem virzāt cilvēku prātus uz Dieva atzišanu ne vien Brazīlijā, bet pat visā Amerikā. Jūsu teicamās darbības atskaņas dzirdamas arī mūsu zemē – Jūsu dzimtenē. Apsveicu!” Uz S. Ladusāna jautājumu par apģērbu, V. Treibšo paskaidro, ka priesterā tērpu – sutanu garīdznieki valkā baznīcā, ārpus tās dažī melnā kreklā iestiprina *koloratkas* gabalu jeb balto apkaklītes ieliktni, kādu nēsā garīdznieki. Es, raksta V. Treibšo, pa

vecam ieradumam mājās staigāju sutanā ar jostu, bet pa pilsētu – melnā vai pelēkā uzvalkā.

Vēstulē autors piemin vēl vienu no septiņiem Latvijas jezuītiem – Pāvilu Beču, kurš pēc Otrā pasaules kara strādāja Austrālijā, kur mira Sidnejā 1994. gadā. Jūlijs Umbrasko, kurš 1933. gadā uzsāka studijas Polijā kopā ar jezuītu novīčiem Ladusānu, Beču un Kučinski, 1936. gadā ordeni atstāja. Pārējie trīs, būdami kādu desmitgadi jaunāki par priesteriem Treibšo, Pudānu un Lapkovski, ārzemēs vēl turpināja gatavošanos jezuītu profesijai laikā, kad Latviju okupēja padomju karaspēks 1940. gadā. Pēc kara, kad kļuva skaidrs, ka Latvijā šie latviešu jezuīti nevar atgriezties, viņi turpināja misiju darbu ārzemēs, tomēr nekad neaizmirsu savu dzimteni un tautu. Tā profesors S. Ladusāns akadēmiskajās runās vienmēr piemin, ka ir latvietis, un „stāsta par Latvijas stāvokli marksisma iespaidā [...] privātās un amata izpildes lūgšanās viņš arvien piemin mūsu tautas likteni”.⁴ Arī personiskajā sarakstē atklājas profesora dziļā un dabiskā sākotnējās piederības tradīcijas izjūta. Tā, piemēram, vēstulī poļu draugiem Krakovā viņš paraksta: „Staņislavs Ladusāns, *sy, Lotysz*”, tātad – „Latvietis”.⁵

Arī par raksta sākumā minēto jezuītu tēvu S. Kučinski piemiņas rakstā teikts, ka viņš bieži atcerējies bērnību, skolas gadus, ceļu, kas ziemā mērots pāri ledū sasalušajam Rāznas ezeram: „Latgale bija vienmēr tuva tēva Staņislava sirdij, lai arī dzīves gadi lielākoties aizvadīti tālu no dzimtajām mājām. [...] Kā pieredzējis vēsturnieks un īstens savas dzimtās zemes patriots viņš augstu vērtēja visas latviešu tautas vienotību.” Raksta autore cieņpilnā atturībā piemin jezuīta Staņislava Kučinska dzīves noslēguma fakticitāti,⁶ kas spilgti izsaka to, kā eksistences vienkāršās situācijas spēj izteikt garīguma augstākās virsotnes. Tēvs Staņislavs pēdējos dzīves mēnešus pavadīja, būdams smagi slims, un, kā ir teikuši aculiecinieki, vienīgie vārdi, ko viņš pa laikam iesaucies itāliešu valodā, bija: „Jūdziet zirgus, man jādodas uz Tēva mājām!” Šeit ar nolūku rakstīts lielais „T” burts, jo ir skaidrs, ka bērnības atmiņu tēli kļūst par cilvēka dzīves piepildījuma un pārejas mūžībā simboliskiem izteicējiem. Varam labi iztēloties tēva Kučinska bērnības Latgali, pateicoties tās vizualizācijai J. Streiča filmā „Cilvēka bērns”. Jāteic, šīs filmas nobeigumā attēlota svarīga patiesa un dzīva garīguma iezīme, – lai atceramies ainu, kā Boņuks iemieg un Dievmāte nes viņu uz rokām; mainās epizode un redzam, ka Boņuku, ietinusi lakatā, nes viņa māte. Eksistences vienkāršo situāciju un

augsto garīgo patiesību savstarpējā konvertējamība, var teikt, spoži raksturo cilvēka personas identitātes nacionālās un reliģiskās dimensijas savstarpējību.

Tomēr šajā rakstā uzmanību gribētos pievērst mūsu nacionālās identitātes intelektualitātes dimensijai, izmantojot S. Ladusāna, *sj* dzīves liecības, kas atrodamas Eiropas valstu jezuītu arhīvos. Nacionālās identitātes problēmas analītiķu jau lieliski veikuši kolēģi filozofi Letonikas 3. kongresam veltīto rakstu krājumu pirmajā grāmatā, tādēļ šajā rakstā ir iespējams pievērsties jaugtājumam par latviskās identitātes jaunu, vēl vairāk atklājamu un aprakstāmu aspektu – intelektualitāti. Šāds ieskats papildina filozofu veikumu Letonikas programmā, sagatavojot izcilu latviešu filozofu intelektuālās biogrāfijas, tas tiešām ir aktuāli patlaban, kad mūsu sabiedrībā līdzās ētiskās, ekonomiskās un politiskās recesijas procesiem ir vērojami antiintelektualitātes, antikultūras un bezgarīguma jeb *tukšību tukšības, niecību niecības* diktatūras veidošanas mēģinājumi.

Tādējādi, aplūkojot mūsu nacionālās identitātes intelektualitātes dimensiju Staņislava Ladusāna dzīves liecībās, meklējot tradīcijas un individuālās dzīves kopsaistības un samēru, **vispirms ir jāpievēršas profesora garīgās un intelektuālās formācijas avotu apskatam.**

Profesora S. Ladusāna bērnības un jaunības gadu vide ir 20. gadsimta divdesmito gadu Latgale, kas, salīdzinot ar citiem Latvijas novadiem, gan dzīves līmeņa, gan materiālās rocības, gan izglītības ziņā bija daudz nelabvēlīgākā situācijā.⁷ Šī – kā to mēdz saukt – *atpalicība* Latgalē bija ieviesusies kāda pusotra gadsimta laikā, jo vēl 17. un 18. gadsimtā visos Latvijas novados bija apmēram līdzīgs attīstības līmenis izglītības un kultūras dzīves jomās.⁸ Varētu pat teikt, ka ilglaicīgā skatījumā Latgales perspektīvas iezīmējās pat ļoti labas, pateicoties izglītības un zinātnes laukā spoži un neparasti efektīvi darbīgā jezuītu ordeņa klātbūtnei Latvijas austrumdaļā. No Daugavpils, uz kurieni no Cēsīm tika pārcelts jezuītu ordeņa sēdekļis, Lojolas Ignācija garīgie mantinieki izvērta aktivitātes visā t. s. poļu Inflantijā jeb Latgalē – tika atvērti jo daudzi misiju punkti un kolēģijas, kas ir jezuītu pārvaldītas mācību iestādes, kurās var izglītoties visi interesenti. Varbūt vēl daudz svarīgāk intelektualitātes dimensijas veidošanās sakarībā ir tas, ka jezuīti iedzīvināja tautā mīlestības uz izglītību tradīciju, kas ir jebkura augsta zinātniska lidojuma augsne un pamatu pamats. Kā raksta M. Apels, jezuītu mūki vispirms paši iemācījās latgaliešu valodu un tad sāka izplatīt

tautā lasītprasmi, lai nostiprinātu ticības un garīgo dzīvi ar drukātā vārda starpniecību, pašiem aktīvi tulkojot un sarakstot garīgo literatūru: „Šī jezuītu iekoptā tradīcija paredzēja, ka ikvienam katolim obligāti bija jāprot lasīt lūgšanu grāmatu. Pateicoties šai tradīcijai, vēlākos pārtautošanas laikos latgalieši spēja saglabāt tīru un skaidru savu valodu.”⁹ Jāpiekrīt Apeļam, ka jezuītu ordeņa veikums apmēram divsimt gadus ilgajā darbības laikā – līdz 1821. gadam, kad cariskajā Krievijā, to skaitā arī Latgalē, kas bija jau padarīta par Vitebskas guberņas sastāvdaļu, jezuītu ordeni aizliedz, – nozīmīgi ietekmēja Latgales kultūras un literatūras attīstību. P. Laizāns uzsver, ka kultūras līmeņu atšķirības starp latviešu novadiem – galvenokārt starp Latgali un pārējo Latviju – izveidojās pēc Latgales pievienošanas Krievijai 1772. gadā, jo īpaši pēc Polijas trešās dalīšanas 1795. gadā un poļu nemieriem 1831. un 1863. gadā.¹⁰ Tas ir, Krievijas varas iestādes īstenoja nāvējošu spiedienu arī uz poļu kādreiz pārvaldītajām teritorijām, arī Latgali, un 1865. gadā, divus gadus pēc poļu dumpja apspiešanas, aizliedz latīņu drukas lietojumu Latgalē. Kā raksta filoloģe S. Kalvāne, četrdesmit gadus līdz drukas aizlieguma beigām 1904. gadā tauta izmantoja vecās lūgšanu grāmatas, kas „vienlaikus bija arī pirmās mācību grāmatas, jo sniedza kaut nelielu priekšstatu par pasauli, kas atrodas aiz zemnieka dzimtbūtnieciskās sētas un muižas robežām. Lūgšanu grāmatas bija arī pirmās ābece, kurās mātes un vecsmātes, vēlāk arī speciāli algoti lasītpratēji, tautās saukti par *direktoriem* un *direktorkām*, mācīja bērnus lasīt. Citu skolu, kurās skanētu latviešu valoda, izņemot mātes skolu pie vērpiamā ratiņa, nežēlīgākajā pārkrievošanas laikā nebija.”¹¹

Pamazām, sākot ar 19. gadsimta beigām, veidojas Latgales latviešu priesteru paaudze, kuras pārstāvji ir studējuši Pēterpils Garīgajā akadēmijā, viņi tulko, raksta, izdod grāmatas un periodiku, un latgaliski rakstītās literatūras uzplaukums no 20. gadsimta sākuma līdz pat padomju okupācijai ir viņu darba iznākums.¹² Vienlaikus jāpievērš uzmanība šo latviešu katoļu priesteru garīguma veidam, – tam pašam, par ko jau runāts iepriekš, – kad augstas patiesības ir saprotamas ikdienas pieredzē, kad radošā intelektualitāte iet roku rokā ar praktiskā prāta gudrību. Priesteri, kas veicina Latgales garīgo, politisko, sociālo un nacionālo atmodu ar intelektuālo darbību, vienlaikus sniedz lietpratīgus padomus lauksaimniecībā, mājturībā un daudzās citās praktiskās dzīves jomās. Tā, piemēram, monsinjors Nikodems Rancāns raksta par labākajām biškopības metodēm un norāda uz dravniecības nozīmību

plašākā reliģiskajā un morālajā kontekstā, jo bites vienmēr ir uzlūkotas kā čakluma tikuma piemērs, to sastrādāto vasku izmanto sveču liešanā, kuras baznīcā varam aizdegt Dieva godam. Tāda *augstā garīgā lidojuma* un praktiskās gudrības savienojamība reizumis izraisa pārsteigumu un pat neizpratni. Tomēr pētnieciskajā analītikā izskaidrojums ir rodams – šajā fenomenā ir iedzīvināts jezuītu garīgums, kas acīmredzot ir pārtapis Latgales reliģiskās un kultūras vides tradīcijā.

Tiesa, šī tradīcija kļūst atšifrējama vien pēc tam, kad ir iepazīta *Jēzus Sadraudzības* ordeņa darbība, kas tagad ir izdarāms, atšķirībā no padomju režīma gadiem, kad vienīgais veids – kā pieminēt *ko jezuītisku* – drīkstēja būt kādas īpaši nekrietnas un viltīgas rīcības nolamāšana, lietojot šo apzīmējumu, oficiālajā propagandā tādi, piemēram, bija „imperiālistu plāni pret sociālistisko lielvalsti”. Jezuītu darbības vērtējums Latvijā, iepazīstoties ar daudziem avotiem, ir pat ļoti polarizēts – „tas svārstās no idealizācijas latviešu katoļu literatūrā līdz pat īpaši nomelnojošai attieksmei komunistu propagandas ietekmētajos darbos, tādējādi turpinot [...] „jezuītu briesmu” teoriju”.¹³

Patiesībā jezuītu darbība, ko nereti raksturo kā renesanses humānisma ideālu īstenojumu dzīvē barokālā laikmeta kontekstā, būtiski ietekmēja Eiropas jaunlaiku kultūras veidolu: jezuīti bija teologi, astronomi, matemātiķi, mediķi, fiziķi, filologi. Starptautiskajai akadēmiskajai sabiedrībai ir labi zināms vārdu savienojums „jezuītu filozofija”, kas ietver svētā Akvīnas Toma filozofijas radikālu atjaunotni un saistās ne vien ar slaveno Suareša vārdu vai Koimbras *otrās sholastikas* skolu, bet arī ar tomisma iekļaušanu izcilības līmeņa jezuītu universitātēs un kolēģijās, kas, bez pārspilējuma varētu teikt, ilgu laiku bija arī Eiropas izglītības sistēma. Jezuīti demonstrēja lielisku izpratni par dažādu atsevišķo zinātņu, jo īpaši dabaszinātņu, iekšējām problēmām un metodoloģijas jautājumiem. (Lai atceramies no filozofijas vēstures, ka Renē Dekarts sāka filozofijas ceļu, pateicībā par iegūto izglītību sagatavojot darbu par Akvīnieša filozofiju, ko vēlējās dāvināt kā mācību līdzekli jezuītu vadītajai Laflešas kolēģijai; tiesa, jezuītu tēvi novērtēja šo darbu kā neatbilstīgu tomisma nostādņēm, un, jāteic, viņiem bija taisnība, jo tas droši vien bija jau kartēzisma oriģinālfilozofijas pieteikums.) Jezuīti izveidoja Amerikas kontinenta un citu zemju – uz kuriem viņi bija devušies misijas darbā – ģeogrāfiskās kartes, aprakstīja to vietu augu un dzīvnieku vidi un izveidoja etnogrāfijas pamatus, aprakstot vietējo cilšu un tautu dzīvesformas.

Taču viņi „izdomāja” arī baletu, kas aizsākās kā jezuītu skolu uzvedumu žanrs, viņi lielā mērā ielika modernās teātra mākslas pamatus, izveidoja īpašu arhitektūras, tēlotājas mākslas¹⁴ un mūzikas stilu. Tomēr jezuīti izcēlās un joprojām ir pazīstami ar praktisko darbību, sākot no maizes cepšanas un zivju audzēšanas līdz celtniecības paņēmieniem vai, minot modernākus piemērus, – līdz biznesa struktūru vadībai un nanotehnoloģiju izmantošanai. Tātad, var teikt, ka jezuītu garīguma tradīcijas iedzīvināšana Latgalē ir saglabājusies kā viens no latgaliskās katoliskās tradīcijas raksturlielumiem, par kuras saknēm var nezināt, taču tā ir tradīcija, kurā veidojas personība ar savu īpašo esamības aicinājumu.

Runājot par šo tradīciju kā Staņislava Ladusāna bērnības un jaunības vidi, jāuzsver – kā mēdz runāt par jebkuru personu – agrīnie iespaidi un to nozīme cilvēka dzīvē. Tas varētu radīt priekšstatu, ka cilvēks vismaz kādu laiku attīstās kā pasīva būtne, taču patiesībā izteikums „dvēseles iespaidi” ir fragments no sv. Akvīnas Toma smalki izstrādātās intelektualitātes teorijas. Akvīnieša skatījumā cilvēks piedzimst ar intelekta spēju, kas, aktīvi izzinot lietas, kļūst par aktīvo intelektu un „sastrādā” jeb saprot pārdzīvoto, veidojoties pieredzei un līdz ar to arī sapratnei. Turklāt – jo ar lielāku interesi un pašatdevi cilvēks nododas kādas lietas izzināšanai, jo pieaug mīlestība viņa dvēselē un kā labuma augstākais veids atver intelektu sevi pārspējošā virzienā. Cilvēkam, kura esamības aicinājums ir filozofija, būtu jābūt jo sevišķi apdāvinātam ar izbrīna, līdzdalības un deģsmes dāvanām, lai tiektos izzināt fizisko pasauli jeb *physis*, ja lietojam šo vārdu pirmsokratiķu nozīmē gan kā esamības tvērumu, gan – vēl jo vairāk – kā metafizisko realitāti.

Liekas, ka S. Ladusānam šī līdzdalības pasaulē spēja ir piemītusi visu mūžu. Tā Krakovas *Ignatianum*¹⁵ profesors un kādreizējais rektors, poļu filozofijas vēsturnieks Romans Darovskis, *sy* iegrimst domās un smaidot atceras tikšanos ar S. Ladusānu: „Viņš bija ļoti dedzīgs cilvēks, ļoti dzīvi un aizrautīgi līdzdalīgs visā, kur iesaistījās.”¹⁶ Jādomā, ka S. Ladusāna esamības aicinājuma veicināšanā būtiska nozīme ir bijusi reliģiskajai audzināšanai ģimenē un jau agri iesāktajai ticības praksei Katoliskajā Baznīcā.

20. gadsimta izcilais viduslaiku filozofijas pētnieks E. Žilsons (*Gilson*) apraksta tradīciju, kurā pats attīstījies un kas, iespējams, izgaismo ticības nozīmi arī S. Ladusāna filozofa esamības aicinājuma attīstībā. E. Žilsons raksta, ka jaunais katolis aug tradīcijā, kurā, pats to neapzinādamies, iepazīstas ar

latīņu terminoloģiju, kas lielākoties ir grieķiskas izcelsmes un ir atrodama katoliskajā dogmatikā. Dievišķā liturģija piesaista jauno cilvēku filozofiskajai valodai, jo viņš iegaumē jēdzienus, izrunā tos un pat izdzied. Un, E. Žilsons turpina, liturģiskā dziedāšana ir tik ļoti saistīta ar vārdu jēgu, ka pat gadus četrdesmit vēlāk pietiek vien atcerēties melodiju, lai vārdi paši ataustu atmiņā. *Non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae.; et in personis; proprietas, et in essentia unitas*, – prātam nav iespējams saprast šo formulējumu jēgu, ja tas neiedziļinās tur lietotajos filozofiskajos jēdzienos. Liturģijā vārdi *substance, būtība, īpašība, persona* atrodas reliģiskās dogmas noslēpumainās patiesības kontekstā. Protams, ka frāzes, kurās šie jēdzieni ir iesaistīti, pašas par sevi nav filozofiski spriedumi, taču jaunais cilvēks jau ir pieradis tos lietot un apjēgt. Tādējādi ļoti ilgu laiku pirms filozofijas studijām vārda akadēmiskajā nozīmē jaunais cilvēks ir lielā daudzumā un nopietni apguvis precīzus metafizikas jēdzienus.¹⁷ Tā, varētu piebilst S. Ladusāns ar vārdiem, ko lasām darbā „Daudzpusīgā gnozeoloģija”, *veidojas cilvēka intīma draudzība ar dziļu prātniecību* jeb filozofija.

Taču ir ļoti svarīgi, lai arī jaunā cilvēka audzinātāji un skolotāji pamanītu viņā esamības aicinājuma aizmetņus un veicinātu to izkopšanu. Izskatās, par jauno Ladusānu šai ziņā ir ticis gādāts: visupirms jau Ludzas ģimnāzijā, kur viņš iestājās pēc dzimtās Zvirgzdenes pamatskolas pabeigšanas. P. Laizāns uzsver, ka Ludzas ģimnāzijā ir izveidojusies Ladusāna interese par filozofiju, jo īpaši pateicoties direktora Jāņa Turkopuļa (*Jōņs Turkopuļs*)¹⁸ vadītajām mācību stundām antīkajā literatūrā, loģikā un psiholoģijā, kā arī vēstures skolotāja Roberta Cīruļa stāstījumiem par izciliem filozofiem.¹⁹ Turklāt direktors Turkopolis ir cieši saistīts ar žurnāla „Zidūnis” darbību, kas rāda latgaliešu žurnālistikas limeni un tendences²⁰ un kura redaktors bija Pēteris Strods (*Pīters Strods*).

Žurnāls „Zidūnis” ir centrs Latgales kultūrvēsturiskā mantojuma apzināšanas darbam – ar žurnāla starpniecību priesteris P. Strods aicina atsaukties un būt līdzdalīgiem paša iecerētā Latgales muzeja eksponātu un Latgales folkloras materiālu vākšanā; arī Centrālās bibliotēkas muzeja nodibināšana Rēzeknē ir viņa nopelns. Viņš pats ir publicējis literatūrvēsturiskus apcerējumus par Jāni Poruku un Danti. Tāpat P. Strods „Zidūnī” risina latgaliešu valodas pareizrakstības jautājumus, un viņa iestrādes ir tik apjomīgas (1922. gadā – „Latvīšu volūdas gramatika latgališim”, 1924. gadā – jauns

latgaliešu ortogrāfijas projekts), ka Izglītības ministrija izveido komisiju, kurā P. Strods ir priekšsēdētājs un kuras darbības iznākumā ministrija 1929. gada jūnijā laiž klajā rīkojumu skolām, kur māca latgaliešu dialektu, pareizrakstībā ievērot komisijas priekšlikumus. P. Strods pēc ilgstošas pētniecības 1933. gadā pabeigs latgaliešu valodas vārdnīcu ar 18 000 šķirklīem. Valodintelektuālās aktivitātes iznākums ir arī P. Stroda veiktā latgaliešu valodas reforma Katoliskajā Baznīcā – 1933. gadā izdotā lūgšanu grāmata „Svātō Goda Dōvona”, tāpat kā 1934. gadā izdots „Katōļu ticeibas katehisms” kļūst par pamattekstiem liturģiskajā un katehētiskajā praksē.

Taču P. Strods ir pirmais profesionālais latgaliešu filozofs – tā viņu raksturo filozofijas profesors P. Laizāns. S. Ladusānam jau varēja būt pieejama pirmā latgaliski sarakstītā filozofijas grāmata – P. Stroda „*Patiseibas maklātō-jim*” (1921). Tai pašā gadā „Zīdūņa” dubultnumurā (4.–5.) Strods publicē filozofisko eseju „Atbiļde Atejistā kungam” ar dažiem Dieva esamības filozofiskajiem argumentiem, kas ir pirmuzmetums lielajam darbam „Kāpēc jātic” (1938), par kuru filozofs Pauls Jurevičs rakstīs: „[tas] aptver gandrīz visus realitātes novadus un sarakstīts ar lielu erudīciju, ņemot vērā arī jaunākos zinātnes atzinumus, turklāt darba nolūks ir sniegt katōļu ticības apoloģētiku.” Pēc LU priekšlikuma Kultūras fonda dome par šo darbu P. Strodu godalgos (1939). „Zīdūnis” veicina izglītību visās jomās – G. Paļma (priesteris J. Plōņa pseidonīms) raksta par etiķeti, te publicējas autors ar pseidonīmu *Olūts*, kas ir nākamais kardināls Juliāns Vaivods, un arī S. Ladusāns,²¹ t. i., žurnāla numuros, kas iznāk trīsdesmito gadu beigās, kad viņš jau studē Romā.

No S. Ladusāna teiktā ir skaidrs, ka studijām Rīgas Garīgajā seminārā viņu ir rosinājis un iestāšanos atbalstījis Ludzas dekāns Antonijs Urbšs,²² kas vēlāk kļūst par Liepājas bīskapu un kuru vācieši ar varu aizved trimdā 1944. gadā.

Rīgas seminārā S. Ladusāns sastop P. Strodu – filozofijas pasniedzēju, kas pēc studijām Insbrukas un Vīnes universitātē un filozofijas doktora grāda iegūšanas 1926. gadā bija atgriezies Latvijā. Priesteris īsu laiku strādā par Aglonas ģimnāzijas skolotāju un tad viņu ieceļ par Rīgas Garīgā semināra profesoru. Te profesors Strods nodibina un pats vada „Sv. Pētera Kanīzija literāro biedrību” (1927); nodibina arī Latvijas katōļu akadēmiku biedrību, kuras darbā iesaistās studējošie un jau augstskolas beigušie ļaudis. Te vienā mācību gadā nolasīti ap divdesmit zinātnisku priekšlasījumu.

No 1928. gada līdz 1932. gadam, tātad ieskaitot arī S. Ladusāna studiju laiku Rīgā, P. Strods bija Rīgas Garīgā semināra garīgētāvs. Studenti atceras, ka profesors P. Strods individuālajās pārrunās ar audzēkņiem ir bijis ļoti smalkjūtīgs, uzmanīgi un pacietīgi klausījies, piezīmes izteicis ļoti saudzīgi. Šī uzmanība „atvēra ceļu atklātībai, jo pat vislielāko šaubu gadījumos ar viņu varēja izrunāties kā ar tēvu”. Studenti apbrīvoja profesoru P. Strodu par to, kā viņš bija ievingrinājies pakļaut savu raksturu, temperamentu gribas vadībai. Likās, nekas viņu nespēj satraukt, sanervozēt. Patiesībā viņš bija ļoti dziļi jutīgs un nepatīkamo mēdza smagi pārdzīvot, bet to varēja noprast tikai no tā, ka strauji mainījās viņa sejas krāsa un raustījās uzacis. Bet balss vienmēr palika mierīga un nosvērta. Viņa stāja vienmēr bija nopietna, cieņas pilna, kustības savaldīgas. Jo sevišķi Svētajā Misē P. Strods ar lielu cieņu un godbijību izpildīja priesterisko kalpojumu. P. Strods ir lasījis lekcijas filozofijas vēsturē, loģikā, izziņas kritikā, ontoloģijā, teodicejā, ētikā, kosmoloģijā un psiholoģijā. Vēl pēc Otrā pasaules kara viņš mācīja filozofiju topošajiem priesteriem, starp kuriem bija arī nākamais kardināls Jānis Pujats. Lekcijas lasīja latīņu valodā un latīniski vajadzēja atbildēt arī eksāmenā. Un, kā atceras kādreizējie audzēkņi, pārbaudījuma laikā bīskaps Strods ir spējis ļoti ātri novērtēt studenta zināšanas un lieki nevienam nav aizkavējis. Latvijas Universitātes filozofijas vēstures profesors P. Laizāns komentē: „Pēteris Strods ir viens no latviešu profesionālās filozofijas, tās katoliskās orientācijas izveidotājiem. Viņš ir latgaliešu profesionālās filozofijas pētniecības pamatlicējs. [...] arī filozofijā viņš ir enciklopēdists, kura plašās zināšanas par dažādu laiku un virzienu filozofiju sasaistās ar specifiskiem pētījumiem, īpaši par sv. Augustīnu un sv. Tomu. [...] [par viņiem] līdz pat mūsdienām latviešu valodā nav labāku darbu par tiem, kurus ir sagatavojis Pēteris Strods.”²³ Tomēr, jādomā, ka, pateicoties P. Strodam, kura filozofiju raksturo neotomistiskā ievirze, S. Ladusāns tā īsti sāk pievērsties Akvīnieša mantojumam, kas ir arī jezuītu izglītības un zinātnes būtiska sastāvdaļa.

Līdz ar Latvijas valstiskuma pirmajiem gadiem Katoliskā Baznīca Latvijā pētīja jautājumu par to, kādu ordeņu un kongregāciju pārstāvi būtu jāaicina uz Latviju, lai veicinātu tautas garīgo aprūpi un visatbilstīgākos Baznīcas misijas darba kalpojumus Māras zemē. Bez šaubām, *Societas Jesu* jeb Jēzus Sadraudzība, kuras darbība bija ilgusi divus gadsimtus, bija ļoti labi pazīstama un pieņemama Latvijas vidē. Tomēr jezuītu atpakaļceļš uz Māras zemi

bija iildzis jau veselu desmitgadi. Mazpolijas (*Polonia Minoris*) provinces priekšnieks Vladimirs Ļedohovskis jau 1922. gadā raksta ordeņa ģenerālim par jezuītu misijas atjaunošanu Igaunijā un sarunām ar Rīgas arhibīskapu A. Springoviču, kas vienlaikus ir Igaunijas Katoliskās Baznīcas vadītājs.²⁴ Vatikāna valsts sekretārs P. Gaspari sarakstē par jezuītu iespējamo darbību Igaunijā aizrāda, ka šajā zemē neviens negrib ne redzēt poļu vai vāciešu jezuītu tēvus, tāpēc jādomā par citu tautību misionāriem, teiksim, franču jezuītiem.²⁵ (Galu galā tie ir Lielbritānijas jezuīti.) Jaunais pāvesta apustuliskais delegāts jeb sūtnis Latvijā, Lietuvā un Igaunijā – Antonino Cekini (*Zecchini*), kas ir kanonisko tiesību un teoloģijas doktors un jezuītu tēvs, ierosina ordeņa ģenerālim, ka būtu jāizskata iespēja Latvijā izveidot misiju, kas būtu neatkarīga no Vācijas asistences jeb ordeņa pārvaldes struktūras, tādējādi arī reliģiskās dzīves organizācijā uzsverot Latvijas suverenitāti.²⁶ Tai pašā laikā Baznīcas vadība Latvijā nevēlas sasteigt garīgo ordeņu ienākšanu šajā zemē, jo sabiedrībā vēl pietiekami lielā mērā valda aizspriedumi pret šo dziļāko reliģiskās dzīves formu. Pat vēl divdesmito gadu sākumā sociāldemokrāti piedāvā Satversmes projektu, kura 2. daļas 112. pantā teikts, ka „jezuītu ordeņa darbība Latvijā ir aizliegta”, tomēr šis projekts netiek pieņemts.²⁷

Kamēr tiek meklēti organizatoriskie risinājumi, Rīgas arhibīskaps A. Springovičs un V. Ļedohovskis, nu jau jezuītu ģenerālis jeb ordeņa augstākais vadītājs Romā, vienojas, ka vislabākais risinājums būtu, ja atrastos latvieši, kas vēlētos sagatavoties jezuīta profesijai un vēlāk kalpotu dzimtenē. Tādēļ 1932. gadā Aglonā ierodas un rekolekcijas jeb garīgos vingrinājumus Latvijas garīdzniekiem vada poļu jezuīts J. Rostvorovskis (*Rostworowski*), SJ, kas jau iepriekš bija vienojies ar Rīgas arhibīskapu A. Springoviču par rekolekciju norisi.²⁸ Tēva Rostvorovska uzvārds Mazpolijas provinces dokumentos 30. gadu sākumā parādās visdažādākajās sakarībās, jo viņš aktīvi veic saraksti dažādos jautājumos, acīmredzami ir uzņēmīgs, aktīvs un izdarīgs, pirms Latvijas brauciena viņš tikko kā ir atgriezies no misiju darba Francijā, viņa vadībā izdots Jaunās Derības tulkojums poļu valodā. Var spriest, ka tēvs Jans Rostvorovskis ir ļoti dedzīgs misionārs un spējīgs uzrunāt klausītājus tā, lai tie, kas būtu aicināti jezuīta profesijai, izdzirdētu savu sirdsbalsi.

Vienlaikus veidojas jezuītu interesentu grupa. Jādomā, ka par jezuītiem pirmais bija sācis interesēties J. Pudāns, kad iepazinās ar ordeņa pārstāvjiem kanonisko tiesību studijās Strasbūrā. Vēlāk viņš, būdams Aglonas ģimnāzijas

kapelāns, rada kopīgu valodu ar Aglonas draudzē un ģimnāzijā strādājošo V. Treibšo un abiem pievienojās L. Lapkovskis. Savukārt S. Kučinskis un P. Bečs bija mācījušies Aglonas ģimnāzijā un, kad 1932. gadā viņi iestājās seminārā, tur sastapa J. Umbraško un S. Ladusānu, kuri neatkarīgi viens no otra bija domājuši par stāšanos jezuītos. Pēc Ladusāna, Umbraško un Kučinska sarunas par jezuītiem notika saziņa ar Pudānu un, var teikt, izveidojās jezuītu interesentu grupa.²⁹

Nākamie latviešu jezuīti galīgo izvēli izdara gadu vēlāk – 1933. gadā, kad atkal Aglonā notiek jezuītu rekolekcijas, ko vada tēvs Sapuha (*Sapucha*), *sj*, un to nobeigumā trīs latviešu priesteri – Vladislavs Treibšo, Jāzeps Pudāns un Longins Lapkovskis poļu jezuītam izsaka vēlēšanos iestāties ordenī. Kopā ar viņiem 1933. gada 13. septembrī Mazpolijas provinces noviciātā Starovesā novīču jeb sagatavošanās mūka kārtai gaitas uzsāk arī Rīgas Garīgā semināra audzēkņi Pāvils Bečs, Staņislavs Kučinskis, Jūlijs Umbraško un Staņislavs Ladusāns. Jāteic, ģenerāļa Ļedohovska lēmums nosūtīt latviešus uz Starovesu ir simbolisks, jo tādējādi viņi atjauno saikni ar jezuītu tradīciju Latvijā, kas tika pārtraukta 1820. gadā, starp citu, Pušā slēdzot noviciātu, kas tika pārcelts uz Boloņu, bet svētlietas un daudzas latviešu grāmatas nonāca glabāšanā Starovesas noviciātā.

Sagatavošanās jezuīta profesijai norit saskaņā ar ordeņa izglītības programmu, kas pazīstama ar nosaukumu „Ratio Studiorum” un pamatos tika izstrādāta vēl Lojolas Ignācija laikā. Tā prasa īpašu aplūkojumu, jo ir atslēga, lai saprastu, kā kļūt par jezuītu, kas spēj darboties tik efektīvi, cik vien cilvēkam tas ir iespējams. Protams, tas ir īpašs temats, ko nav iespējams izvērst šai rakstā. Jāpiebilst, ka sagatavošanās jezuīta profesijai kopumā aizņem četrpadsmit gadus. Šādu ceļu gāja arī S. Ladusāns, divus gadus studējot noviciātā Starovesā, pēc tam licenciāta līmenī četrus gadus – filozofiju, no tiem vienu gadu Krakovā un trīs Romā – Gregora Pontifikālajā universitātē un turpat vēl četrus gadus – teoloģiju, vienu gadu pavadot t. s. trešajā sagatavošanās posmā jeb terciātā Florencē, kas jāiziet pēc priesteru svētības saņemšanas, un trīs gadus viņš studēja filozofijas doktorantūrā, atkal Gregorianā.

No dokumentiem ir saprotams, ka rūpes par latviešu novīciem ir pastāvēgas. Tā, piemēram, Starovesas noviciāta studiju prefekts Maksimilians Kolsdorfens informē provinciālpriekšnieku Vladimīru Konopku, ka „saprotams, viņi mācās vācu valodu, mums ir divi kursi vācu valodas apguvei”.³⁰ Bet

S. Ladusāna esamības aicinājuma attīstībā acīmredzot ir svarīgi, ka tiešais garīgais vadītājs – noviciāta māgistrs Augustīns Dila (*Dyla*) ir viens no ievērojamākajiem 20. gadsimta pirmās puses poļu jezuītu filozofiem. Viņš pasniedzis filozofiju, kosmoloģiju un dabaszinātnes Novisadzas kolēģijā un Jagelonas Universitātē.³¹

Pēc diviem noviciāta gadiem – 1935./36. mācību gadā S. Ladusāns uzsāk filozofijas studijas Krakovas Jezuītu filozofijas fakultātē. Tur viņš iedibina ciešas draudzības saiknes ar pasniedzējiem un studiju biedriem, gadu gadiem aizvien sūtīdams sveicienus „visiem manas fakultātes jezuītiem”.³² Vēstulē ievērojamajam poļu jezuītu filozofam, eksperimentālās psiholoģijas speciālistam P. Sivekam (*Siwek*) Ladusāns vaicā: „Kā tur mana Polija? Vai Katoļu Baznīca darbojas no visa spēka? [...] un universitāte?”³³ P. Siveks bija kļuvis ļoti pazīstams ar saviem pētījumiem t. s. racionālajā psiholoģijā, viņa konsultāciju par eksperimentālās psiholoģijas iespējām un robežām bija gribējis saņemt Jagelonas Universitātes profesors, E. Huserla skolnieks R. Ingardens.³⁴ P. Siveks bija lasījis lekcijas Jezuītu filozofijas fakultātē, viņa grāmata „Psychologia Metaphysica” (1932) bija guvusi ievērību katoliskajās akadēmiskajās aprindās, vēlāk viņš pasniedza Romā, Gregorianā. Tomēr liekas, ka Ladusāna un Siveka draudzība sevišķi cieša kļuva Brazīlijā, kur latviešu filozofs strādāja no 1947. gada februāra, bet Siveks, atsaucoties Brazīlijas centrālās provinces priekšnieka Li P. Rou, *sz* aicinājumam, bija ieradies lasīt lekcijas psiholoģijā un filozofijā Riodežaneiro, Sanpaulu, Kampinā un Portalegrā. Katrā ziņā profesora S. Ladusāna interese par psiholoģiju Siveka piedāvātajā konceptuālajā ietvarā ir noturīga jau no Krakovas studiju laika. 20. gadsimta septiņdesmitajos gados S. Ladusāns pēti parapsiholoģiju un skata tās parādības kā racionāli izskaidrojamas un pētāmas kognitīvās fenomenoloģijas³⁵ plāksnē – profesors ilgus gadus ir strādājis joprojām darbīgā un slavenā jezuītu tēva Kvevedo vadītajā Latīņamerikas Parapsiholoģisko pētījumu centrā.

Jāteic, ka Ladusāna studiju laikā Krakova ir filozofiskās intelektuālās lielpilsēta. Te Jagelonas Universitātē strādā R. Ingardens, te darbojas Krakovas pulciņš (*Koł Krakowski*), kas, balstoties uz K. Mihaļska (*Michalski*) neotomistisko pieeju, konceptualizē tomismu kā atvērtu filozofiju, kas pieņem patiesību jebkurā laikmetā, tiecas paveikt tomistiskās filozofijas un teoloģijas atjaunotni ar modernās loģikas palīdzību. Kopā ar Mihaļski pulciņu

vada Jans Lukaševičs, kas ir bijis F. Brentāno skolnieka, Ļvovas un Varšavas skolas dibinātāja Kazimira Tvardovska audzēknis.³⁶ Par filozofiskās dzīves spraigumu liecina Krakovā 1936. gadā notikušā poļu filozofijas kongresa dalībnieku vārdi un stenogrammas. Tā, piemēram, V. Tatarkevičs, analizējot Eiropas modernās filozofijas situāciju, kritiskā skatījumā pievēršas viduslaiku filozofijas vērtējumam. Tatarkevičs iebilst pret to, ka viduslaikus skata kā laikmetu starp antiko un jaunlaiku filozofiju, ar to it kā izsmēlot viduslaiku nozīmi. Viņš uzsver, ka antīkās un viduslaiku metafizikas tipus jaunlaiku filozofija nepapildina ar kādu jaunu metafizikas veidu, jo jaunlaiku domāšana ir *minimālistiska* – antimetafiziska un ir nostājusies paš aizsardzības pozīcijās un tās spilgtākais raksturojums ir pozitīvisms. Pēc J. Lukaseviča runas plenārsēdē R. Ingardens uzsver, ka matemātiskā loģika nav filozofija. Ingardens uzskata, ka ir jāpētī filozofijas un metafizikas mīklas, un pat, ja var atzīt, ka dažas mīklas rodas metodes trūkuma dēļ, ir jājautā – kas ir šī metode? Vai tā ir saskanīga ar pētāmo mīklu raksturu? Vispirms, saka Ingardens, būtu jānoskaidro filozofijas un metafizikas mīklu īpašais raksturs un tikai tad jāķeras pie to metodiskiem pētījumiem. Fenomenologs polemizē arī ar K. Adjukeviču par tā priekšlasījuma „Ideālisma mīklas semantiskā formulējumā” idejām, kritizējot autoru, ka tas apraksta izziņas teoriju kā nozīmju teoriju. Alfreds Tarskis komentē, ka Lukaseviča un Ingardena sapratne par to, kas ir metafizika, ir pilnīgi atšķirīga, jo, kā redzams, Lukasevičs visu reducē uz valodas loģikas jautājumiem un apšaubā metafizikas zinātniskos pamatus.³⁷ Nevar droši apgalvot, vai students Ladusāns piedalījās šajā kongresā kā klausītājs, taču nav jāšaubās, ka viņš bija pazīstams ar filozofiskajām nostādnēm, kas tika attīstītas viņam apkārtējā akadēmiskajā vidē un šajā kongresā nokļuva polemikas centrā. Vai gan Ladusāna vēlākajā konceptuālajā izvēlē par labu fenomenoloģijas perspektīvai R. Ingardens un poļu fenomenoloģijas skola, kuru pēcāk pārstāvēja arī K. Vojtila, būtu bijusi bez kādas nozīmes?

Pēc Krakovā pavadītā gada Ladusāns dodas uz Romu, uz jezuītu vadīto Gregora Pontifikālo universitāti, kur turpina studēt filozofiju. Te sv. Akvīnas Toma Pontifikālās akadēmijas rīkotajā konkursā, – tās pašas akadēmijas, par kuras pilntiesīgu locekli viņš kļuvis daudzas desmitgades vēlāk, – S. Ladusāns iegūst pirmo vietu par darbu „De principii causalitatis origine et veritate” („Par pirmsākumu un patiesības cēlonības principiem”) (1938). Pētījumu Ladusāns ir uzrakstījis rokrakstā latīņu valodā uz 53 lappusēm, un tas sastāv

no 10 daļām. Šajā rokrakstā pirmoreiz dzirdam ieskanamies to tēmu, ko profesors Ladusāns gnozeoloģiskās triloģijas pirmajā daļā „Daudzpusīgā gnozeoloģija” izvērs kā patiesības dabiskās pazišanas koncepciju. 1938. gada pētījumā, balstoties uz Akvīnas Toma pieeju, Ladusāns risina jautājumu par prāta principiem kā filozofiskās izziņas un patiesības cēlonisko pamatu.³⁸

Pēc teoloģijas studijām (1938–1942) un licenciāta grāda saņemšanas,³⁹ saskaņā ar jezuītu ordeņa kārtību S. Ladusāns gadu (1942–1943) pavada terciātā jeb trešajā pārbaudes posmā Florencē. (S. Ladusāns, S. Kučinskis un P. Bečs 1941. gada 26. jūlijā, jezuītu galvenajā – *Il Gesu* baznīcā Romā bija saņēmuši priesteru svētību.) Pēc tam Ladusāns atgriežas Romā (1943) un uzsāk filozofijas doktora studijas *Gregorianā*, ko pabeidz ar disertācijas aizstāvēšanu un doktora grāda iegūšanu 1946. gada 25. novembrī. Doktora darba temats ir „L'intelligibile nel sensibile secondo i primi scritti di Kant e nell'insegnamento dell'Aquinate”⁴⁰ („Sajūtu inteligibilitāte Kanta agrīnajos darbos un Akvīnieša domā”). Ievadā Ladusāns iezīmē divas spēcīgi izteiktas tendences Kanta filozofijas pētniecībā.

Pirmkārt, neokantieši Kohens, Vindelbands, Kasīrers u. c. redz vācu filozofā apziņas teorētiski un loģiski, kas risina izziņas iespējamības un cilvēka intelekta robežu jautājumu. Otrkārt, tādi autori kā F. Paulsens (*Paulsen*), M. Vunts (*Wundt*) un P. Karabilīzi (*P. Carabellese*) saskata Kanta filozofijā metafizikas ievirzi, kas vērsta uz esamības problēmu risinājumu.⁴¹ Disertācijas autors tūlīt pat norāda, ka pirmais viedoklis ir *vienpusīgs* (sal. ar profesora Ladusāna veikto vienpusīgo gnozeoloģiju aprakstu darbā „Daudzpusīgā gnozeoloģija”), savukārt otrais domas virziens ir perspektīvs. Kanta domas centrā, raksta Ladusāns, ir sajūtu pasaules un inteligiblās pasaules saistība. Kants nonāk pie „likuma” par dabas sensibilitātes inteligibilitāti (intelekta klātbūtni sajūtās jeb t. s. sajūtu saprātīgumu – aut. piez.), un tas ir brīvības pamatojuma jautājums iepretim dabas deterministiskajai nepieciešamībai. Gribas metafizika apstiprina inteligiblo pasauli un ir fenomenālās pasaules pamats.⁴² Šādu skatījumu patlabanējā filozofijā nelabprāt pieņem daudzu iemeslu dēļ, kurus te neaplūkosit, raksta Ladusāns.

Lai novērtētu Ladusāna pieeju un pētniecisko drosmi, ir jāatgādina, ka pat vēl tagad, pusgadsimtu vēlāk, spriedumi par Kanta filozofijas attiecībām ar metafiziku pētnieku vidē ir atšķirīgi. Vieni uzskata, ka vācu ideālisms nebija metafiziski orientēts.⁴³ Citi nepiekrīt šim uzstādījumam,⁴⁴ atsaucoties

uz sapratnes jēdzienu (*Vernunftbegriff*) kā metafiziskās domāšanas rīku, kas sakārto bezjēdzīgo pasauli un padara to par inteligibli tveramu realitāti.⁴⁵ Vēl citi Kanta attieksmi pret metafiziku nosauc par divdomīgu, jo viņš ir vairījies saraut sakarus ar tradicionālo, tātad sholastikā sakņoto ontoloģiju vai metafiziku.⁴⁶ Varbūt Kants drīzāk bija kritisks pret metafizisko dogmatismu, kas ļāvās ilūzijai, ka prāta reprezentācijas pilnīgi atbilst lietām, kas tiek reprezentētas?⁴⁷ M. Heidegers uzsver, ka filozofiskās problemātikas smaguma centra pārnese uz apziņu, subjektivitāti, transcendentālās apercepcijas Es, teorētisko un praktisko prātu un spriestspēju ierosina metafiziku Kanta sistēmā.⁴⁸

Disertācijā Ladusāns motivē pievēršanos Kantam ar to, ka viņa ideju ietekme uz kultūru ir milzīga, tā patiesi ir visas modernās filozofijas atslēga. Citiem vārdiem sakot, viņš ir iecerējis tvert modernās filozofijas būtību un to konfrontēt ar Akvīnas Toma mācību. Šajā nolūkā Ladusāns atklāj, ka izmantos būtības salīdzinošo (*essenzialmente comparativo*) metodi – konfrontēt filozofijā pastāvošo divu minēto lielo nometņu uzstādījumus, konceptualizējot sensiblās realitātes inteligibilitāti un no tās skatpunkta analizējot abu virzienu autoriem kopīgo un atšķirīgo.

Ladusāns atklāj filozofa pašapziņu komentārā: „Filozofisks pētījums nav vienkārši reportāža par autora veikumu, bet gan ir intimitātes pilna iedziļināšanās tajā stāvoklī, ko sauc par izziņu, tajā, kādēļ filozofs ir kaut ko teicis, kāda ir viņa filozofijas iekšējo līniju attīstība, kur sakņojas attiecīgā domāšana, kāda ir pētāmā autora [veiktās] izziņas vērtība; [filozofiskais pētījums ir] patiesības pētījums, kurai ir jātriūmfē.”⁴⁹ Visbeidzot S. Ladusāns pamato, kāpēc ir iespējams skatīt vienotā kopveselumā Akvīnas Toma un Imanuela Kanta filozofiju. Akvīnietis piedzima 13. gadsimta sākumā. Kants piedzima ļoti tālu no Rokasekas pils – 18. gadsimta Kēnigsbergā un auga kultūrā, kas ļoti atšķīrās no tās, kādā noritēja dzīve viduslaikos. Vai tāds salīdzināms pētījums ir leģitīms? Ir, atbild Ladusāns, un ir ļoti auglīgs (it. – *fruttuoso*), jo abu saskares punkts ir meklējams patiesības problēmā, metafiziskās inteligibilitātes jautājumā un vaicājumā par intelekta mērķi.

Tādējādi S. Ladusāna disertācijā redzam parādāmius jēdzienus, tēmas un uzstādījumus, – piemēram, *izziņas vērtība*, patiesība, sajūtu inteligibilitāte, kas apmēram 20 gadu laikā pārveidosies par daudzpusīgā humānisma koncepcijas pamata – daudzpusīgās gnozeoloģijas – elementiem. Taču izšķirīga

nozīme tajā būs fenomenoloģijas kā modernās filozofijas maģistrālā virziena izstrādņu sintēzei ar tomisko intelektualitātes teoriju.

Pēc disertācijas aizstāvēšanas S. Ladusāns divus mēnešus studē portugāļu valodu un gatavo lekcijas, kas būs jālasa Brazīlijā, uz kuru viņam jādodas misiju darbā, lai atjaunotu tomisma filozofiju un tās pasniegšanu strauji augošās un modernizējošās Brazīlijas katoliskajās universitātēs. „Okeānu viņš [...] šķērsoja ar kādu vecu kuģi, kas kuģoja zem Brazīlijas karoga un kas 27 dienu ilgajā braucienā divreiz gandrīz avarēja.”⁵⁰

Tātad – kopsavilkumā būtu jāsecina, ka nacionālās identitātes intelektualitātes dimensija var atklāties, cienot piederības tradīciju, ieklausoties esamības aicinājumā, kura attīstībā nozīmīga ir laba izglītības un audzināšanas sistēma un kurā darbojas misijas apziņas papildīti cilvēki, tāpat arī saskarsme ar akadēmiski rosinošu starptautisko vidi. Tomēr, pirms ķerties pie akadēmiskās izcilības sagatavošanas plāna un skaitliskiem aprēķiniem, vispirms būtu jāiedzīvina sabiedrībā tas, par ko uzstājīgi vēsti S. Ladusāna dzīves liecības – patiesība kā jebkuras izziņas mērķis un kā tikums – patiesīgums, kas, Akvīnas Toma vārdiem runājot, nodrošina jebkuras cilvēku kopības pastāvēšanu.

Vēres:

- 1 Īsas biogrāfiskas ziņas par Latvijas jezuītiem ir sniegtas grāmatas „Jezuīti 20. gadsimtā” (Lietuvas–Latvijas jezuītu province, [2005], 208.–212. lpp.) pielikumā.
- 2 Vēstuli S. Ladusāns raksta latgaliski, šeit tā citēta latviskojumā: *Epist.* S. Ladusāns – V. Treibšo, 31.03.1990., *Endereço*: Rio de Janeiro, Residência da Universidade Católica, Rua Marques de São Vicente, 293 // Nenumurēts dokuments *Societas Jesu* Lietuvas un Latvijas provinces arhīva lietā „Staņislavs Ladusāns” (Viļņā, pie jezuītu sv. Kazimira baznīcas, *Didžioji gatve* 34). Pēc padomju okupācijas gadiem Lietuvas un Latvijas provinces arhīva darbība ir atjaunota, ir saņemti arhīvi no Čikāgas, kur lietuviešu jezuītu trimdas centrā tie bija krāti daudzus desmitus gadus, tomēr datu apstrāde noris pamazām, tādēļ arī daudzi dokumenti vēl nav arhivēti atbilstīgi standartam un nav iespējams uzrādīt identifikācijas numurus.
- 3 Vēstuli V. Treibšo raksta latgaliski, šeit tā citēta latviskojumā: *Epist.* V. Treibšo – S. Ladusāns, 15.05.1990. // Nenumurēts dokuments *Societas Jesu* Lietuvas un Latvijas provinces arhīvā Viļņā.
- 4 Spogis A. „Kristeigās metafizikas ceļā. Pagūdynājumi latvišu jezuitam prof. Dr. Staņislavam Ladusānam” // DzeivE. Latgaļu žurnāls zynōtnei un literaturai. Andryja Jūrdža fonda izdevums. Volumen IX, 1987, Oktobris–decembris, Nr. 161, 6.–9. lpp., 6. lpp.

- 5 *Epist.* S. Ladusāns – Bogusław Steczek, Pol. Merid. Provincialis, 3.04.1990. // Korespondencja prowincjaliska za rok 1990, stran 1–301. Rkp. Nr. 4737, str. 142. – Archiwum Provincji Malopolskiej T. J. w Krakowie, Maly Rynek, 8.
- 6 Sk.: Inese Šteinerte. Mūžībā aizgājis jezuītu tēvs Staņislavs Kučinskis // Katoļu kalendārs 2009. gadam. – Romas Katoļu Baznīcas Rīgas metropolijas kūrījas izdevums, 2008, 252.–254. lpp., 253. lpp.
- 7 Laizāns Pēteris. Staņislava Ladusāna daudzdimensiju humānisma filozofija // Filosofo starp tradīciju un pieredzi. Veltījums profesoram Pēterim Laizānam. – Rīga: Zinātne, 2004, 28.–33. lpp., 29. lpp.
- 8 Turpat
- 9 Meikuls Apeļs. Latgališu literatūras vēsture. – Rēzekne: Latgolas Kultūras centra izdevniecība, 2007, 11. lpp.
- 10 Laizāns, op. cit., 30. lpp.
- 11 Skaidrīte Kalvāne (māsa Klāra, P.I.J.). Atsevišķu kultūru nozīme Katoliskajā Baznīcā 21. gadsimtā – latgališu valodas piemērs // Starptautiska zinātniska konference teoloģijā (2004. gada 28.–29. maijs) „Baznīca XXI gadsimtā”. Žurnāla *Ejlet* un māciet speciālizdevums. – Laterāna Pontifikālās Universitātes filiāles Rīgas Teoloģijas institūts un Rīgas Augstākais Reliģijas Zinātņu institūts, 205.–212. lpp., 208. lpp.
- 12 Turpat
- 13 Jesuīti 20. gadsimtā, 6. lpp.
- 14 Par nozīmīgu pētījumu šajā kontekstā jāatzīst Latvijā pirmais jezuītu mantojumam veltītais darbs – mākslas vēsturnieces K. Ogles disertācija, kas satur arī vērtīgu jezuītu vēstures pārskatu. Sk.: Ogle K.. Societas Jesu ieguldījums Latvijas arhitektūras un tēlotājas mākslas mantojumā: Disertācija. – Rīga: Latvijas Mākslas akadēmijas Mākslas vēstures institūts, 2008.
- 15 Jesuītu vadītā Augstākā Filozofijas un pedagogijas skola Ignatianum Krakovā ir atjaunots un moderns turpinājums tai jezuītu filozofijas fakultātei (*Liber Facultas philosophiae Societatis Jesu Cracoviae*), kurā S. Ladusāns bija studējis 1935.–1936. mācību gadā.
- 16 Intervija ar R. Darovski (Roman Darowski, TJ), Wyższa Szkoła Filoyoficzno Pedagogiczna IGNATIANUM, ul. Kopernika 26, Krakovā, Polijā, 27.06.2008.
- 17 Жильсон Э. Философ и теология. – Москва: Гнозис, 1995, сс. 14–15.
- 18 Jōņs Turkopuļs (lit. pseidonīms – Latgolas Sutris) dzimis 1899. gada 1. novembrī Daugavpils apr. Preiļu pagastā. Pēterburgā kā eksterns pabeidzis ģimnāziju, mācījies tirdzniecības zinības. Studējis Pēterpils Universitātes Vēstures fakultātē. 1919. gada sākumā brīvprātīgi iestājas Latvijas armijā, piedalās kaujās pret bolševikiem un bermontiēšiem. 1920. gadā iestājas un 1923. gadā beidz Latvijas Universitāti. Ir Ludzas ģimnāzijas direktors. Bijis izdevumu „Latgolas Škola” un „Zīdūnis” vadībā.
- 19 Laizāns, op. cit., 31. lpp. Jāpiebilst, ka Ludzas Valsts ģimnāzija dibināta 1921. gadā, tajā bija piecas humanitārās un piecas komercīklas. Te darbojās ūdenspulciņa sekcija, kurā skolēni būvēja laivas, Sarkanā Krusta pulciņš, jauktais koris un pūtēju orķestris, skolēni aktīvi iesaistījās Ludzas novadpētniecības muzeja veidošanā, piedaloties arheoloģiskajos izrakumos Ludzas apkārtnē.

- 20 Salcēviča Ilona. Gadsimts latgaliešu prozā un lugu rakstniecībā: 1904–2004. – Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, Zinātne, [2005], 57.–58. lpp.
- 21 S. Ladušāna raksti ir atrodamī „Zīdūņa” 1937. gada numuros 8, 9, 10, 11, 12; 1938. – 2, 3, 4, 6, 10; 1939. – 6. numurā.
- 22 Norāde: Spogis A., *op. cit.*, 6. lpp.
- 23 Sk.: Broks J. Skaists mūžs // Bīskapa Pētera Stroda mantojums. P. Stroda simtgadei veltīts biogrāfisku un zinātnisku rakstu krājums. – Rīgas Romas Katoļu garīgā semināra izdevums, 9.–24. lpp.; Trūps H. Prof. Pīters Strods – Rīgas Romas katoļu Garīgā semināra garīgais tēvs // Bīskapa Pētera Stroda mantojums. P. Stroda simtgadei veltīts biogrāfisku un zinātnisku rakstu krājums, 42.–46. lpp.; Laizāns P. P. Stroda darbi filozofijā un viņa filozofiskā skola // Bīskapa Pētera Stroda mantojums. P. Stroda simtgadei veltīts biogrāfisku un zinātnisku rakstu krājums, 56.–65. lpp. Vēl par priesteri P. Strodu jāpiebilst, ka viņš uzraksta trīs drāmas latgaliešu teātrim, no kurām vislielāko ievēribu iegūst „Dzīves viņš”. Kritiķi atzīst, ka šo lugu dramaturģiskā uzbūve nav bez trūkumiem, tomēr garīgais spēks un cerīgums, kas ir šais lugās, ierindo P. Strodu iemīļotāko un atzītāko tā laika Latgales autoru vidū. 1936. gadā P. Strods izdod monogrāfiju par sv. Augustīnu un sv. Akvīnas Tomu, kas tūlīt kļūst par klasisku darbu tolaik joprojām nabadzīgajā latviski lasāmās filozofiskās literatūras klāstā. 1938. gadā, kad seminārs pārtop par Latvijas Universitātes Romas katoļu teoloģijas fakultāti, P. Strods vada Kristīgās filozofijas katedru, ir fakultātes sekretārs un LU padomes loceklis. 1938. gadā pr. P. Strods ir apbalvots ar Triju zvaigžņu ordeni – par nopelniem valsts labā. 1940. gadā, vēl pirms padomju okupācijas un fakultātes likvidēšanas, P. Strods ir bijis ievēlēts par fakultātes dekānu. Visus šos gadus pr. Pēteris Strods ir viens no vislabākajiem sprediķotājiem Latvijā, tāpēc vienmēr tiek aicināts kā garīdznieks uzrunāt tautu svētkos un citos nozīmīgos notikumus; kopš 1926. gada P. Strods vienmēr sprediķo arī lielajos svētkos 15. augustā, Aglonā. 1947. gadā Rīgas arhibīskaps A. Springovičs iesvēti P. Strodu par bīskapu, un pēc arhibīskapa aiziešanas mūžībā P. Strods pārvalda Rīgas metropoliju kā apustuliskais administrators līdz savai nāvei 1960. gada 5. augustā. Bīskaps P. Strods ir apbedīts Rīgā, Romas Katoļu Kristus Karaļa baznīcas kapos.
- 24 W. Ledochowski, 06.04.1922. // Archivum Romanum Societatis Iesu, turpmāk tekstā – ARSI, Pr.e. Lett. et Estoniae, 1001. Let. Est. Finl. 1920-65.
- 25 Sk. kardināla P. Gaspari vēstuli, kas parakstīta Romā 01.05.1922. // ARSI, Pr.e. Lett. et Estoniae, 1001. Let. Est. Finl. 1920-65.
- 26 ARSI, Pr.e. Lett. et Estoniae, 1001. Let. Est. Finl. 1920-65.
- 27 Sk.: Jezuiti 20. gadsimtā, 13. lpp. un 4. atsauci 6. lpp.
- 28 Par to var spriest pēc Jana Rostvorovska, SJ vēstules ordeņa ģenerālim V. Ļedohovskim, kas rakstīta Krakovā 1933. gada 17. aprīlī un kurā autors atsaucas uz: „list moj do Ojca Generala po naleganiach Arcyb. Springovicza”, tād – „par manu vēstuli Tēvam Ģenerālim par arhibīskapa Springoviča [izvirzītājiem] nosacījumiem”. Sk.: ARSI, Inventario della Nuova compagna. Parte I ie Assistentia Slavica. Provincia Poloniae meridionalis (antee Minoris). I. Epistolae 1006, 1933–1934. Particulares.
- 29 Sk.: Jezuiti 20. gadsimtā. – Lietuvas-Latvijas jezuītu province, [2005], 14.–15. lpp.

- 30 M. Kohlsdorfen – W. Konopka, 24-01-1934 // ARSI. Inventario della Nuova compagna. Parte I ie Assistentia Slavica. Provincia Poloniae meridionalis (antee Minoris). I. Epistolae 1006, 1933–1934.
- 31 Roman Darowski, SJ. Filozofia Jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów. - Wyższa Szkoła Filozoficzno Pedagogiczna IGNATIANUM, Kraków, 2001.
- 32 Nr. 238 // Korespondencja i Dokumenty Kolegium Krakowskiego z lat 1979-1980 - Archiwum Provincji Polski Południowej T. J. w Krakowie.
- 33 S. Ladusāns – P. Sivekam, 13-08-1958, Novafriburgā // Siwek Paweł, SI. Korespondencja z lat 1938-1956, pryewaźnie dotycząca w sprawach wyhtadow na Fordham University oraz kopia jego listow. Rkp. nr. 4355, str. 1–410, str. 216. – Archiwum Provincji Polski Południowej T. J. w Krakowie.
- 34 Sk.: R. Ingarden – P. Siwek, Krakow, 22-08-1959 // Siwek Paweł, SI. *Korespondencja z lat 1937-1980*, Rkp. Nr. 4375, str. 1–490, str. 95. – Archiwum Provincji Polski Południowej T. J. w Krakowie.
- 35 S. Ladusāna fenomenoloģisko pētījumu ievirzi profesore Maija Kūle raksturo kā kognitīvo fenomenoloģiju. Plašāk skat., piemēram, nodaļu „Phenomenology of Cognition and Critical Gnoseology: Staņislavs Ladusāns, S.J.” // Kūle M.. Phenomenology and Culture. – FSI, Rīga, 2002.
- 36 Sk.: Wolak Z. Neotomizm a szkoła Lwowsko-Warszawska – Krakow, 1993.
- 37 Sk.: Przegląd Filozoficzny (Rocznik XXXIX, zeszyt IV). Księga Pamiątkowa III Polskiego zjazdu filozoficznego w Krakowe 1936.
- 38 Sk.: S. Ladusans, S. J. De principii causalitatis origine et veritate. // ARSI, Inventario della Nuova Compagnia. Parte Ia. Opera Nostrorum 1181.
- 39 Lic. theol. grāda saņemšanai S. Ladusāns izstrādā darbu „Functio Charitatis in aedificatione Corporis Christi Mystici”. Norāde: Asoc. Latino-Americana de Filosofos Cat. Boletin. No 1 – Ano 1973. Circulacion Interna. – São Paulo, p. 75.
- 40 Atrodama Gregora Pontifikālās Universitātes jeb PUG slēgtajā fondā, vērsoties akadēmiskajā sekretariātā un uzrādot bibliogrāfisko norādi: Philos. 1945./ In Catalogis Dis. I-III/ thema approbatum 30.09.43. /sub No. 204/ 1285/ scripta/ 1.10.1946. Pretēji obligātajai akadēmiskajai praksei, S. Ladusāna darbs nav ticis publicēts monogrāfijā, un tādēļ disertācijas manuskripts ir pakļauts stingriem noteikumiem, kas to katrai personai ļauj apskatīt tikai vienu reizi mūžā, īpašā uzraudzībā un neveicot nekādu kopēšanu. Šo noteikumu dēļ arī pašam S. Ladusānam ir tikusi atteikta disertācijas izsniegšana, kad viņš ar šādu lūgumu savā universitātē bija vērsies no Brazīlijas. Neviena, kas varētu paskaidrot iemeslus lēmumam par manuskripta ievietošanu slēgtajā fondā, vairs nav šai pasaulē. Apsverot visas iespējas, ļoti iespējams šķiet skaidrojums, ka tas ir ticis darīts, lai piesegtu tēvu Ladusānu. Galu galā tas bija gads pēc kara, kad Eiropas liktenis bija neskaidrs un padomju varas iestādes arī Rietumos meklēja rokā padomju okupēto teritoriju iedzīvotājus, lai piespiestu tos atgriezties okupētajā dzimtenē. Nav divu domu par to, kāds liktenis varētu sagaidīt „atpakaļatvesto” jezuītu.
- 41 Ladusans S. L'intelligibile nel sensibile secondo i primi scritti di Kant e nell'insegnamento dell'Aquinate, manuskripts. – PUG, Roma, p. X.

- 42 Ibid., p. xi
- 43 Henrich D. *Between Kant and Hegel* (ed. By D.S. Pacini). – Cambr., Massach., Lnd., England: Harward University Press, 2003. P. 15.
- 44 Sk.: Beiser F. C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism. 1781–1801.* – Harward University Press, 2002.
- 45 Norāde uz klasisko darbu: Wundt M. *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert.* – Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1924. S. 177.
- 46 Sk.: Ameriks K. „The critique of metaphysics”. *Kant and traditional ontology // The Cambridge Companion to Kant* (ed. By P. Guyer). – Cambridge University Press. Pp. 249–279.
- 47 Pietersma H. *Phenomenological Epistemology.* – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 337.
- 48 Хайдеггер М. *Феноменология и трансцендентальная философия ценности.* – Киев, 1996. С. 23.
- 49 Ladusāns, *op. cit.*, p. XIV.
- 50 Jezuīti 20. gadsimtā, 20. lpp.

Intellectual dimension of the national identity: case study of professor Stanislavs Ladusans, SJ

The Latvian national identity is often claimed to be that of “peasant’s” identity, (e.g.: “we are all coming from rural culture”). However, as from the beginning, of the 21-st century, it seems to be more appropriate to investigate the intellectual dimension of the national identity – an opportunity that was denied during the soviet period. This could be one of the avenues to reveal the potentiality of our nation in the context of globalization and know-how society. Examination of the intellectual biographies of the Latvian Philosophers could be a very useful means to that end, as they actually are rediscovered after more than half a century of silence. Among them are such personalities as Teodors Celms, (well known in the phenomenological circles), Pauls Jurevičs, Pauls Dale, and others. Possibly, one of the most famous among them, is professor S. Ladusans, SJ, who has developed an original synthesis of the neothomistic approach and cognitive phenomenology. He is well known in the Latin American countries, especially in that of Luso-Brazilian, because for many years he has been

heading catholic philosophical organizations, including CONPEFIL, ACIF and Brazilian Catholic Philosophy Society. His works are well-known even today. At the same time, in his native Latvia he was ignored, because he was a jesuit. He had to leave Europe because it was not possible for him to return to Latvia after World War II, due to the soviet occupation.

Ladusan's name was mentioned again in Latvia in the work of a Latvian philosophy professor Maija Kule in the context of cognitive phenomenology. The present article constitutes initial steps in the investigation of Ladusan's life and work. On the wide basis of archive materials, such as ARSI in Rome, Jesuit province archives in Krakow and Lithuania-Latvia Jesuit province in Vilnius, the process of the intellectual growth of S. Ladusans is shown. Special attention is paid to the doctoral thesis of S. Ladusans, defended in 1946, in Rome. Some of the themes of this dissertation are to be found in his subsequent works.

Svetlana Kovaļčuka

Oskars Gruzenbergs: žurnāla „Likums un Tiesa” (1929–1938) galvenais redaktors

Pastāv viedoklis, ka pēc valstī esošā tiesiskā regulējuma var noteikt valsts attīstības pakāpi un raksturu. Taču formālās tiesību normas ir bezspēcīgas sociālās realitātes priekšā, ja tajās nav ietverti skaidri mērķi, izpratne un līdzās pastāvošā iespējamā kritika par to regulējamo objektu. Tādēļ tiesību doktrīna, kura palīdz gan profesionāliem juristiem, gan „nejuristiem” izprast tiesību normas vai tiesiskās kārtības raksturu un saturu kopumā, ir viens no tiesību zinātnē atzītiem avotiem. Neatkarīgi no formas tiesību doktrīna palīdz attīstīt un pilnveidot tiesisko kārtību.

Šajā ziņā Latvijas tiesību sistēmai ir ļoti veicies. Vēsturiski pastāvīgi atrodoties dažādu tiesību izpratņu iespaidā, tai nekad netrūka zinātniskās juridiskās kritikas un doktrinālas radošās pieejas tiesībām. Pievēršoties Latvijas valsts pirmsākumiem, atminoties, cik daudzi pirmie Latvijas valstsvīri bija profesionāli juristi, vēlos īpaši izcelt arī viņu organizētību un vēlmi līdzdarboties. 20. gadsimta 20.–30. gados pastāvēja vairākas juristu profesionālās biedrības. Piemēram, tolaik darbojās: 1. Vācu juridiskā biedrība, kura izdeva žurnālu „*Rigasche Zeitschrift für Rechtswissenschaft*”, redaktors *Rūdolfs Kārlis Vīlhelms Freimans*;¹ 2. Krievu juridiskā biedrība Latvijā,² kura izdeva žurnālu „*Закон и Суд*” („Likums un Tiesa”);³ 3. biedrība „*Aequitas*”, kuras

dibinātājs, ilggadējais priekšsēdētājs un biedrības izdotā žurnāla „Jurists” redaktors bija Vasilijš Sinaiskis; 4. Ebreju juristu biedrība, kuras priekšsēdētājs bija prof. Dr. iur. Pauls Mincs, priekšsēdētāja vietnieks – advokāts Marks Rozovskis; 5. Rīgas Juridiskā biedrība, kuras priekšsēdētājs bija notārs Jānis Purgailis; 6. Latvijas Privātdvokātu apvienība; 7. Latvijas Tiesnešu biedrība; 8. Latvijas Juristu biedrība, kuras valdes priekšsēdētājs bija Kārlis Ducmanis, u. c. Turklāt iznāca arī akadēmisks izdevums „Tieslietu Ministrijas Vēstnesis”.

Uz kopējā fona vēlos īpaši minēt Krievu juridisko biedrību Latvijā. No 1929. gada maija līdz 1938. gada augustam biedrība Rīgā izdeva žurnālu „Likums un Tiesa”. Neinformētam lasītājam, raugoties uz kopējo tā laika Latvijā latviešu, krievu, vācu valodā iznākušo preses izdevumu klāstu, šī žurnāla izdošana varētu likties pavisam maznozīmīga un vērā neņemama. Taču tieši šim izdevumam, pastāvēt fiziski atrautam no dzimtenes, bija lemts turpināt labākās pirmsrevolūcijas Sanktpēterburgas žurnāla „Krievu Tiesības” (*Русское право*) akadēmiskās tradīcijas. Turklāt šis bija vienīgais krievu juristu žurnāls Eiropā pēc 1917. gada Krievijas traģēdijas. Tajā laikā Rietumeiropas valstīs pastāvēja daudzas krievu juridiskās biedrības – 1920. gadā Parīzē izveidoja Krievu advokātu savienību ārzemēs (*Союз русских адвокатов за границей*), tajā pašā gadā Berlīnē lika pamatus „Krievu advokātu savienībai” (*Союз русских адвокатов*). 1926. gadā izveidoja „Francijas krievu advokātu apvienību” (*Объединение русских адвокатов во Франции*), 1928. gadā – „Krievu juristu apvienību” Prāgā (*Объединение русских юристов в Праге*), 1929. gadā – „Krievu juristu apvienību Zagrebā” (*Общество русских юристов в Загребе*).

Taču tikai Rīgā izdevās apvienot tiesīzbzinātnieku centienus un radīt periodisku praktiskās un zinātniskās jurisprudences vēstnesi: žurnāls „Likums un Tiesa” kļuva par Rīgas apgabaltiesā 1929. gada 27. martā reģistrētās „Krievu juridiskās biedrības” ideju atspoguļotāju. Biedrības statūtos minēts, ka tās mērķis ir tiesību jautājumu teorētiskā un praktiskā izziņāšana. Jāatzīmē, ka jau pirms tam pastāvēja un darbojās vācu un ebreju juridiskās biedrības. Par jaundibinātās biedrības priekšsēdētāju un žurnāla redaktoru ievēlēja plaši pazīstamo advokātu Oskaru Gruzenbergu (*Оскар Осипович Грузенберг*), par viņa vietniekiem (priekšsēdētāja biedriem) kļuva Pjotrs Jakobi (*Петр Николаевич Якоби*) un Josifs Šablovskis (*Иосиф Шабловский*). Par vienu no

biedrības goda biedriem iecēla pazīstamo Sanktpēterburgas tiesīzbzinātnieku un psiholoģiskās tiesību skolas pamatlicēju Leonu Petražicki (*Леон Иосифович Петражицкий*).⁴

1929. gada 7. maijā, klātesot augstākajām valsts tieslietu amatpersonām un sabiedriskajiem darbiniekiem, svinīgi atzīmēja „Krievu juridiskās biedrības” dibināšanu Latvijā. Biedrības priekšsēdētājs O. Gruzenbergs un viesis no Tartu Universitātes profesors I. Tjutrjumovs (*Игорь Матвеевич Тютрюмов*) teica runu. Todien O. Gruzenbergs rādīja klātesošajiem žurnāla pirmo numuru. Tajā bija lasāmi vārdi par to, ka „ar zemes šķipsniņām no dzimtajiem kapiem” krievu inteliģence paņēma sev līdzi no Krievijas tās dzimto garu, tās cēlās kultūras garu, kurā nav alkātīgas tiekšanās pēc varas, bet tikai „klusā, visaptverošā vieduma gaismā”. „Krievu inteliģence – tā ir brālība, bruņinieku ordenis. Lai arī kur likteņa griežos nonāktu tā biedri, tie pildīja savu providenciālo uzdevumu: ziedoja savas zināšanas un pieredzi, izcēla savu talantu, vārdu sakot, izglāba un sekoja savas kultūras pārrautajai ķēdei, lai nodotu to mantojumā ne tikai jaunākajām paaudzēm, kas bezjēdzīgā kara un neprātīgās revolūcijas dēļ bija šķirtas no dzimto augstskolu sienām, bet arī tām tautām, kuru vidē tiem tagad bija lemts dzīvot. Tā vieni apmetās šeit kā pilsoņi, citi – diemžēl, kā viesi, vēlīnie viesi.”⁵

Tādēļ, lai saglabātu krievu juridisko akadēmisko zinātņi, krievu inteliģences vienotību un iesaistītu jaunos juristus neatkarīgas valsts dzīvē, radīja žurnālu „Likums un Tiesa”. Turklāt Baltijas valstu tiesību sistēma mantoja un visnotaļ nesteidzīgi grozījās vēl Krievijas impērijas laikā izdoto normatīvo regulējumu civiltiesību un krimināltiesību jomā.

Žurnāla iznākšanas laikā bija publicēti 90 numuri, kuros bija pārstāvēti 75 autori (starp tiem bija 18 profesori) ar 395 rakstiem, neskaitot apskatus par aktuāliem likumdošanas jautājumiem, notikumu hronikas, atbildes uz lasītāju jautājumiem.⁶ Minēšu dažu žurnālā publicēto ārvalstu autoru vārdus: profesors Igors Tjutrjumovs (Tartu Universitāte, Igaunija),⁷ profesors Nikolajs Timaševs (*Николай Сергеевич Тимашев*, no Parīzes),⁸ A. Goldenveizers (no Berlīnes), profesors Sergejs Zavadskis (*Сергей Владиславович Завадский*, no Prāgas),⁹ privātdocents A. Golans, profesors P. Leonas (no Kauņas), profesors K. Sārmans (*Saarman*, no Tallinas), profesors S. Gogels (*С. К. Гогель*, no Berlīnes), profesors A. Maklecovs (*А. В. Маклецов*, no Ļubļanas), A. Patkins (*А. Паткин*, no Melburnas), D. Kaušanskis (*А. М. Каушанский*, no Kišiņevas) utt. No Rīgā dzīvojošajiem autoriem īpaši

jāmin profesors Vasilijš Sinaiskis (*Василий Иванович Синайский*), senators Augusts Lēbers (*Август Лебер*), profesori Vladimirs Bukovskis (*Владимир И. Буковский*), Pauls Mincs (*Пауль М. Минц*), Maksis (Maksims) Lazersons (*Максим Яковлевич Лазерсон*), senators Rūdolfs Kārlis Vilhelms Freimans (*von Freymann*).

Taču starp šīm personībām īpaši jāatzīmē kāda autora nozīme un veikums – praktiski neviens žurnāla numurs neizpalika bez Pjotra Jakobi raksta, piezīmes, atbildes uz lasītāja jautājumu. Pats P. Jakobi strādāja Tieslietu ministrijā – pastāvīgā konsultanta amatā, bija daudzu juridisko darbu, kā arī literāro daiļdarbu autors.¹⁰

Pēc tam, kad 1932. gadā Oskars Gruzenbergs atstāja Rīgu, visa smagā biedrības vadītāja pienākumu nasta gūlās uz Vasilija Sinaiska un Pjotra Jakobi pleciem. No 1934. gada žurnāla redakciju sāka vadīt profesors A. Kaminka (*Август Иосифович Каминка*), vēlāk šos pienākumus pildīja Jāzeps Šablovskis, P. Jakobi, Augusts Kaminka, Eduards Zavadskis un Aleksandrs Bočagovs, kas ar nelieliem pārtraukumiem atradās šajā amatā līdz 1940. gada maijam.

Žurnālā bija ļoti plašs tematikas klāsts: rakstos sīki analizēti daudzi civiltiesiskā regulējuma jautājumi, ģimenes, laulības, sieviešu un ārlaulībā dzimušo bērnu tiesības, īpašumtiesību, dzīvokļu tiesību problēmas. Vēstneša lappusēs bija apspriests un kritiski analizēts tiesiskais regulējums krimināltiesību jomā. Izstrādājot Sodu likumu, biedrību aicināja uz Saeimas komisiju izteikt savu skatījumu par likumprojektu.¹¹

Žurnālā pievērsa uzmanību arī tiesnešu tiesībām, prokuratūras tiesiskajam raksturam, procesuālo darbību, piemēram, cietumos veikto tiesu ekspertīžu, tiesiskam raksturojumam, tirdzniecības tiesībām un novitātēm komerciesībās – akciju sabiedrību tiesiskajam regulējumam u. c. Rakstos periodiski atspoguļoti grozījumi un tiesībpolitiskās izmaiņas Vācijas, Itālijas, Francijas, Čehoslovākijas un it īpaši Igaunijas un Lietuvas tiesībās. Padomju Krievijas tiesību īpatnības kļuva par vienu no centrālajām žurnāla tēmām. Jau pirmajos žurnāla numuros bija atvēlēta īpaša sadaļa starptautiskajām tiesībām. Šai tematikai veltīto rakstu toni saglabāja starptautisko tiesību speciālists, etnisko minoritāšu tiesību aizstāvis, Saeimas deputāts Maksis Lazersons.¹² Šajā sadaļā tika analizēts noslēgto starptautisko līgumu tiesiskais raksturs, uzsvāru liekot uz nacionālo un etnisko minoritāšu tiesisko aizsardzību, kuras galvenais virzītājs un attīstītājs tajā laikā bija Tautu Savienība. Šīs tematikas rakstu autori bija M. Višņaks (*М. И. Вишняк*) un

vienīgā sievietē starp žurnāla autoriem Tamāra Gauhmana-Čerņaka (*Тамара Гаухман-Черняк*), kura līdz pat 1938. gadam publicēja žurnālā rakstus par bēgļu tiesībām.

Pirmo 23 žurnāla numuru pirmās lappuses rotāja Oskara Gruzenberga (1866–1941) jurista dienasgrāmata.¹³ Šī izcilā advokāta un sabiedriskā darbinieka vārds ir atrodams daudzos viņa līdzgaitnieku atmiņās un informatīvajos izdevumos. Savulaik viņš aizstāvēja tādu politiķu un sabiedrisko darbinieku kā Maksims Gorkijs (*Максим Горький*), Kornejs Čukovskis (*Корней Чуковский*), Vladimirs Koroļenko (*Владимир Короленко*), Pjotrs Miļukovs (*Петр Милуков*), Ļevs Trockis (*Лев Троцкий*) un daudzu citu intereses.

Pirms revolūcijas Gruzenbergs izpelnījās īpašu slavu sakarā ar t. s. ebreju procesiem. Tā par augstāko viņa profesionālās karjeras slavas punktu kļuva 1913. gada t. s. Menahema Beilisa process, kuru Gruzenbergs satura ziņā pielīdzināja inkvizīcijas garam atbilstoši iztiesāšanai. 1917. gadā viņu ievēlēja Viskrievijas Satversmes sapulcē no vienotā ebreju nacionālā saraksta. 1920. gadā Gruzenbergam nācās atstāt Krieviju, kuru viņš tā milēja. Viņš rakstīja: „Kad tu mīli, tad mīli ar visu savu mīlestību [..]. Par ko mēs mīlam Krieviju [..]. Par to, ka saule tur spīd un silda citādāk; citādāk debesīs peld mākoņi, plūst upe, citādāk zem kājām gurst smiltis. Krievijā ir sirdsapziņa, viņa citādāk es izjūtu savu sirdsapziņu.”¹⁴

Pienācīgu dzīves apstākļu meklējumi atveda Gruzenbergu ģimeni uz Vāciju, vēlāk uz Franciju, bet no 1926. līdz 1932. gadam viņš dzīvoja Latvijā. Taču tāds ir ceļotāja liktenis, un pēc Rīgā pavadītajiem gadiem Gruzenbergs atkal atgriezās Francijā. 1944. gadā Maksis Lazersons savā Ņujorkā (ASV) iznākušajā rakstu krājumā rakstīja: „Bez pārspilējuma var teikt, ka starp visiem emigrācijā pavadītajiem gadiem tieši Latvijas posms bija visvairāk pietuvināts savulaik Krievijā darbības un slavas piesātinājuma ziņā. Kaut arī Gruzenbergu kā ārzemnieku tā arī neuzņēma Latvijas advokātu kolēģijā,¹⁵ tomēr pēc klusas tiesnešu un advokātu vienošanās viņam bija eksteritoriāla, viena no autoritatīvākā advokāta statuss.”¹⁶

Kādas bija dominējošās noskaņas Gruzenberga t. s. dienasgrāmatās? Virspusīgi lasot viņa ievadrakstus, tie varētu likties tikai klajš ideālisms, nesavtīgums, pacilātas jūtas, mīlestība pret Krieviju, pietāte pret Krievijas impērijas tiesību sistēmu un tās autoriem. Taču ievadrakstos no lasītājiem cītīgi tika slēpts autora personības pretrunīgums, jūtīgums, viņa kā emigranta

pārdzīvojumi, viņa attieksme pret emigrantiem kopumā. Jāteic, ka savos izteikumos un sarakstē Gruzenbergs bija daudz atklātāks un brīvāks nekā žurnālā publicētajā jurista dienasgrāmatā.¹⁷

Esot jau brieduma gados, viņš iedziļinājās savā pagātnē. Savā sirdī viņš dzīvoja savā pagātnē. Tādēļ nepārsteidz fakts, ka viņa dienasgrāmata bija piesātināta ar atmiņām, vēsturiskiem ekskursiem, kuri raksturoja konkrētā numura garu un ievirzi.¹⁸ Gruzenbergs rakstīja savu dienasgrāmatu, savās domās iedziļinājās pagātnes noskaņās un tiecās uz savu garīgo dzimteni – Krieviju. Taču, neskatoties uz savu vēršanos pie pagātnes atskaņām, dienasgrāmatā bija atrodamas arī kritiskas piezīmes par aktuālo Latvijas tiesību sistēmu. Par to Gruzenbergs centās runāt nevis, kā viņš pats teica, „lavierējošas pielabināšanās falsetā, bet gan cieņas pret patiesību pilnā balsī”.

Viena no iecienītākajām Gruzenberga tēmām bija advokatūras institūta neatkarība un zvērīnāto tiesa. Kādā savā rakstā viņš teica: „Krievu advokātu šķirai, kurai ir vairāk godalgu nekā jebkādai citai brīvai šķirai, ir ko atcerēties un ir ar ko būt lepnai. [...] Krievu advokāti radīja jaunu, Rietumiem dažkārt pat neizprotamo institūtu – bezmaksas juridiskās konsultācijas, bezmaksas juridiskās palīdzības sniegšanu trūcīgajiem t. s. izbraukuma sesijās. Krievijas advokāti, aizmirstot personīgās intereses, kalpoja un kopa savu smago dievestu, un sargāja personu no valsts netaisnības, pārlietu smagas apsūdzību nastas sloga.”¹⁹

Ne reizi vien savas dienasgrāmatas lappusēs Gruzenbergs analizēja zvērīnāto tiesu Krievijas impērijā, īpaši atzīmējot tās godīgumu un taisnīgumu. Pirmais pasaules karš, revolūcijas viesulis izjauca daudzu Eiropas zemju valsts iekārtas, gāza monarhu troņus, despotiju vietā nāca demokrātija, nesot sev līdzī cerības par gaišu nākotni, plašu tautas masu piedalīšanos valsts dzīves jautājumā risināšanā. Taču pietika ar vienu desmitgadi un daudzas demokrātijas sasirga. Gruzenbergs bija pārliecināts, ka galvenā demokrātijas kaite slēpjas ne tikvien tās ienaidniekos („fašistos gan no „labās”, gan no „kreisās” puses”), bet arī tās pašas pretrunīgajā dabā.

Viņš rūpīgi vēroja Baltijas jaunās demokrātijas un to tiesisko attīstību. Divdesmito gadu beigās viņam likās acīmredzami, ka t. s. vadoņi – demokrāti („šie karaļi bez kroņa”) tiecās pēc tādas retorikas, kura slēpa un aizsedza patieso neticību, svārstības un apzinātu sabiedrības nošķiršanu no taisnīguma un tiesiskuma jautājuma izsvēršanas. Šī tēma īpaši uztrauca Gruzenbergu,

jo „lolotais demokrātijas bērns, tās lepnums – zvērināto tiesa tagad pārtop par pastařiti: to pacieš, taču vairs neciena”.²⁰

Minētie vārdi radīja diskusiju un pārdomu vilni, kā vajadzētu reformēt Latvijas tiesu sistēmu, izveidot zvērināto tiesu, kurai bija arī diezgan daudz pretinieku. Vēl pēc diviem žurnāla numuriem Gruzenbergs no jauna pievērsās šai tēmai, jo „pēc desmit gadu ilgās aizmirstības jautājums par zvērināto tiesas ieviešanu tika likts Saeimas juridiskās komisijas priekšā”.

Pēc Gruzenberga un citu autoru publikācijām²¹ zināmus rezultātus 1933. gadā apkopoja P. Jakobi. Viņš rakstīja, ka, vērtējot situāciju Latvijā un mūsdienu tiesiskās esības specifiku, par galvenām grūtībām, kuras var rasties, ieviešot zvērināto tiesu, var nosaukt četras pozīcijas:

1. iedzīvotāju dalījums pēc partijiskām simpātijām;
2. sociālo slāņu cīņa;
3. etniskās un nacionālās īpatnības;
4. iedzīvotāju daudzvalodība (turklāt daudzi nezina valsts valodu).²²

Gruzenbergs pēdējo reizi publicēja žurnālā savas dienasgrāmatas lappuses 1931. gada septembra numurā (№ 3), un pēc tam viņš pāris numuros pārtrauca savu „monologu ar lasītājiem”. Vēlāk – 1932. gadā no Nicas (Francija) viņš atsūtīja nelielu savas dienasgrāmatas nodaļu. Arī šoreiz viņš nepalaida garām iespēju izteikt savas labās jūtas pret bijušo Krieviju, no kuras viņš nāca un kurā viņam vairs nebūs lemts atgriezties. Viņš rakstīja: „Kopš esmu atstājis savu dzimteni – es, nepaklausīgais, esmu paklausījis šim baismīgajam vārdam: „Nedrīkst!” Turklāt, vai ir kāda atšķirība, kur pavadīt sava mūža atlikušo laiku, ja nākas dzīvot ārpus savas dzimtenes un bez tās? Protams, nav nekādas atšķirības. Jo man nevajadzēja atstāt dzimteni.”²³ Oskars Gruzenbergs mira 1941. gadā Nicā. Saskaņā ar viņa pēdējo gribu, viņa mirstīgās atliekas 1950. gadā pārveda uz Izraēlu.

Cetros žurnāla numuros 1930. un 1931. gadā bija publicēts J. Meņšikova raksts „Par tiesībām uz jaunradi un jaunrades tiesībām”.²⁴ Diemžēl par šī raksta autoru nekādas ziņas nav saglabājušās. Šis bija viens no Latvijas krievu presē publicētajiem rakstiem tiesību filozofijā.²⁵ Šis emocionāli piesātinātais raksts izpelnījās uzmanību ne tikvien ar savu idejisko tuvību krievu tiesību filozofu mācībām, bet arī ar sasaistēm ar dzīves filozofijas autoriem V. Dilteju, O. Špengleru, A. Bergsonu. J. Meņšikovs izvirzīja prezumpciju par tiesībām kā garīgās jaunrades procesu. Viņš necentās meklēt tiesību

pirmsākumus nedz tikumībā, nedz tautas apziņā, nedz arī Ruso minējumos par dabiskajām tiesībām un neieslīga dabisko un pozitīvo tiesību kolīziju vērtējumos. Viņam bija skaidra tiesību „pirmatnējā ģealoģija”, kura izriet no „religiiski radošā” sākuma un tāad atrodas tiešā saiknē ar Absolūtu. Lai pārliecinātu un pamatotu savu viedokli, autors interpretēja vārdus no Jāņa Evaņģēlija: „Sākumā bija radošais spēks. Un spēks bija tiesībām [...] – tiesību normai,otencei, iespējai mainīt šo pasauli uz labu. Patiesais likums, patiesā un taisnīgā sankcija nozīmē „tiesību svētumu” („правосвятие”). Taču apgaismot dvēseli var tikai augstākais – radošais spēks.” Tāad – revolūcija ir jaunrade vai apvērsums?

Krievu tiesību filosofiskās domas pārzinātājiem, tiem kam nav svešas Pāvela Novgorodceva (Павел Иванович Новгородцев; 1866–1924), Bogdana Kistjakovska (Богдан Александрович Кистяковский; 1868–1920), Ivana Iljina (Иван Иванович Ильин; 1883–1954) pārdomas, J. Meņšikova apgalvojumi par tiesiskās apziņas trūkumu – kā galveno pēcrevolūcijas sabiedrības gara iezīmi – nebūs atklājums. Taču rodas jautājums – ko izprast ar revolūciju? Vispirms tie ir nemieri, „pakāpeniska vergu pārvēršana par kungiem”. Taču revolūcija, kā jebkura „patvarīga varas iegūšana pa diagonāli no augšas un no apakšas”, ir jau sākotnēji nolemta neveiksmei, jo tā cenšas materializēt ideju, padarīt to par esību, realitāti. Savukārt „vispārīga tieksme ietvert ideālu ķermenī un matērijā” ir galvenais mūsdienu paradokss. Izgrieztā ar ārpusi un revolūcijas brīvā gaisā izvēdināta, katra vecā patiesība atjauno savu seju: „bezķermeniskā pasaule kļūst par sociālo elli”. Šajā briesmīgajā pasaulē, kurā gāja bojā „vecā pārliecība – pārliecība par paradīzi uz zemes”, kamēr nav par vēlū, vajag nostatīt jautājumu par tiesību kā pārdzīvojumu, kā radošu ģēniju, kurā tiesības smeljas savu esību.

Tiesības pēc savas būtības nav Vecās Derības aizliegums, tabu, vējrādis vai drāna, kura plīvo revolūcijas vētrā. Vai var nosaukt par tiesībām nomētāšanu ar akmeņiem, indes kausa pasniegšanu, sišanu krustā? Šajā sakarībā autors turpina savas pārdomas: „Tiesības ir iespēja, kuras atspulgu veido radošais gars; iespēja, kuru rada kinētika; *radītās brīvības autorefleks*. Tur, kur nepastāv radīšanas dinamika, nav arī tiesību. No tā izriet, ka, radītai pēc pilnvaras, lietai, t. i., tiesībai ir jāiziet Dieva cenzūra, jo pretējā gadījumā tā nevis apvienotu, bet tikai nošķirtu cilvēkus. [...] Tiesību veidošanas izejas punkts ir nevis indivīds, bet insumīds – Dievs. Cilvēku autoritāte pārāk ātri

bojājas un tā nevar stabilizēt tiesības, kamēr tā neatradīs savu „pārcilvēcisko pamatu”. Īstās tiesības radītas pēc ķēdes – Dievs, cilvēks, lieta, labums. Kultūrā ir ietverts minimāls daudzums pretrunu un tādēļ kalpošana „radišanas astotajai dienai” – tiesību radišanas dienai – jāklūst par jaunās ēras „zīmi”, kas automātiski pārcērt mūsdienu Gordija mezglu.” Bez garīgi radošajām, tiesiskajām attiecībām starp cilvēkiem, ārpus sakariem starp materiālās pasaules vērtībām un cilvēka individuālo misiju nevar būt patiesas tiesības, nevar pastāvēt veselīga sabiedrība. Pretējā gadījumā, Meņšikovs centās pārliecināt, „mokās un krampjos” sabiedrība pati mēģinās sevi veidot. Jo tur, kur nepastāv sociālā profilakse, no ciešanu mākoņa spēj materializēties slikts dziednieks – revolūcija, sociālā ķirurģija.

Nevaru piekrist Meņšikovam, ka tiesības var vērtēt, nostatot tās līdzās tādām garīgām vērtībām kā tikumiskā pilnība, reliģiskais svētums, zinātniskā patiesība. Jo to nozīme diemžēl ir visnotaļ relatīva, tā bieži ir atkarīga no sabiedrības sociālajiem un ekonomiskajiem apstākļiem.

Taču bez tiesībām, kā to apliecināja Latvijas un Krievijas pieredze, nav iespējama sociāli disciplinēta sabiedrība, nav iespējama tās organizēšana un regulēšana. Šādā žurnālam „*Likums un Tiesa*” nedaudz neierastā formā Meņšikovs atzina, ka bez formālo tiesību, pilsoniskās sabiedrības un civiltiesiskās kārtības attīstības un aizstāvēšanas nebūtu iespējams ievērot cilvēktiesības, pamattiesības, sociālo disciplīnu sabiedrībā.

Žurnāla „*Likums un Tiesa*” 1934. gada 2. numurā atrodams V. Frīdšteina raksts „No jaunajām vācu tiesībām”, kas savā veidā apsteidza valsts apvērsumu 1934. gada 15.–16. maijā, pēc kura sākās Kārļa Ulmaņa vadītais autoritārais režīms. Frīdšteins pauž, ka: „Nacionālsociālisti [...] cer izveidot un atjaunot tiesības, kuras atbildis vācu tautas garam”. Savu viedokli autors prezumēja ar secinājumu, ka „politika ir „aplenkusi” civiltiesības”.²⁶

Drīz arī Latvijā notika līdzīgs civiltiesību „aplenkums”, tika ierobežota personiskā, nacionālo minoritāšu, vārda brīvība, politisko partiju, sabiedrisko organizāciju brīvība. Tāda rūgta patiesība parāda, ka varas patvarīga iegūšana ar spēku, demokrātisko vērtību noniecināšana ir daudz vieglāk realizējama nekā „garīgi radošo”, „garīgi tiesisko” attiecību un tiesību kā „pārcilvēciskā balsts” veidošana. Šķiet, pavisan nesen, pirms 10 – 15 gadiem skanēja pirmā Latvijas Republikas prezidenta Jāņa Čakstes (jurista pēc izglītības un aicinājuma) cēlie vārdi par demokrātiju, nedaudz vēlāk citi

politiķi nomainīja tos ar vārdiem par diktatūras, nacionālo ideju pastiprinātas propagandas nepieciešamību. Tē atmiņā nāk slavenā krievu jurista un sabiedriskā darbinieka Vladimira Nabokova (*Владимир Дмитриевич Набоков*, 1869–1922) vārdi: „Kurp, uz ko aicināt? [...] Vēl pavisam nesen mums vārdam „demokrātija” bija liela nozīme, tam piemita saturs un vērtība. Ja tas ir izsmelts, – tad kad, kādi jēdzieni un ideāli nāks tā vietā?”²⁷

Žurnāla 1934. gada 4. numurā redaktori uzskatīja par nepieciešamu publicēt K. Ulmaņa valdības izdotos rīkojumus. Šo numuru ievada raksts „Žurnālista uzdevumi”, kura autors nav minēts. Tā netieši, pārstāstījuma veidā redakcija puda savu negatīvo attieksmi pret valsts apvērsumu. Raksts saturiski balstīts nevis pēdējo notikumu analizē, bet gan norāda uz demokrātisko uzlabojumu bēdīgo pieredzi un nacionālo traģēdiju Krievijā 1917. gadā. Rakstā pamatots, kā revolūcijas gars izšūpoja tiesību idejas, kuras pirms tam tika uzskatītas par „neapstrīdamām, neatņemamām cilvēka kultūras esības sastāvdaļām. [...] Tā uz vēstures skatuves skaļi un kareivīgi noskaņoti uznāca jauni ļaudis, kuriem trūka citu kļūdu un pārinodarījumu, tādēļ viņi bija klaji negatīvi noskaņoti pret pagātni. [...] Viņi, pamatojoties uz savu varu, aicina cilvēkus uz jaunu nākotni, alkatīgi pagērot sev varas pilnību, solot tam pretī labklājības pilnību, kuru panāks, pilnīgi pārraujot saiknes ar tagadni un noniecinot tās sasniegumus.” Jaunie demokrātisko spēku pārstāvji radikālo pārmaiņu karstumā aizmirsa par viedo romiešu noteikumu, ka tiesības ir radītas, lai tās nevis ļaunprātīgi izmantotu, bet gan piemērotu labā ticībā. „Savukārt ļaunprātīga izmantošana pierāda ne tikai cilvēku nepilnību, bet arī institūtu nepilnību un to neiederību”. Taču, kā rāda Krievijas piemērs, bezgalīgas reformas diskreditē tiesisko kārtību un iznākumā var novest pie bīstama procesa – šādi var iet bojā sakars starp valsts varas organizāciju un personību. Tādējādi tiesību, tiesiskās kārtības ideja ir spējīga izkustēties no vietas ārējo abpusējo privāto transformāciju rezultātā, šādi saindējot galveno tiesību avotu – tautas tiesisko apziņu. Anonīmais (vai anonīmie) autors skāra jēdzienus, kas juristiem būtu īpaši jākontrolē, proti, tie ir tiesiskās valsts un tiesiskās dzīves kārtības jēdzieni.

Pēc 1934. gada 15. maija notikumiem Latvijā tika iegrožotas politiskās un pilsoniskās tiesības. Tas skāra arī biedrību darbību, jo tika meklētas iespējas apvienot relatīvi vienāda profila biedrības un sabiedriskās organizācijas. 1934. gadā žurnālu nelikvidēja, taču tā darbība bija apgrūtināta. 1935. gadā

arī „Krievu juridiskā biedrība Latvijā” valdes sēdēs apsprieda iespējas apvienoties ar tolaik jaundibināto „Latvijas juridisko biedrību savienību”. Taču to neizdarīja, jo biedrību pārreģistrēja un tā ieguva jaunu formālo nosaukumu „Krievu juridiskā biedrība”. 1935. gadā aktīvākie žurnāla „*Likums un Tiesa*” autori bija arī biedrības valdes locekļi. Piemēram, 1935. gadā biedrības priekšsēdētāji bija Pjotrs Jakobi, prof. Augusts Kaminka, prof. Pauls Mincs, zvērinātie advokāti Aleksandrs Bočagovs, Vasilijš Sņegirjovs, Eduards Zavadskis, zvērinātais advokāts Nikolajs Vologins. Kopumā biedrības biedru skaits nebija liels, 1939. gadā tajā bija 38 locekļi.²⁸

Tādējādi K. Ulmaņa autoritārā režīma apstākļos žurnāls „*Likums un Tiesa*” izvirzīja par galveno uzdevumu sekot vispārīgai tiesību attīstībai, adekvāti atspoguļot valsts tiesiskās dzīves notikumus, attīstīt praktiskos tiesību jautājumus, kā arī uzmanīgi vērot Lietuvas un Igaunijas tiesisko pieredzi. Žurnāla redakcija centās pildīt dotos solījumus, tādēļ tajā arvien vairāk sāka parādīties raksti par šauriem speciāliem tiesību jautājumiem. Gandrīz katrā numurā sadaļā „*Likumdošanas hronikas*” publicēti pārskati par K. Ulmaņa valdības pieņemtajiem lēmumiem, grozījumiem likumos. Līdzās tam tika sniegti sīki un izsmēlošo komentāri par t. s. Baltijas Antantes tiesiskajām problēmām, tiesiskajām kolīzijām, gatavojoties jaunu tiesisko sakaru dibināšanai starp Latviju, Lietuvu un Igauniju. Publikāciju autori slēpa savu viedokli par jauno politisko kārtību, taču vērsa asu kritiku pret autoritārajiem un totalitārajiem režīmiem ārpus Latvijas. Profesors A. Kaminka, kāds autors vārdā „*Senior*”, V. Novikovs, M. Feitelbergs savos rakstos analizēja izmaiņas konstitucionālajās tiesiskajās sistēmās, politisko partiju ideoloģijās, izmaiņas darba un sociālo tiesību jomās Itālijā, Austrijā, Vācijā, Francijā. Taču jau 1936. gadā žurnāla redakcija nolēma vispār atteikties no rakstiem un viedokļu publiskošanas par asām politiskām tēmām. Žurnāla autoriem juristiem, kuri bija uzticīgi tiesiskās valsts, indivība subjektīvo tiesību, objektīvo tiesību ievērošanas, valsts esības formas stabilitātes idejai, iespējams, likās politiski pārāk riskantas tēmas par sarežģītiem konstitucionāliem procesiem, kas, sākot ar 20. gadsimta 20. gadu beigām un 30. gadu sākumu, piemeklēja pasaules, to skaitā arī Eiropas, valstu vairākumu. Kādas bija fašistiskās un nacistiskās ideoloģijas īpatnības, kas ļāva kļūt tai pārākai pār lielinieku idejām? Vai tiešām ekonomiskā krīze, kura piemeklēja visu pasauli, to skaitā arī Eiropas valstis, ir labākais skaidrojums fašisma un

nacionālsociālisma uzvarai Eiropā? Žurnāla „Likums un Tiesa” redakcijas darbinieki cītīgi meklēja atbildes uz šiem jautājumiem. Viņi pievērsās šiem meklējumiem, jo visdrīzāk šādi viņi vēlējās noskaidrot paša jurista, kura mērķis ir aizsargāt cēlās taisnīguma problēmas, individuālo morālo atkarību no politiskās konjunktūras un ideoloģijas.

Būtībā daudzas Eiropas valstis, atbrīvojušās no despotijas, pēc neilga demokrātisko reformu perioda jau 20. gadsimta 20. gados no jauna pievērsās patvarības, diktatūras idejām, kas imperatīvi noteica valsts labuma prioritāti pār indivīda interesēm. Viens no autoritārisma popularitātes skaidrojumiem bija šāds: ideoloģija un politika „rīko balli” tiesību jomā, nosaka kārtību tiesību sfērā, atklājot dziļu krīzi ne tikai tiesiskajā apziņā, bet arī pašas demokrātijas, vienlīdzības un brālības ideju krīzi. Politiskā demokrātija, kurai neilgi pirms tam bija lemts iedvesmot miljonus Eiropā, izrādījās nespējīga pārvarēt sevi un pāriet pie sociālās demokrātijas, apjūkot pretrunās ar oligarhiju – vadoņa sakrālā kulta radīšanu, savas tautas pārākuma slavināšanu.

1937. gadā žurnāls atstāja malā politisko problēmu tiesisko analīzi un pievērsās plašāku sabiedrību interesējošiem notikumiem, piemēram, norisēm „Krievu juridiskajā biedrībā” par godu simtajai gadadienai kopš A. Puškina nāves. Tajā gadā Latvijā daudz pieminēja A. Puškina vārdu un viņa veikumu. Žurnāls publicēja rakstus: V. Sinaiska „Puškina par tiesībām”, V. Mjakotina (*В. Мякотин*) „Puškina un dekabristi”, P. Jakobi „Divkaujas norise starp A. Puškinu un Dantesu-Gekerenu”.²⁹

1938. gadā nāca klajā tikai 8 žurnāla numuri. Pēdējā numurā žurnāla redakcijas kolēģija atklāja, ka, pamatojoties uz Sabiedrisko lietu ministrijas Preses un biedrību departamenta 1938. gada 29. jūlija lēmumu, atteikts „Krievu juridiskās biedrības” lūgums turpināt izdot žurnālu „Likums un Tiesa”. Par lielu nožēlu žurnāla izdevējiem tika likvidēts vienīgais rakstiskais krievu juridiskās domas orgāns Eiropā. Redakcija pauda cerību, ka deviņus gadus ilgē pūliņi un centieni nenonāks aizmirstībā. „Mainoties esošajam prettiesiskajam varas režīmam Padomju Savienībā, pārejot uz tiesiskās valsts principiem, Krievijas likumdevējs radīs iedvesmu un spēs smelties atziņas šajā ārzemēs vienīgajā palikušajā krievu juridiskās domas tradīciju krātuvē, kurā ir apkopoti darbi par krievu tiesību izstrādi, likumdošanu, tiesību jaunradi un tās tradīcijām ārpus Krievijas. Šādā izpratnē vēstures perspektīvā mūsu

žurnāls, kas tagad no mums neatkarīgu iemeslu dēļ pārstāj darboties, saglabā savu esamību.”³⁰

„Prettiesiskais režīms” Krievijā pastāvēja vēl pusgadsimtu. Pa šiem gadiem nav palicis starp dzīvajiem neviens žurnāla „Likums un Tiesa” autors. Kāds no viņiem gājis bojā lēģeros – prettiesiskais režīms centās atmaksāt tā kritiķiem, daudzi apmetās uz dzīvi ārpus Latvijas – Vācijā, Beļģijā, ASV, Francijā. Arī pats vēstnesis 60 gados bija gandrīz vai aizmirsts. Tā eksemplāri kļuva par bibliogrāfisku retumu un šaura pētnieku loka izpētes objektu. Profesora Andreja Lēbera fonds 2001. gadā pārpublicēja visu žurnāla komplektu, kas palīdzēja atkal pētīt šo izdevumu. Nenoliedzami, žurnālā pausto atziņu akadēmiskais un garīgais apkopojums kalpo par nenovērtējamu Latvijas sabiedriski politisko domu spoguļi, kas bagātina un padziļina Latvijas sociālās un kultūras tradīcijas.

Vēres:

- 1 Freimans Rūdolfs // Latvijas advokātūra. Zvērināti advokāti un zvērinātu advokātu palīgi biogrāfijās. 1919.–1945. / Sastādītāji Ē. Jēkabsons, V. Šcerbinskis. – Rīga: LVVA, 2007. 190.–191. lpp.
- 2 Krievu juridiskā b-ba Latvijā. LVVA fonds 3724, apraksts 1, lieta 5054. Biedrība reģistrēta 1929. gadā un tās statūtos, kuri bija nodoti Rīgas prefektūrā, minēts, ka tās mērķis ir tiesību jautājumu teorētiskā un praktiskā izziņāšana. Biedrības pirmais priekšsēdētājs bija advokāts Oskars Gruzenbergs, taču vēlāk viņa pienākumus pildīja Vasilis Sinaiskis, Josifs Šablovskis, Pjotrs Jakobi, Augusts Kaminka, Eduards Zavadskis un Aleksandrs Bočagovs, kas ar nelieliem pārtraukumiem atradās šajā amatā no 1937. gada sākuma līdz 1940. gada maijam.
- 3 Ковальчук С. Н. Судьба журнала „Закон и Суд” (1929–1938) // Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике. Т. 4. – Рига: Даугава, 1999. С. 88–103.
- 4 Drīz pēc 1917. gada notikumiem Krievijā Leons Petražickis atrada patvērumu Varšavā un drīz sāka lasīt lekcijas Varšavas Universitātē. Ar Rīgu Petražickis saistīja ilggadējā draudzība ar Oskaru Gruzenbergu un viņu kopīgā darbība žurnālā „Krievu Tiesības” („Русское право”). Juristi prof. A. Kruglevskis un M. Lazersons uzskatīja Petražicka paustās atziņas par vienām no izcilākajām Krievijas pirmsrevolūcijas juridiskās domas attīstības kontekstā. Sk. tuvāk: Лазерсон М. О наследии русской философии права // Закон и суд, 1929 г. N 1; О. О. Грузенберг. Из дневника юриста // Закон и суд, 1929 г. N 2; О. О. Грузенберг. Из дневника юриста // Закон и суд, 1931 г. N 20; А. Круглевский Л. И. Петражицкий: Закон и суд, 1931 г. N 20.
- 5 Грузенберг О. О. Из дневника юриста // Закон и суд, 1929 г. N 1.

- 6 Žurnāla pēdējā numurā rakstā „Žurnāla „Likums un Tiesa” slēgšana” anonīms autors sniedza ieskatu žurnāla desmitgadus ilgā darbībā. Sk.: Заккрытие журнала „Закон и суд” // Закон и суд, 1938 г. N 8–10.
- 7 Igors Tjutrumovs ieņēma daudzus ierēdņa amatus Krievijas impērijā, bija Senāta II departamenta virsprokurors, kopš 1920. gada – Tartu Universitātes ordinārais profesors, piedalījās Igaunijas Civill kodeksa kodifikācijā, aktīvs krievu etnisko interešu aizstāvis Igaunijā. Sk. plašāk: Русское национальное меньшинство в Эстонской республике (1918–1940) / Под редакцией профессора С. Г. Исакова. – Тарту: СПб, 2001.
- 8 Nikolajs Timaševs bija Petrogradas Politehniskā institūta dekāns (1916–1920), no 1923. gada lasīja lekcijas Krievu juridiskajā fakultātē Prāgā, kopš 1927. gada lasīja lekcijas Franko – krievu institūtā Parīzē, Sorbonnas Slāvu institūtā, kopš 1936. gada dzīvoja ASV, bija Hāvarda un Fordhemas universitāšu profesors. Sk. plašāk: Сборник статей и материалов в честь Н. С. Тимашева / Под ред. Н. П. Полторацкого. – Нью-Йорк: Общество друзей русской культуры, 1965, 428 с.
- 9 Sergejs Zavatskis lasīja lekcijas Krievu juridiskajā fakultātē Prāgā, Krievu senatnes cieņtāju pulciņā Grebenščikova skolā Rīgā, kura darbojās no 1927. līdz 1940. gadam. Sk. plašāk: Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Составитель Н. М. Зернов. – Boston: G. K. Hall & Co., 1973; Бем А. Мастер слова: Памяти Сергея Владиславовича Завадского (Отдельный оттиск из сборника „Новь”. Кн. VIII). – Таллин, 1935.
- 10 P. Jakobi spalvai pieder grāmata „Praktiski ieteikumi apsūdzības aktu un slēdzienu sagatavošanā” (Практическое руководство к составлению обвинительных актов и заключений) (Rīga, 1937); dzejas krājums „Zelta stīgas” („Золотые струны”, Rīga, 1929), kurā apkopoti jau agrāk Pēterburgā un Vitebskā publicētie dzejoļi.
- 11 Грузенберг О. Из дневника юриста // Закон и Суд, 1930, октябрь/ноябрь.
- 12 Лазерсон М. Трансформация мирового публичного права // Закон и суд, 1932 г., N 7.
- 13 The Jews in Latvia. – Tel-Aviv, 1971; Краткая еврейская энциклопедия. Т. 2. – Иерусалим, 1982; Российская еврейская энциклопедия. – М., 1994; Русская печать в Риге: из истории газеты Сегодня 1930-х годов. Т. 5. Л. Флейшман, Ю. Абызов, Б. Равдин. – Стэнфорд, 1997.
- 14 Грузенберг О. Из дневника юриста // Закон и суд, 1933 г., N 3.
- 15 Gruzenbergam bija t. s. Nansena pase.
- 16 Citāts no izdevuma: Русская печать в Риге: Из истории газеты Сегодня 1930-х годов. Т. 5, С. 81.
- 17 Турпат, с. 80–120.; Грузенберг О. О. Вчера. – Париж, 1938.
- 18 Pirmkārt, te tiek minēti bijušā Senāta Krimināllietu kasācijas departamenta virsprokurora biedra A. Lazarenko (A. H. Лазаренко) veikums, kuram, kā 1933. gada 7. numurā rakstīja O. Gruzenbergs, „brīnumainas sagādīšanās dēļ izdevās saglabāt lielāko daļu 1917. gada tiesvedības un kriminālprocesa komisijas protokolus”.
- 19 Грузенберг О. Из дневника юриста // Закон и суд, 1930 г., N 11–12.

- 20 Gruzenbergs O. Из дневника юриста // Закон и суд, 1929 г., N 3.
- 21 Гогель С. О привлечении женщин в состав присяжных заседателей // Закон и суд, 1930 г. N 10.
- 22 П. Якоби. За и против суда присяжных // Закон и суд, 1933 г., N 4.
- 23 Gruzenbergs O. Из дневника юриста // Закон и суд, 1932 г., N 7.
- 24 Закон и суд. 1930 г., № 13, 14–15, 1931 г., № 18–19, 21–22.
- 25 Par tiesību filozofijas jautājumiem rakstīja arī V. Sinaiskis un M. Lazersons, kurš 1933. gadā Berlīnē publicēja nelielu monogrāfiju vācu valodā par krievu tiesību filozofiju. Žurnāla „Jurists” 1934. gada 2. numurā V. Sinaiskis publicēja plašu recenziju par minēto grāmatu. Nedaudz agrāk, t. i., 1933. gada 6. numurā, žurnāla „Likums un Tiesa” bibliogrāfijas sadaļā bija publicēta ziņa par Lazersona grāmatas nākšanu klajā.
- 26 Фридштейн В. Из области нового германского гражданского права // Закон и суд. 1934 г., N 2.
- 27 Цит. По: П. И. Новгородцев. Восстановление святынь // Об общественном идеале. – М., 1991. С. 560.
- 28 LVVA, F. 3724, apr. 1, l. 5054.
- 29 Skat.: Закон и суд. 1937 г., N. 2, 3.
- 30 Заккрытие журнала „Закон и суд” // Закон и суд. 1938 г., N 8–10.

Oscar Gruzenberg: The Editor-in Chief of the Magazine “The Law and the Court of Justice” (1929–1938)

During the 20-ies and 30-ies of the 20th century several academic and public organizations dealing with juridical matters were operating in Latvia. Periodicals in Latvian, Russian and German were published. A well-known lawyer Oscar Gruzenberg coming from St Petersburg was Editor-in Chief of the magazine “The Law and the Court of Justice”. This was a unique publication in view of the fact that it was widely used both in Latvia (in Latvian and Russian) and was also intended for Russians abroad.. A wide spectrum of juridical questions was discussed on its pages – from distinctly legal issues to problems of the philosophy of law. Peter Jakobi, Joseph Shablovsky, Vasily Sinaisky, Nikolay Timashev, Sergei Zavadsky, Rudolf Frejman and other specialists of law were involved in the work of the magazine.

Mitoloģiskā dimensija

Agita Misāne

Senā reliģija un dzimstošais nacionālisms: Vēlreiz par Jura Alunāna mitoloģisko jaunradi

Komentējot „latviešu reliģiskās grūtības” – kristietības lēno un nepilnīgo recepciju, Haralds Biezais rakstīja: „19. gadsimtā, tiklīdz modās latviešu nacionālisms, tā tūdaļ Auseklis u. c. intensīvi meklēja senos latviešu dievus. Un, ja takas pie tiem bija aizaugušas un tie nebija atrodami, tad paši tādus radīja.”¹ Ausekļa un vēl pirms viņa – Jura Alunāna maldišanas senlatviešu mitoloģijas „aizaugušajās takās” detalizētāk ir apcerējuši vairāki autori. Vispirms to darīja Ausekļa biogrāfs un viņa kopoto rakstu sastādītājs Juris Lapiņš,² vēlāk Juris Saivars,³ Aldis Pūtelis,⁴ Justīna Prusinovska⁵ un Gatis Ozoliņš.⁶ Minētos autorus visvairāk ir interesējuši Alunāna un Ausekļa piedāvāto senlatviešu mitoloģisko sistēmu (precīzāk – „dievību katalogu”) iespējamie avoti un reliģijvēsturiskā precizitāte, kas visbiežāk – un pamatotī – jāvērtē kā neprecizitāte. Savukārt šī raksta mērķis ir Jura Alunāna radītā pseidopanteona reliģiskā rakstura analīze 19. gadsimta intelektuālās gaisotnes kontekstā.

Juris Alunāns kopumā latviešu pirmskristīgās reliģijas un īpaši tās mitoloģiskās dimensijas redzējumam veltījis vairākus rakstus, kas visi

publicēti izdevumā *Mājas Viesis* 1856. un 1858. gadā – *Veco latviešu stāsti par ūdens plūdiem* (1856), *Veco latviešu ticība par ūdeņu gariem* (1856), *Par veco latviešu bērēm* (1856), *Vēl kas par veco latviešu ieradumiem* (1856) un visplašāko un detalizētāko no tiem – *Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši* (1858). Jāpiebilst, ka Alunānu interesēja ne tikai „vecu latviešu reliģija”. *Mājas Viesī* viņš rakstīja arī par, piemēram, senģermāņu reliģiju – rakstā *Par vāciešiem vecos laikos* (1856) iekļauta arī apakšnodaļa *Veco vāciešu dievi*, un par reliģijas izcelšanos – rakstā *Kādas ziņas par to, kā ticība un priesteri cēlušies* (1856). Savukārt almanaha *Sēta, daba, pasaule* pirmajā sējumā (1859) iekļauts plašāks apcerējums par mistiķa Emānuela Svēdenborga mācību *Svēdenborgs un māņu ticība*. Alunāna izteiksme un spriedumi no šodienas viedokļa skan naivi, taču kopā ņemot, šie raksti liecina, ka Jura Alunāna reliģiskie uzskati bija tipiski reliģiski ieinteresētam Eiropas intelektuālim. Kā komentē reliģiju pētniecības vēsturnieks Ēriks Šārps, 19. gadsimta sešdesmitajos gados (mazliet vēlāk nekā Alunāns publicēja savus darbus par reliģiju) „uztvert reliģiju nopietni nozīmēja nopietni izturēties pret dievišķās atklāsmes nepieciešamību un dievišķo atklāsmi kā faktu. Reliģija bija dievišķs iestādījums, ko garantēja vai nu nemaldīga grāmata vai gandrīz nemaldīga baznīca, vai parasti tās abas kopā.”⁷ Modē nākusi Emānuela Svēdenborga mācība Jura Alunāna vērtējumā bija moderni māņi, bet senās ģermāņu un arī senlatviešu reliģijas – seni māņi. Nav zināms, vai autors bija praktizējošs luterānis vai tikai nominālkristietis, taču viņa rakstītais dažviet skan gluži svētulīgi un didaktiski, kā, piemēram, rakstā ar zīmīgo nosaukumu *Māņu ticība* (publicēts *Mājas Viesī* 1857. gadā), kurā aprakstīts tirgū novērotais auglības veicināšanas rituāls: „Bet šādi ieradumi nemaz nesader ar augsto Kristus mācību. Gan no sirds jānopūšas par to, ka tādi tumši ļaudis vēl mūsu starpā un mūsu laikos dzīvo, kur par misionēm tik daudz gādā un ne naudu, ne pūliņus netaupa, lai tik nabagi pagāni tālās un svešās zemēs varētu pie gaismas piekļūt, kamēr mūsu pašu brāļi mūsu pašu starpā vārgst.”⁸ Daudz vērtīgākas viņam šķiet mirušās cildeno kultūru reliģijas, un saprotams, kāpēc: „...ka pagāni ar var ļoti smalki mācītas tautas būt, to mēs redzam pie veciem grieķiem, kas, jebšu īsto Dievu neatzina, tomēr zināšanas, tiklību un tēvu zemes mīlestību augstā godā turēja, tā ka līdz šai baltai dienai visas kristīgās tautas no viņiem vēl mācās.”⁹ Alunāns

domāja viņa laikam tipiski, – ka kristietībai pieder patiesība,¹⁰ kamēr citās reliģijās, kas pamatos ir kļūdainas, iemājo zināmas patiesības drumslas, kas izskaidrojams ar to, ka šīs reliģijas rodas funkcionālas vajadzības dēļ. Nelielais raksts *Kādas ziņas par to, kā ticība un priesteri cēlušies* apliecina Alunāna viedokli, ka pirmatnējās reliģijas rodas no dabas parādību neizpratnes animētā pasaulē, aiz bailēm no šīm parādībām un aizsardzības nepieciešamības,¹¹ līdzīgi tas ir arī plašākā rakstā *Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši*,¹² kurā aprakstītas seno latviešu dievu atbildības sfēras. Minētais Alunāna raksts pārstāv žanru, ko reliģiju zinātnē dēvē par *fabulae*, pieminot latīņu autoram Gajam Jūlijam Higinam (*Gaius Julius Hyginus*, ap 64. g. p.m.ē.– 17. g. m. ē) piedēvētu krājumu – antīkās mitoloģijas sistematizācijas mēģinājumu, kas veido „dievu ģenealoģijas” un sastāv no dažāda garuma (dažkārt tikai vienas rindkopas) aprakstiem par katras uzskaitītās dievības izskatu, īpašībām, darbībām un alegorijām, kas izklāstīti ļoti vienkāršā, pat primitīvā veidā, klātesot spēcīgai autora fantāzijai. Sākot ar renesanses laiku, Eiropā *fabulae* kļuva par populāru veidu, kā aprakstīt svešas mitoloģijas. Senlatviešu dievību sarakstu katalogi bija pazīstami arī pirms Alunāna (un no izzīņas viedokļa tie ir vērtīgāki, lai arī tie piemin virkni pseidodievību, kas patapinātas no citām tautām), – piemēram, var minēt Jēkaba Langes *Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon* (1777) un Gotharda Frīdriha Stendera *Lettische Grammatik* (1783) pielikumā *Lettische Mythologie* atrodamos.¹³ Tas, ko apraksta Alunāns, ir tā dēvētais *pseidopanteons* jeb *pseidoolimps*. Par viņa fantāziju galveno avotu jau Pēteris Šmits ieskatīja poļu autora Teodora Narbuta grāmatu *Mitologia Litevska* (1835), pamatoti norādot, ka no tās cēlušās „vislielākās jukas par baltu tautu mitoloģiju”.¹⁴ Šmits gan domāja, ka Alunāns nav izmantojis pašu Narbuta tekstu, bet kādu, visticamāk – vācu, starpavotu. Justīna Prusinovska savukārt pārliecinoši argumentē, ka Alunāns tomēr izmantojis Narbuta oriģinālu. Ar to tad plaši izvērstās debātes par Alunāna fantāziju avotiem varētu uzskatīt par noslēgtām. Tomēr tas neatceļ vajadzību pēc Alunāna panteona reliģijpētnieciskas analīzes. Citiem vārdiem sakot, – ja šī ir mākslīga konstrukcija, tad tieši kāda konstrukcija? Kāda, Alunānaprāt, varētu būt bijusi senlatviešu reliģija un mitoloģija? Nav nekādu liecību, ka Alunāns būtu vēlējis vai centies atjaunot senlatviešu reliģijas praktizēšanu, tomēr viņa reliģisko

uzskatu raksturojumu iespējams papildināt ar ieskatu Alunāna mitoloģijas izpratnē vispār.

Vispirms var ievērot, ka rakstā *Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši* Alunāns nemēģina saskatīt nekādus kristietības elementus, izņemot norādi uz grēku nožēlu ikgadējos Anšlāva svētkos, vai aizguvumus, ne arī pamana jelkādu reliģisko sinkretizāciju. Šajā ziņā viņš ir Krišjāņa Barona, bet ne Andreja Pumpura, biedrs.¹⁵ Senlatviešu (t. i., māņi, kā minēts iepriekš) un kristietības mitoloģijas ir pilnīgi atšķirīgas, it kā tās abas nekad nebūtu saskārušās. Toties Alunāns meklē atsevišķu dievību analogus citās mitoloģijās (persiešu, indiešu, antīkajās), kur acīmredzot „pagāni mācītas tautas” ir. Autora reliģiskās jaunrades mērķis ir noprotams vārdos: „...no visiem šiem stāstiem redzams, ka latvieši citkārt nebūt nebij tādi nemācīti ļaudis, par kādiem tie allaž izdaudzināti; jo tā tauta – lai nu ir pagāni vai nē –, kas ticības lietās pieņēmusēs, arī citās gudrībās un zināšanās nebūs vārģa.”¹⁶ Alunāns arī tiecas piedēvēt senlatviešu panteonam diezgan augstu formalizācijas pakāpi, kas vispirms izpaužas tendencē veidot dievību hierarhiju, kura gan nav visai konsekventa. Augstāko dievu trijotni veido trīs demiurgi – Pramšāns, Anšlāvs un Postnieks, kam visiem Alunāns atrod analogus cittaute mitoloģijās. Tos raksturo varenība, griba un radošums, turklāt Anšlāvs un Postnieks ir antagonisti un darbojas savstarpējā pretstatā. Ieskaitot „aizmūžīgo vectēvu” Pramšānu, dievi ir antropomorfi (izņemot garus – Benti, rūķus un nurķus), lai arī viņu vizuālie portreti ir sniegti retajam. Šajā ziņā Alunāna teksts ir tipisks *fabulae* – viņa apraksti, lai arī tie pretendē uz sistematizāciju, var būt nesistemātiski un pavirši. Dievības, kuru kulta izpausmes varēja novērot vēl 19. gadsimtā, Saule vai Pērkons aprakstīti ievērojami gleznaināk nekā Alunāna fantāzijas augļi. Atsevišķām dievībām vispār minētas tikai funkcijas. Krāšņi apraksti veltīti arī atsevišķām dievībām, kas pilnībā patapinātas no klasiskās mitoloģijas, piemēram, Kaunim vai pavasara dievam Potrimpam, kas ir nepārprotams sengrieķu Adonīda vai akādiešu Tammuza līdzinieks, lai arī šinī gadījumā Alunāns uz paralēlēm tieši nenorāda. Izņemot to, ka kopā ar māsu Sauli Mēness ir Pērkona un Pērkoneles pēctecis un kopā ar Sauli arī zvaigžņu tēvs, par Mēnesi Alunāns nesaka neko vairāk.

I. tabula. Jura Alunāna latviešu mitoloģijas un reliģijas sistēma
(Ar * apzīmētās dievības apcerētas īpašā rakstā *Vēco latviešu ticība par ūdeņu gariem* (Mājas Viesis, 1856).)

Dievība(s)/ epitēti	Izcelsme/ radniecība	Mājoklis	Vizuālais portrets	Kults	Reliģiskais raksturs/ funkcija	Analogi
Pramšāns/ „aizmūžīgais vectēvs”					Demiurgs – pirmais radītājs	Parabrāma
Laima/ „pirmā dievene.. dabūja dažādus vārdus”, „zemes māte”	Pramšana lau- lātā draudzene, viņa „no sevis” radīta	Līdzās Pramšanam, kā likteņdievī- ba – kalnos		liepu svēt-bir- zes, sakrālas jaunavas kā kalpones	Debesu un zemes valdnie- ce, dzemdību, mājas un lau- lības aizgādne un sōge, lauku darbu aizgādne, laužu mātītāja, likumdevēja, vēlāk likteņdie- vība (samazi- noties kultam)	

Anšlāvs/ „gaismas tēvs”	subordinēts Pramšanam		ikgadējs māj- lopu un ražas upuris, grēku nočēla svētkos	otrais radītājs, pavasara atnāk- šanas dievība, saules un zvaigžņu gais- mas, mājlopu un mājputnu radītājs, lauk- saimniecības aizgādānis	Persiešu Ormuzds
Līga	Anšlāva sieva		Līgas svētki Jaņos	Amatu, mājas darbu un dzīe- dāšanas sko- lotāja, miera nodrošinātāja	
Postnieks/ „tumsības gars”	Subordinēts Pramšanam, Anšlāva antagonists			otrais radītājs, valda pār ziemu, nakti un tumsu, purvjiem, ļauņiem gariem, zvēriem, rada visu ļaunumu un slimības	leišu Puškai- tis, persiešu Arināms

Skāde	Postnieka sieva				sūta zemei krusu un sniegputeņus	
rūķi un nurķi	ļauņie gari Postnieka pakļautībā	zem paeģļu krūmiem			Ļaužu kaitinātāji	
Pērkons / »pirmais dievs«	Saules un Mēness tēvs	Pārvietojas pa debessjumu uz vēša	Uguns staru vainags ap galvu, bārda, sakaitis vaigs		Svētītājs un soģis, tiesas aizbildnis, zibenņmetis, sūta lietu un sniegu, rasu un vēju – auglības aizgādājis, robe- žu pārraugs,	
Pērkonele/ »jūras māte«	Pērkona sieva				Ūdens un jūras dzemdētāja (<i>hieros gamas</i> ceļa), mazgā Sauli, klēpi ņemot	

Potriņš/ Potriņš	Pramāna un Laimas dēls		Skaists, jauns, smaidošs, vārpū vainagu, dažkārt – čūska ar cilvēka galvu	Zāles un labības ugunsupuris, sakraļās čūskas barošana	Auglības, laimes un sējas dievs (pavasara dievība)	
Milda	Potrimpa sieva				Mīlestības die- viete, tikumības aizgādne	Venera
Kaunis	Potrimpa un Mildas dēls	Sēž uz puķēm	jauns, skaists pusis ar zilu puķu vainagu, zili spārni, zili svārciņi		mīlestības dievs	Kupido
Pikulis / »piktais dievs«		Peklē, starp trim mironģal- vām, brīžiem iznāk virszemē	Bargs, bāls sirmgalvis, sirmu bārdu, biedējošs	Melnu zirgu, cūku, āžu upuri, reti – arī cilvēku	Dvēseļu saņēmējs peklē, nāves dievs	
Naule	Pikuļa sieva				Ziemā izplata salnu un nāvi, vasarā – sausumu	

Saule	Pils austrumos „kur latviešiem dzimtene”, pārvietojas mirzošos ratos ar sudraba, zelta un dimanta zīrgiem, naktī pa jūru atgriežas pili				Gadalaiku un siltuma dievība,	
Mēness						
Zvaigznes	Saules un Mēness bērni	Ganās debesu plāvās vai maldās putnu ceļā kopā ar mirušo dvēselēm, vērpes, turas pie mūža pavediena			Dažas – dzīves pavedienu vērpes	
Bentis					Gars, ceļinieku aizgādnis	
Praulīene					Pavarda aizgādne	Vesta

Pilvedis					Uzkrājumu dievība	
Zvanpūtis					Pērkona vēstnesis	
Dziltene		Pārvietojas ratos	Balti tērpusies, balša		Mēra dievība	
Gonds					Viesmīlības aizgādnis	
Nomejs					Viesību cienas- ta aizgādnis	
Peska					Viesību cienas- ta aizgādne	
Krūģis			milzis	Pielūdz kalēji	Kalēju un kal- šanas aizgādnis	Vulkanus
budreļi	Vulkāna palīgi	kalnos	milži	Pielūdz kalēji	Kalēju un kal- šanas aizgādņi	ciklopeikēņi
Krēmars ar saimi			Maza auguma		Zemes iegulu un pazudušo mantu dievības, kaļ un kaltē naudu un dārgumus	

Atrimps*		jūrā		ūdeņu garu valdnieks	
Audri* / ūdeņu gari		ezeru dziļumā, upēs	nikns, cilvēkveidīgs ar zivs asti	Apdraud peldētājus, zvej- niekus, citas ūdensbūtnes	
Nāras* / ūdeņu meitas		Upēs, ezeros un akās – pilīs ūdenstilpņu dibenā dejo uz vilņiem	jaunas, skaistas, baltās drānās	Mūziķes, nāru apdzīvotām akām ir dziednieciskas īpašības,	
Dūknas*		kokos, arī dejo plavās	zaļiem matiem	Jaunekļu ievili- nātājas, dažreiz arī nonāvētājas	

Ja J. Alunāna rakstos, kas veltīti pārsvarā senlatviešu mitoloģijai, kristietības iespaids nav novērojams, rakstos, kas apcer kultu, t. i., reliģijas rituālo dimensiju, to var saskatīt. Raksts *Par veco latviešu bērēm*, šķiet, tapis pārsvarā uz sava laika novērojuma pamata, autoram kombinējot tos ar romantizētiem literatūrā patapinātiem priekšstatiem, piemēram, pārspilējot bērū krāšņumu, liķa balzamēšanas iespējas un priesteru funkcijas. Tas sniedz arī Alunāna priekšstatu par nāves nojēgumu senlatviešu kultūrā. Ienākšana pēcnāves pasaulē tajā tiek raksturota kā atrādišanās augstākajam priesterim – krīvam un tai sekojoša uzkāpšana stāvā kalnā – Atzailē. Interesanti, ka bagātība šajā saulē, pēc autora ieskata, pati par sevi ir netikums, kas dara bagāto kāpienu ļoti grūtu. Īpaši grēcīgos bagātniekus turklāt plosa pūķis Bizuns. Toties „Labu ļaužu dvēseles, par baltiem baložiem pārvērstas, putnu ceļā uz ziemeļiem dzīvoja liksmībās un priekos”, kamēr „ļāunie nonāca apakš zemes peklē”.¹⁷ Šāda skaidra pēcnāves dzīves prognoze visdrīzāk ir radusies autora kristīgo priekšstatu iespaidā. Šajā tekstā parādās arī „Visaugstākais dievs, kas kalna galā dzīvoja un patiesības pilns bija”.¹⁸ Citos Alunāna tekstos ‘Visaugstākais dievs’ latviešu mitoloģijas kontekstā vispār nav minēts.

Nemēģinādams senlatviešu reliģiju padarīt atkal praktizējamu, Juris Alunāns vairāk nekā vienreiz ir norādījis savu pūliņu mērķi. Daži viņa izteikumi ir minēti jau iepriekšējās lappusēs. Citviet Alunāns norāda, ka „latvieši turpretī bija vairāk apskaidroti nekā zviedri un dāņi, kas tiem laikiem tik daudz valstis dibināja. To arī izrāda visas latviešu iestādīšanas, kādas ticībā un valdīšanā redzamas.”¹⁹ Tas liek secināt, ka Alunāna *fabulae* nav pašmērķis, ko motivējusi tikai reliģiska interese, bet galvenokārt līdzeklis nacionālās pašvērtības apliecinājumam. Senlatviešu mitoloģiju Alunāns skatīja kā latviešu kultūras sastāvdaļu kopumā. Komentējot kultūras jēdziena conceptualizācijas dramatiskās izmaiņas 19. gadsimta gaitā Eiropā, Raimonds Viljamss norāda, ka līdz pat industrializācijas, demokratizācijas un jaunu sociālo šķiru (un jaunās latviešu nācijas būtiska sociālā slāņa – izglītotās latviešu vidusšķiras – A. M.) veidošanās laikam ar „kultūru” saprata „dabiskās izaugsmes kopšanu”, piemēram, agrokultūru, un analogiski arī personas izglītošanos (galda manieres, uzvedības kultūru u. tml.). Taču 19. gadsimta laikā „kaut kā kultūra” kļūst par „kultūru pašu par sevi”, par plašāku jomu, par pašvērtību. „Kultūra” sāk apzīmēt prāta stāvokli, intelektuālās attīstības līmeni kopumā, dzīvesveidu un mākslas.²⁰ 19. gadsimta iezīme ir arī tradīcijas integritātes un

vērtības polemiska aizstāvēšana, arī tad, ja tā nav empīriski pierādāma (piemēram, atsaucoties uz uzticamiem vēstures avotiem). Taču „kultūra” kaut ko pārstāv, piemēram, sociālo grupu vai tautu, un to var interpretēt. Īpaši tālaika etnogrāfi mēģina aprakstīt dažādu pirmatnēju kopienu kultūru kā „saliktu veselumu” (*complex whole* – E. B. Teilora termins),²¹ kurā iekļaujas šķietami nesaistītas vienības – zināšanas, ticība, parašas, sabiedriskā iekārta u. tml., jeb kā sacītu Juris Alunāns, „iestādīšanas”. Tādējādi Alunāna „mitoloģiskā jaunrade” nav jāvērtē tikai no pētnieciskās precizitātes viedokļa, – protams, viņa fantāzijas ir iespējami tālu no realitātes, un pat ne tikai no viņa laikā dzimstošā kultūras nacionālisma viedokļa,²² bet arī no latviešu kultūras konceptualizācijas viedokļa un šajā ziņā Alunāns patiešām ir gājis kopsoli ar laikmetu.

Iespējams, ka senlatviešu reliģijas atjaunošanas aspektā tālāk sniedzās Ausekļa nodomi, viņa rakstītajam visdrīzāk bija arī pavisam cits personisko reliģisko uzskatu fons. Lai arī Krogzemju Mikus kā palīgskolotāja pienākumos ietilpa arī ērģelnieka un draudzes ķestera funkcijas, Ausekļa biogrāfs J. Lapiņš, kas iztaujāja Ausekļa paziņas, citē vienu no tiem, kas atzīst, ka „Auseklis diemžēl ne visai labi ticēja Dievam, bet citādi bija ļoti labs cilvēks. Mācītājus un kungus tas neieredzēja un šito reliģiju tas negribēja, bet domāja nodibināt latviešu nacionālo reliģiju.”²³ Tādam nolūkam būtu nepieciešama arī kādas reliģiskas kopienas dibināšana. Nav nekādu ziņu, ka Auseklis to būtu mēģinājis pasākt, un tas vien liek domāt, ka Ausekļa gadījumā runa ir par literāru rotaļu – 18. un 19. gadsimta romantiķus valdzināja senās Eiropas mitoloģijas, gan kā mākslinieciskas iedvesmas avoti, gan dumpinieckiskas pašizpaušmes resurss. Populārajā dzejolī *Tautai* Auseklis runā par „dzeju dieviem”, un dažus tur arī uzskaita, tādēļ šķiet, ka tie tomēr jāuztver tikai kā mākslas tēli.

Ausekļa mitoloģijas sistematizācijas mēģinājumi palikuši rokrakstos, tur atrasti arī Alunāna „dievu katalogu” papildinājumi ar tādām dievībām kā Drebkulis (zemes tricīnātājs), Trimps (plitēšanas dievība), Dravāda (medus māte), Vilksis (nāves dievs) u. c.²⁴ Ja Juris Alunāns, lai cik nepamatota ir viņa pašlāvēība, balstījās Narbuta darbā, tad Ausekļa katalogam avoti (atskaitot Alunāna rakstus) nav identificējami vispār un, visticamāk, tādu arī nav. Ausekļa jauninājums ir daļas Alunāna panteona sakārtojums trijos hierarhiskos zaros jeb „hierarhiskā tabeļē”²⁵ pēc radniecības un funkcionālām

pazīmēm, kur Pērkons, Pērkonele, Saule, Mēness un zvaigznes (t. i., debesu dievības) pakārtotas Anšlavam un Līgai, savukārt Potrimps, Milda un Kaunis (auglības, pavasara un mīlestības funkciju dievu grupa) – Pramšānam un Laimai, bet augstākās ļaunvēlīgās un htoniskās dievības grupētas atsevišķi, subordējot Pīkuli (Pakulu) un Naulu Postniekam (Puškaitim) un Skādei. Šis sakārtojums liecina par gluži labu reliģisku intuīciju (pēc šādiem principiem dievību grupas nereti apraksta arī mūsdienās). Tomēr Ausekļa atstātie materiāli, manuprāt, jāvērtē kā nepietiekami dziļākai reliģijpētnieciskai analīzei un plašākam vērtējumam. Viņa mērķi, visticamāk, bija tie paši, kas Jurim Alunānam, un viņa dzejnieka talants arī palīdzēja dažu apgalvojumu popularitātei plašākā jaunlatviešu sabiedrībā, vismaz Ausekļa paša dzīves laikā.

Vēres

- 1 Biezais H. Latviešu reliģiskās grūtības // Kultūras Fonda Avīze. 1991, 5. nr. 13. lpp.
- 2 Lapiņš J. Mitoloģija // Ausekļa Kopoti raksti. – Rīga, 1923. 117.–123. lpp.
- 2 Saivars J. Kā atbildēt dievturiem // Mantojums. 1997, 1, 51.–56. lpp.
- 3 Pūtelis A. Tauta, kas ticības lietās pieņēmusēs. Juris Alunāns un latviešu mitoloģijas meklējumi // LU Raksti. 731. sēj. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. – Rīga: LU, 2008. 86.–99. lpp.
- 4 Prusinowska J. Teodora Narbuta „Lietuviešu mitoloģija” kā Jura Alunāna iedvesmas avots latviešu pseidomitoloģijas tapšanai // Turpat, 100.–107. lpp.
- 5 Ozoliņš G. Juris Alunāns dievturības kontekstā // Turpat, 108.–114. lpp.
- 6 Sharpe E. Comparative Religion: A History. – New York, 1975. P. 28.
- 7 Alunāns J. Māņu ticība // Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos. 2. sēj. – Rīga, 1931. 104. lpp.
- 8 Jura Alunāna Raksti. 2. d. – Pēterburga, 1914. 328. lpp.
- 9 Tas liek ļoti skeptiski vērtēt izplatītos uzskatus, ka visa jaunlatviešu kustība ir ja ne tieši ateistiska, tad vismaz kritiska pret kristīgo reliģiju.
- 10 Skat.: Alunāns J. Kādas ziņas par to, kā ticība un priesteri cēlušies // Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos. 2. sēj. 73.–75. lpp.
- 11 Skat.: Alunāns J. Dievi un gari, kādus vecie latvieši citkārt cienījuši // Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos. 2. sēj. 157.–158. lpp.
- 12 Detalizētu Alunāna, Langes un Stendera minēto dievību sastatījumu skat. A. Pūteļa iepriekš minētajā rakstā.
- 13 Šmits P. Latviešu mitoloģija. – R., 1926. 77. lpp.
- 14 Kā zināms, Pumpurs „Lāčplēši” Latvijas kultūrtelpā paredz vietu gan senlatviešu reliģijai, gan – ar Likteņtēva lēmumu – arī kristietībai. Skat. arī: Lāms O. Lāčplēša zvaigznājs:

- Latviešu eposa ģenēze un funkcionalitāte Eiropas klasisko un jaunlaiku eposa tradīciju kontekstā. – R., 2008. 180. lpp.
- 15 Alunāns J. Dievi un gari., 162. lpp.
 - 16 Alunāns J. Par veco latviešu bērēm. 82. lpp.
 - 17 Turpat.
 - 18 J. Precība jeb andele pie veciem latviešiem // Jura Alunāna Kopoti raksti trijos sējumos. 2. sēj. – R., 1931. 157. lpp.
 - 19 Williams R. Culture and Society, 1780–1950. – New York, 1983. P. xvi.
 - 20 Skat.: Critical Terms for Religious Studies. Ed. M.C. Tylor. – Chicago & London, 1998. Pp. 77–82.
 - 21 Tas ir ticis darīts. – Skat. iepriekšminēto A. Pūteļa rakstu.
 - 22 Lapiņš J. Pasaules uzskats. Ausekļa Kopoti raksti. / Sakārt. J. Lapiņš. – R., 1923. 87. lpp.
 - 23 Pilnu Ausekļa „dievību katalogu” un to funkciju apskatu publicējis A. Pūtelis. Skat.: Op.cit. 96.–98. lpp.
 - 24 Skat.: Ausekļa Kopoti raksti. 547.–550. lpp.

Ancient religion and the birth of nationalism: One again on the mythological creativity of Juris Alunāns

The chapter analyses the religious views and the creation of the ancient Latvian pseudo-panthéon of the Young Latvian activist Juris Alunāns with particular reference to his 1858 *fabulae* „*Gods and Spirits once venerated by the Old Latvians*”, inspired by T. Narbutas’ *Mitologia Litevska*. Typical for his time, Alunāns considered the ancient Latvian religion deeply erroneous but still granted it some value – both due to his nationalist aspirations and his functional approach to mythology. Alunāns’ writings, though inconsistent and not based on any serious research, also show his innovative approach to the understanding of ‘culture’ which meant for him the general state of intellectual development and way of life rather than personal human development or tending of natural growth. Alunāns’ ideas were taken over by his contemporary Young Latvian poet Auseklis.

Aīda Rancāne

Auglība. Seksualitāte. Maskas

Auglība, fertilitāte, seksualitāte ir jēdzieni, kas nozīmīgi raksturo visu dzīvo realitāti. Spēja vairoties – radīt dzīvotspējīgus pēcnācējus – ir atkarīga gan no iedzimtās gēnu informācijas, gan vides, ir noteicoša kā sugas, tā indivīda eksistencē. Taču savstarpējā saikne starp dzimstību un dzimtas turpināšanu, no vienas puses, un auglību kopumā, no otras puses, ir ārkārtīgi cieša. Starp faktoriem, kas ietekmē organisma reproduktīvās spējas (vecums, populācijas blīvums, klimatiskie apstākļi u. c.), nodrošinājums ar pārtiku ir viens no galvenajiem. No augu valsts ražības lielā mērā atkarīga dzīvnieku valsts eksistence, savukārt abu – augu un dzīvnieku valsts – produktivitāte nepieciešama cilvēku sabiedrības uztura nodrošināšanai. Taču diez vai šāds bioloģiskais vai praktiskais skatījums vien ir pietiekams, lai izprastu auglības kulta popularitāti un nozīmību pasaules tautu kultūrās. Šķiet, ka te pamatā ir tāds pasaules tvērums, kas sakņojas cilvēka mītiskajā konfluencē ar kosmisko realitāti. Varbūt tāpēc iezemiešu reliģijās¹ sastopam tik bagātīgu rituālu un maģisku darbību klāstu, kas vērsti uz visas dzīvās dabas auglības un ražības palielināšanu un kontroli. Arī dažādu tautu mītoloģiskajās sistēmās auglības dievi un dievietes ieņem sevišķi nozīmīgu vietu, tāpēc, sākoties, piemēram, kristietības ērai, daudzas senās parašas un idejas inkorporētas kristietiskajās tradīcijās, taču tikusi izmainīta to nozīme, lauza kontinuitāte. Kā raksta

vācu etnologs Andreass Lommels (*Lommel*), seno mītu saturs tiek apgriezts „ar kājām gaisā”, tādējādi senos auglības dievus pārvēršot par velniem un dievietes – par raganām.²

Mūsdienās seksuālos un reliģiskos centienus bieži pretstata kā fizisko un garīgo, laicīgo un mūžīgo. Tai pašā laikā visu lielo reliģiju vēsture liecina par to, ka pasaules reliģiskais tvērums ņem vērā vissīkākās dzimuma izpausmes.³ Runājot par kosmiskās realitātes vispārīgo koncepciju, reliģiju pētnieks Mirča Eliade (*Eliade*) uzskata, ka arhaiskais cilvēks to uztver kā Dzīvi un tāpat arī seksualizē, jo seksualitāte ir visas dzīvās realitātes īpaša zīme. „Sākot ar noteiktu kultūras līmeni, visa pasaule – gan „dabas”, gan arī priekšmetu un darbarīku pasaule, kurus ir darinājis cilvēks, – būtībā nostāj mūsu priekšā kā seksualizēta pasaule.”⁴ Tāpat vīrišķais un sievišķais ir divi esamības veidi, kuru mijiedarbība nodrošina auglību, radīšanu, produktivitāti.

Lai gan dzīvo būtnu auglībai likumsakarīgi piemīt sezonālas svārstības, viscaur rituālajā gadā varam atrast ieražas, kas veltītas tās nodrošināšanai. Zemkopības kontekstā auglības rituāli koncentrējušies ap sējas un ražas novākšanas laiku, taču arī kosmiskā cikla svarīgajos punktos – saulgriežos un saulstāvjos – to ir ne mazums. Ja pavasaris un vasara ir gadalaiki, kas antropomorfi pielīdzināmi jaunībai un brieduma gadiem, un paši par sevi saprotami ir seksualitātes izpausmes, tad gada tumšais periods saistās ar dzīvās dabas nomiršanu, sastingšanu. Neskatoties uz to, arī šis gada posms piesātināts ar rituālām darbībām, kas saistāmas ar auglības veicināšanu. Tās novērojamas masku gājienos.

Šajā pētījumā izmantots 20. gadsimta 30. gados savāktais etnogrāfisko pierakstu kopums, kas papildināts vēlākā laika posmā un atrodas Latvijas Folkloras krātuves un Latvijas Vēstures institūta arhīvos. Līdzās tam empīriskais materiāls iegūts personiskajos lauka pētījumos mūsdienās dažādos Latvijas novados.

Aptaujājot daudzus respondentus nolūkā noskaidrot, kāpēc ir iets maskās, bieži tiek minēts šāds iemesls – tas ir labs laika pavadīšanas veids. 20. gadsimta sākumā Latvijā, veidojoties jaunai vēsturiskai, ekonomiskai un kultūras situācijai, sabrūk lauku kopienas sociālā struktūra, mainās iedzīvotāju domāšanas un sociālās uzvedības stereotipi. Priekšplānā izvirzās ieražu izklaides raksturs. Tai pašā laikā ne mazums ir tādu respondentu, kas uzsver, ka maskas ir svētības un auglības nesējas. Sīkāk nepakavējoties

pie abu šo jēdzienu kopīgajiem un atšķirīgajiem aspektiem, tomēr tajos var atrast netiešas norādes uz to, ka arī svētība ietver sevī auglību, kas nodrošina veiksmīgu zemkopja saimniecības eksistenci. „Ja kādas mājas neapmeklējuši maskarāti,⁵ tad tai gadā tur svētība nebijusi gaidāma ne pie sējumiem, ne pie lopiem.” (LFK-1640, 7644–Jaunpiebalga) Līdzīgu saistību starp svētību un mājlopu vairošanos pauž teicēja Pauline Cermaukša no Madonas apriņķa: „Čigānos iešana nes svētību saimniecībai. Ja pirmais mājā ieiet vīrietis, tad lec labi uceni un vērsiši, bet ja sieviete, tad teles un aitiņas.” (LFK-9601) Taču sastopams arī ne mazums tiešu apliecinājumu par maskām kā auglības veicinātājām, piemēram, „Ķekatas lec auglības veicināšanai un priekam” (LFK 1818, 4 – Nīca). Auglības nolūku min arī Kurzemes un Zemgales buduļi,⁶ Lejaskurzemes buki,⁷ Jaunpiebalgas un Vecpiebalgas pelnu āži⁸ u. c. Aprakstot Meteņa svinēšanu, Osvalds Līdeks vēsta: „Ļaudis dažādi pārģērbušies gāja no mājas uz māju, lai ar dziesmām un dejām veicinātu auglību, bet dažādiem trokšņiem un darbībām aizdzītu visus ļaunumus. Ar dziesmām un dejām centās veicināt gan lopu labklājību, gan arī auglību tīrumā.”⁹

AUGLĪBAS SIMBOLIKA MASKU IZSKATĀ

Masku rituālos līdzās masku verbālajai, muzikāli skaniskajai un kinēziskajai valodai svarīga loma ir tēlainajai valodai, kas atspoguļo maskas vizuālo izskatu. Tajā nepārprotami saskatāma ar auglību saistīta simbolika. Vispirmām kārtām te minama sievišķo un vīrišķo dzimumorgānu atveidošana. Tradicionālajos masku gājienos Latvijā izmantoti dažādi falla simboliskie atveidi. Vispamanāmākais ir „daikts” burkāna un divu sīpolu izskatā. Šādi „rīki” parasti attiecīgā vietā tiek piekarināti maskai, kas atveido kādu vīrišķi – Čigānu, Budēļtēvu vai ko citu. Interesanti, ka mūsdienās tradicionālo masku gājienos šādus atribūtus lieto Velna maska.¹⁰ Šķiet, ka te skaidrojums jāsaista ar kristīgās reliģijas ietekmi, kuras dēļ seksuālas izdarības tiek novirzītas profānā, ar grēcīgumu saistītā laukā. Askētisko kristiešu apziņā falls netiek akceptēts. Tāpēc populārais masku atribūts tiek atdots gan kristīgā Dieva, gan baznīcas nosodītā velna pārziņā. Maskošanas laiks nu ir piemērots „velnišķīgajām” izdarībām, izešanai ārpus oficiālās reliģijas sludinātajām normām.

Falliskā atribūtika masku gājienos nav ierobežota tikai ar burkāna un sīpolu izmantošanu. Tā vērojama arī citu simbolisku priekšmetu lietošanā. Piemēram, par Pampāļu čigāniem teikts: „Rokā nesa nūjas, lielas pātagas, kančukas (knipeles), piekāra vāles, dunčus, koka zobenus, cūku kaujamos un skalu plēšamos.” (LFK-1640, 7056) „Tālsu buduļi līdzī nēm lielas rungas, uz muguras uzkar pelnu kules.” (LFK-1640, 7056) Visi šie priekšmeti – vāles, zobeni, dunči u. c. savā simboliskā saistāmi ar fallu. Arī kājstarpē iekārta koka karote, pudele ar ūdeni vai zvans masku izdarībās var kalpot kā falla atveids.

Vēl viens falliskās simbolikas areāls attiecināms uz masku galvas apvidu. Te, pirmkārt, minami ragi. Franču vēsturnieks, indologs Alēns Danielu (*Daniélou*) falla kulta pēdas asociē ar vērsi un āzi, tālāk arī ar ragiem vai mēness sirpi, kas reprezentē ragus.¹¹ Latviešu masku gājienos netrūkst šo ragaiņu. Vesela masku grupa – pelnu āži pavasarī, Pelnu dienā, Jaunpiebālgā un Vecpiebālgā auglības nolūkā dodas gājienā pa mājām. „Ja sastapuši kādu meitu, tad kārtīgi sabadījuši.” (LFK-637, 104) „Tikuši istabā, pelnu āži taisīja savai maskai piemērotus jokus – badīja un pa reizei ieblējās.” (LFK-1640, 7369) Liksnā „Velna maska pie galvas vai pie cepures piestiprināja arī īstus vai koka ragus.” (LFK-1640, 5454) Ja sarkanas lūpas simbolizē vulvu, tad ar fallu saistāma deguna simbolika. Viļakas *pakuku*¹² maskām akcentēts tieši deguns: „Maskas pagatavo tā: jem kādu veca kažoka ādas gabalu, tad vaigu vietas nošķuj, bet bārzdus un ūsas pamet. Tad koka degunu nokrāso sarkanu, piestiprina pie maskas un tā maska gatava.” (LFK-1640, 4955) Liksnas *ražyni*¹³ liekos degunus gatavoja no mīklas. „*Vodūņis beja čiguons ar ņelu nu lypim sataiseitu buorzdū, ņelu dagunu, yusom.*” (LFK-1640, 5454)

Fallu reprezentē arī masku koniskās cepures. Tās galvenokārt sastopamas budēļu masku grupā. „Bikstos budēļiem visiem galvā konusveidīgas salmu cepures ar raibām papīra lentām.” (LFK-1640, 9775) Cepures, pītas no salmiem un izgreznotas „ar visādām lintēm, lupatiem un spalvām”, galvā ir arī kurcumiem jeb kurciemiem.¹⁴ Tē gan nav nekas minēts par cepures formu, bet, domājams, ka šī masku grupa ir radniecīga budēļiem, tie arī veic gājienus februārī. Vēl viens budēļu cepures izskata apraksts: „[...] Pirms uzvelk kažoku ar vilnu uz āra pusi, sajožas ar dvieļi jeb citu kādu jostu, tad uzliek galvā no garkūļu salmiem priekš tam pagatavotu cepuri jeb turbānu, kurš apvīts un izpuškots ar dažādiem robainiem papīriem jeb dažādi krāsotām ēveļu skaidām [...]” (LFK-1400, 3574)¹⁵



Bābietis (Rīga). Starptautiskais masku tradīciju festivāls Dagdā
2009. gada 14. februārī. Foto J. Ozoliņš.



Budēlis (Rīga). Starptautiskais masku tradīciju festivāls Dagdā
2009. gada 15. februārī. Foto J. Ozoliņš.



Dādi (Rīga). Starptautiskais masku tradīciju festivāls Dagdā
2009. gada 14. februārī. Foto D. Kraukle.

Falliskā simbolisma pamatnozīme saistāma ar dzīvības došanu un tālāk arī ar vīrišķību un auglību konnotācijā ar spēku (fizisko, sociālo, dievišķo) un drosmi. Falls nav tikai vīrišķā dzimumorgāna dievināšana vai falliskās iebiedēšanas demonstrēšana. Tas galvenokārt implicē saistību starp cilvēku un dabas dievišķo radošo fenomenu. Daudzās arhaiskajās sabiedrībās fallu asociēja ar visuma radītāju – dievu vai dieviem, kas nodrošina auglību, ražu.

Ar fallisko simboliku saistāma arī tāda masku rituālā atribūtika kā blukis vai piesta.¹⁶ No dažiem apvidiem (Sece, Tome) ir ziņas, ka maskotie ļaudis vilkuši līdzī bluķi, kuru, beidzoties maskošanās laikam, sadedzināja.¹⁷ Koku pagasta masku grupas Andrejbērni aprakstā ir teikts: „Ap šo laiku sākas arī blukšu velšana: Andrejvakarā agrāk piestas nestas un veltas no mājas uz māju.” (LFK-23, 4631) Bluķi gatavo no ozolkoka. Savukārt ozols latviešu folklorā ir vīrišķā simbols, ar to saistās auglības dievība Pērkons. Vienlaikus ozols ir arī pasaules koks – pasaules ass, tas reprezentē arī augošo Saules gadu. Austrāliete Deilija Morgana (*Morgan*) raksta, ka senjie grieķi fallu reti kad uztvēruši kā fallu, drīzāk kā spēcīgu kosmogonisku simbolu – kā *axis mundi*, ap kuru rotē visa kultūra.¹⁸

Uz maskoto saikni ar auglības kultu norāda arī sievišķo auglības orgānu izcelšana. Tās var būt izteismīgas krūtis, ko parasti atveido par sievieti pārģērbies vīrietis, sejas masku palielinātās mutes atveres vai vienkārši sarkani krāsotas lūpas, kur sarkanā krāsa kā dzīvības substances – asiņu simbols norāda uz gatavību auglības aktam. Mihails Bahtins (*Бахтин*) atplestu muti saista ar aprīšanas tēlu kā senāko nāves un iznīcības simbolu.¹⁹ Kā zināms, sieviešu ģenitālijas tiek asociētas ar noslēpumainību, bīstamību, pat nāves draudiem, jo tieši sievietes dēļ nemitīgi pastāv kastrācijas briesmas.

Ne tikai dzimumorgāni, bet arī „... pati sieviete ir auglības simbols un augšanas radītāju spēku iemiesotāja”,²⁰ raksta Haralds Biezais. Interesanti, ka masku pasaulē tiek pārstāvētas visas trīs pasaules kultūrā pazīstamās sievietes vecuma grupas: jaunava, sieva, vecene, tādējādi apliecinot dzīves riņķojuma mūžīgo atkārtotamību. Džeimss Džordžs Frēzers (*Frazer*), rakstot par graudaugu kultūru auglības gariem Ziemeļeiropā, uzsver, ka tie var tikt personificēti mītiskā (dažāda vecuma) sievietes tēlā, piemēram, Maizes Māte, Lielā Māte, Rudzu Māte (var būt arī Miežu, Auzu, Kviešu u. c. Mātes), Vecmāte, Vecene, Jaunava, Līgava.²¹ Arī starp maskām ir sastopama kāda *Jaunuve*, Līgava, Jauna meita, tad – Garā sieva vai Čigāniete ar bērnu, kas

liecina jau par pieaugušas sievietes vai sievas statusu, un visbeidzot – Vecene, *Vaca bōba* vai Ubadze.

Ar zemkopības atklāšanu neolītā pastiprinās sievietes sakralitātes loma. Sieviete tiek salīdzināta ar zemi, kas ir dzīvību dodoša. Tai pieder brīnumainais radišanas noslēpums. Sievišķais pamatprincips izteikts ar Lielās mātes vai Zemes mātes tēlu. Viena no maskām, kas izplatīta visos Latvijas novados, ir Garā sieva, ko veido vai nu divi cilvēki, kur viens no viņiem sēž otram uz pleciem, vai arī viens cilvēks, turot rokās krustā sasistu koku, kam galā piestiprināta galva. Abos gadījumos tas ir garš, iespaidīgs tēls, kas ietērpts sieviešu drēbēs – kleitā vai garos svārkos, viss apsegts ar palagu, villaini vai citu drānu, galvā lakats. Rendā, Šipelē un Kaunatā šādu masku sauc par Garo sievu, Sesavā – par Garo bābu, citviet Kurzemē – par Garo Grietu.²² Iespējams, ar šo tēlu pastarpināti var saistīt sievišķo pirmsākumu – Zemes Māti (Lielo Māti), kuras funkcijās ietilpa dzīvības un auglības uzturēšana. Tā vienlaicīgi var simbolizēt zemkopjiem svarīgo veģetācijas (sevišķi graudaugu) auglības garu. Bieži vien šī maska iet pārī ar Mazo vīriņu. Lielās Mātes kulta atbilda laikmetam, kad mitoloģiskajā simbolikā dominē sieviete, vīrieša loma tiek pazemināta. Mitoloģijā Zemes Māte bieži vien tēlota pārī ar vīrieša fallu. Tāpēc masku gadījumā Mazais vīriņš, kas dažos novados saukts arī par Mēmo vīriņu, iespējams, ir šī falla simbols. Tā, piemēram, Jelgavas apriņķa Sesavas pagastā Ziemassvētku čigānu pulkā ir Mēmais vīriņš, kas „parasti mēms: nekā nerunā, bet vienmēr cenšas otru aiztikt, skrien tam virsū, grūstās, pagrūž dažreiz arī ar lielāku grūdienu sev no ceļa nost diezgan stipru cilvēku. Arī istabas lietām kādreiz uzskrien virsū”; (LFK-1640, 7639) Ne tikai verbālais, bet arī fiziskais kontakts ar maskām ir svarīgs nosacījums svētības un auglības iegūšanai. Par Ziemeļvidzemes Mārtiņbērnu Garo sievu teikts: „Dancoja viena pati.” (LVI-E58, 1553ag-Terneja, Ranka, Rūjiena)

Agrārājās sabiedrībās pastāvējusi ticība auglības spēkam, kas koncentrējies pēdējā labības kūlītī. Budēļu maskas ar savām augstajām no rudzu stiebriem gatavotajām cepurēm savukārt ir tās, kas, jaunam saimnieciskajam gadam sākoties, dodas no mājas uz māju un, personificēdamas šos auglības un dzīvinošos spēkus, veic rituālas darbības. Savukārt ar miežu lauka auglības spēku mītiskā vilka veidolā saistāmas miežvilku maskas.²³

Vēl viena iezīme masku izskatā auglības aspektā ir rituālais kailums. Ja iepriekš aprakstītā simboliskā falla gadījumā tas tiek darīts metaforiski, tad

atsevišķi personāži mēdz demonstrēt atkailinātas ķermeņa daļas tieši. Apģērbs var arī tikt pēkšņi nomests spēles laikā. Te minami Zvirgzdienes Vēži, kam „dibens kails, nosmērēts ar kvēpiem vai nu pilnīgi, vai arī ar tiem uzzīmētas acis, ūsas” (LFK-1640, 5482), *Rupucs*,²⁴ *Valna muotīte*.²⁵ Simbolisks kailums var tikt arī demonstrēts, virs kažoka uzvelkot garu baltu linu kreklu²⁶ un ceļu uz zemnieka sētu mērojot basām kājām,²⁷ kā to dara Kurzemes ķekatas Vastlāvja laikā. Salīdzinājumam, „Jāņa naktī vajaga kailam apskriet laukus, tad labāk aug.” (LFK-11569, E. Žalutka, Panemune)

Tas, ka apkārtējā pasaule, tai skaitā maskas, sabiedrībā tiek uztvertas arī simboliski, ļauj iziet ārā no savas privātās situācijas un piekļūt vispārīgai izpratnei. M. Eliade šo fenomenu skaidro ar simbolu spēju „uzspridzināt” tiešo realitāti un šīs atsevišķās situācijas. Tas, ka kāds koks mums iemieso Pasaules koku, lāpsta asimilējas ar fallu, zemkopja darbs – ar pēcnācēju radīšanas aktu, parāda, ka šo priekšmetu vai darbību tiešā realitāte „uzsprāgst” zem daudz dziļākas realitātes spēku spiediena.²⁸

MASKU IZDARĪBAS AUGLĪBAS NOLŪKOS

Ar auglības kultu saistītie masku rituāli ir populāri visā pasaulē, Eiropā vairāk gan tie patvērušies kalnu reģionu ciematos. Antropoloģe no Maķedonijas Mirjana Mirčevska (*Mirchevska*) erotisko elementu klātbūtni masku gājienos saista ar falla kultu. Tā elementi masku darbībās var izpausties kā seksuāls akts starp Vecotēvu un Vecomāti, ekshibicionistisks humors vai verbāla komunikācija.²⁹ Runājot par pēdējo, nevar nepieminēt „neķītrās” budēļu, ķekatu vai čigānu dziesmas Latvijā, pareizāk teikt – apdziedāšanos, kas ir neatņemama šo gājienu sastāvdaļa. Tukuma apkārtnes buduļu dziesmas ir tiešas:

Brīnījos, stebējos,
Kas tur grāvī čurājās:
Lielais puisis kūsi cirpa,
Mazais tura grezelīti.
LFK-1640, 8298

Pipel' brenci, mālu kranci,
Atdod meitai suseklīti,
Meitai būs(i) rītu kāzas
Nav ko kūsi izsukāt.
LFK-1640, 8299

Par Kokneses maskām teikts, ka tās ved asprātīgus dialogus par fallu (LFK 1640).

Nereti dziesmās dziedātais pāriet masku darbībā. Budēļi pat tiek lūgti no saimnieku puses izkult vedeklu, par ko tiek solītas dāvanas. Pēršanai, badišanai un kulšanai masku darbībās ir auglību nodrošinoša nozīme un jēga. Bez seksuālās funkcijas, ko tās veic, izraisot spēcīgu seksuālu uzbudinājumu, šaustišanai ir arī ļauno demonu un garu izdzīšanas funkcija, attīrīšanās funkcija vai tā kalpo par veidu – peramajam „iedot” tā koka vai dzīvnieka dzīvības spēku un stiprumu, no kura gatavota pātaga vai rīkste.³⁰

Svarīga masku darbība ir arī dejošana un lekšana. Ventspils apkaimē pierakstītā dziesma liecina par maskotāju lekšanas un mājlopu vairošanās savstarpējo saikni:

Es pielēcu zirgstallim,
Dievs dev` bērus kumeliņus;
Es pielēcu govstallim,
Dievs dev` raibas raibelītes;
Es pielēcu aitstallim,
Dievs dev` mazus sprogainīšus;
Es pielēcu cūkstallim,
Strīpains deglains midzīt` vilka;
Es pielēcu zosstallim,
Dievs dev` mazus klēgatajus.

LFK-33455

Turklāt ķekatu gadījumā augstāki palēcieni nodrošina garākus linus:

Pate linu māmiņa,
Nāc arī dancot:
Jo augsti palēksi
Jo gari būs.

LFK-28474

Aprakstā par Kurzemes bubuļiem Bārbaņu dienas³¹ priekšvakarā teikts: „Ienākuši istabā, šie „auni un aitas” bradāja palēni ar kurpēm, sita nūju galiem viegli grīdu, t. i., mēģināja izdarīt tādas skaņas, it kā aitu bars būtu istabā

iedzīts, taisīja dažādus jokus un ērmus. Vēlāk cits caur citu vienā jūkstī bra-dāja, lēca, dancoja un dziedāja.”³² Lec, dejo, sprinģo arī budēļi:

Strump, strump, jēriņi,
Strump, kazlēniņi,
Es pate strumpoju
Buduļu vakaru.

LFK-33466

Dažos Eiropas reģionos, galvenokārt Vācijā un Austrijā, pazīstama ieraža ir dejojot vai lēkt nolūkā veicināt garu graudaugu izaugšanu. To ir darījuši gan sējēji tīrumā, gan citas personas zināmos laikos, piemēram, Sveču dienā, Valpurģu naktī, bet galvenokārt Pelnu dienā. Savukārt Šveicē druvu ražības nolūkā maskotie, bruņojušies ar lielām vālēm vai rungām apstaigāja ciemus, savādi ķēmojās un izpildīja augstus lēcienus.³³

Masku izdarībās bieži sastopam darbības, kas saistītas ar apliešanu vai laistīšanos ar ūdeni. Zemgales čigānu izdarībās „Zirgs asti mērcējis ūdenī un visus svētījis” (LFK-1640, 8415). Bikstos budēļi „kažoku uzvelk uz otru pusi un iesien kājās vai nu zvaniņu, vai pūsli ar zirņiem, vai pudeli ar ūdeni”. (LFK-1640, 9775) Par Jaunpils budēļiem teikts: „Pa starpai notiek arī citi starpgadījumi – ar ūdens liešanu, kur dažos gadījumos budēlis mājniekam vai mājnieks budēļam ir „uzbāzis” pilnu ūdensspaini galvā, un laukā salst. Tādos gadījumos jādanco tik ilgi, vai labāk jāsaka „jābudelē”, kamēr nelaimīgais apžāvējas, vai arī jādod citas, sausas drēbes, lai var „laisties” tālāku”. (LFK-181, 754) Kokneses skutelnieki „ubago visvairāk plāceņus, laistās ar ūdeni un bārstās ar miltiem”. (LFK-1640, 7091) Šo laistīšanos ar ūdeni var saistīt ar erotiski agrāro maģiju, kur ūdens bieži vien simbolizē ne tikai lietu, kas dod zemei auglību, bet arī sēklu vai spermu, kas apaugļo sievieti.³⁴ Skolotāja J. Laipenieka sagatavotajā Nīcas buku maskas Alus muca aprakstā lasām, ka tā ir „vīrietis alus mucas veida maskā, kas veidota no viegliem dēļiņiem ar „āniķi” (krānu) un tapu attiecīgā vietā, no kurienes izlaida auglību sekmējošu buku dzērienu, kuru maska no mucas iekšpusē turēta trauka vai pūšļa ietecināja pa āniķi krūzītē”. (LFK-1640) Par Nīcas ķekarām skolotājs K. Lielozols raksta: „Kamēr Čigāns dancina Kazu, citi pa to laiku kaimiņos izdara visādus jokus. Tie, kam bija gari svārki un piesieta ūdens pudele pie kājas, tie pieiet pie gultām un palej.”³⁵

Urinēšanas imitācija, līdzīgi kā apliešana ar urīnu arī ir ambivalenta. Tai piemīt auglības un ražīguma spēka moments.³⁶

Bieži vien masku rituālos nākas novērot izdarības, kas, it kā ievijoties spēles nosacījumos, tomēr tiešā veidā norāda dzimumakta imitāciju. Čigānietes izdarībās var ietilpt kāda vīrišķa ievilkšana gultā un uzvelšana sev virsū.³⁷ Viens no Lāča uzdevumiem ir rādīt, kā meitas guļ vai kā puiši guļ, kur Lācis tad steidz izrādīt abu dzimumu pozas dzimumakta laikā.³⁸ Lāča vilnas pabužināšana masku gājienos jaunām meitām sola arī drīzu iziešanu pie vīra. Auglības nolūkā simboliska ir Dzērvies darbošanās, ar knābi mēģinot ieknābt jaunām meitām. Knābis te simbolizē fallu un pati knābšana – dzimumaktu. Mālpē novēroti veseli Dzērvju un *Starku* gājieni. (LFK-1640, 7607) Līdzīga jēga ir Skursteņslauķa vai Skursteņskrāpja klātbūtnei masku gājienos. „Skursteņslauķis, tas nosmērē melnu, kam tik pieduras. Sevišķi meitas izvairās no viņa, jo viņš grib tās noskūpstīt ar savu melno muti. Viņš apjautājas arī, vai nevajag kādu „skursteni iztīrīt”, un, saņēmis piekritošu atbildi, nādīgi rīkojas uz slaucīšanu.” (LFK-1640, 7633-Penkule)

Par Lejaskurzemes buku maskām teikts: „Katra maska rādīja savu māku. Sevišķi vēribu visi veltīja bukošanai, nerātnībām un „vīrs-sieva” kustībām. Buki apdziedāja visus mājas ļaudis, arī bērnus. Meitas saķēra, iemeta gultā, lika čigānam vai žīdam ar melno muti tās bucot un parādīt kā „vīrs-sieva” dara. Rudzu Kūma un Krūmu Ģēda aicināja puišus krūmos, gubenī, rādīja un slavēja savus rīkus un pušķus.” (LFK-1640) „Būzuļos gājējiem (Ventspils apkaimē), kā stāsta, dejas laikā viena roka turēta biksēs, kamēr otra apkampusi partneri. Noslēptajā rokā turēts liels, sarkans burkāns, ar kuru uz partneres pusi tiek imitētas gurnu šūpojošās kustības. Tas visu klātesošo vidū uzjundījis vētrainu liksmību.”³⁹ Līdzīgi darīts arī Talsu apriņķa Nogalē.

Par dzimumaktu kā auglību veicinošu rituālu runā Dž. Frēzers, uzsverdams, ka zemkopis ticēja dzimumattiecībām kā auglību veicinošam līdzeklim. Koku un augu laulības nevar būt auglīgas, ja nenotiek cilvēku dzimumu savienošana.⁴⁰ M. Eliade ir pārliecināts, ka jebkurš rituāls pamatojas arhetipiskā notikuma, ko veikuši senči vai dievi *in illo tempore*, atkārtošana. Uzņemot pārtiku vai nodarbojoties ar seksu, „primitīvais” cilvēks iekļūst tajā sfērā, kam galu galā nav nekāda sakara ar seksualitāti un

gremošanu kā tādu. Visu reliģisko pieredzi nosaka cilvēka centieni iekļūt reālā un sakrālā laukā, ko var veikt ar šo fundamentālo fizioloģisko aktu palīdzību, kas pārvērsti rituālā.⁴¹

MIRUŠO UN AUGLĪBAS KULTU SAPLŪŠANA MASKU GĀJIENOS

Zemkopju sabiedrībā mirušo kulta bija neatņemama agrāro rituālu sastāvdaļa un šīs reliģijas pārstāvji sevi izprata kā no dabas neatdalāmu, vienotu dzīvo un mirušo kopienu. To, ka arī ziemas perioda svētkos sastopama agrāro elementu klātbūtne, var skaidrot ar auglības un mirušo kultu saplūšanu. Piemēram, skandināviem ziemas saulgrieži svinēti par godu mirušajiem, taču vienlaicīgi tā ir arī dzīves un auglības slavināšana.⁴² Latvijā ir līdzīgi – šajā laikā mirušie atgriežas pie dzīvajiem, lai piedalītos auglības rituālos. Ja rudens periodā tie ir veļi jeb mirušo gari, kurus aicina uz zemnieku mājām, lai tos cienātu un lūgtu labvēlību ražas vai saimniecības sekmīgai nodrošināšanai, tad ziemas periodā tos pakāpeniski nomaina svētību un auglību dodošie masku gājieni. Uz masku saikni ar mirušo pasauli norāda arī to nosaukumi. Pabažos, Krimuldā, Skultē pazīstami ir veciši, Tērvetē – ķēmi, Nogalē – spokstiņi, Ēdolē, Ārlavā, Aizputē, Kalnciemā – ķinķēziņi, Aulejā – dādi. Te varētu pieskaitīt arī Nīcas, Rucavas, Bārtas, Grobiņas ķekatas vai ķekutus, kas etimoloģiski tiek saistīti ar senču vai māju garu nosaukumiem.⁴³

Saistību ar citu realitāti iezīmē vieta, no kurienes ierodas maskotie. Uz to, ka šī vieta atrodas kaut kur ļoti tālu prom vai arī pazemē, kas dzīvajiem praktiski nav sasniedzama, norāda skaitļa vārdi deviņi, trejdeviņi, kas mītiskā plānā līdzinās lielumam daudzumam vai pat bezgalībai. Smiltenes pagastā maskarāti saka: „Mēs nākam pār trejdeviņām jūrām, pār trejdeviņiem kalniem, caur trejdeviņiem mežiem, no tālām, tālām zemēm” (LFK 1640, 9004). Cita tautas dziesma, kas attiecināma uz Ziemassvētku čigānu masku tradīciju Latgalē, vēsta:

*Narejit, cīma suņi,
Natuolejī čiguoniņi,
Deviņ' kolnu, deviņ' leju,
Da čigunu muojiņom.*

No zemzemes pie mums ierodas Zemgales budēļi:

Dod gaļas, dod gaļas,
Man garš deguns,
Trīs gadi gulēju
Paseknī.

LFK-33408

Atnācējas maskas tiek laipni uzņemtas un nesavtīgi cienātas. „Ja *čigānus* kādā mājā neuzņem, tad tie apveltī saimnieku un saimniecei ar dažādiem teicieniem, no šiem teicieniem var nojaust, ka gājieniem senāk bijusi ne tikai izpriecas nozīme” – profesoram A. J. Jansonam 30. gados raksta Lubānas ģimnāzijas virsskolotājs A. Aizsils.⁴⁴ Tālāk viņš min arī *čigānu* tekstus, kas pasvītro maskoto niknumu šādā situācijā: „Tu, nekaunīgā saimniece, savu čigāniņu neuzņem. Lai neviena vārpiņa neaug tavā tīrumā! Lai tavi tīrumi melni paliek! Kaut tu izdiltu kā vecs mēnesis! Kaut tavi lauki mūžam nezaļotu!” (LFK-1640, 5475) Masku mielošana, dāvanu vai ziedu došana tām ir svarīga masku gājienu rituāla sastāvdaļa, jo tādā veidā – dāvinot, pagodinot, atsakoties, cilvēks nodrošina sev vēlamus rezultātus saimnieciskajā dzīvē un iekļaujas kosmisko likumu un spēku plūsmā.

Zemkopība, gan kā profāna nodarbe, gan kā kulta forma, ar mirušo pasauli saskaras divos plānos, raksta M. Eliade.⁴⁵ Pirmkārt, abas sfēras vieno kopība ar zemi: kā mirušie, tā graudaugu sēkla iekļūst esamības htoniskajā laukā, kas pieejama tikai viņiem. No otras puses, zemkopība ir cieši saistīta ar auglību, ar dzīves reproducējošajiem spēkiem un mirušajiem ir pievilcīgs šis mūžīgās atdzimšanas noslēpums. Pirmsvēsturiskajā agrārajā mistikā atrodams viens no svarīgākajiem soterioloģiskā optimisma avotiem: mirušais, līdzīgi zemzemē paslēptajai sēklai, var cerēt uz atgriešanos dzīvē jaunā veidolā.⁴⁶

Masku gājienu novērojamas darbības, kas demonstrē opozīciju „dzīve-nāve”, jo nereti kāds tiek nonāvēts, tad atdzīvināts. „Lubānā Nāve dažreiz kādu nokauj. To čigānu „mācītājs” uzmodina. Tas tad mostas kā no gara miega.” (LFK-1640, 5473) Pierakstos Aucē dokumentēts: „Vienreiz Mārtiņos būzuļi ienes zārku, kurā vīrs guļ iekšā. Īsts zārks. Kā nolika zārku zemē, tā mironis no zārka laukā” (LVI E56 1233). Abus – dzīvības un nāves – pretstatus apvieno maska Dzīvais mironis vai *Nabašņiks*, ko veido viens vai divi cilvēki. Rezultātā izskatās, ka gulētājs – mironis staigā.

Ar upurēšanu auglības spēku atjaunošanai saistāmas tādas masku izdarības kā Āža vai Vērša nonāvēšana. Lašu pagastā pazīstams šāds gadījums: „Maskām līdzī vadāts stūrgalvīgs „āzis”. Kad āzis neklausījis saimniekam, tad tas saskaities un dūsmās sitis āzīm ar nūju pa galvu tik stipri, ka āzis pakritis, pārplūzdams asinīm. Čigāns tūlī izvilcis to laukā. Vēlāk pārsteigtie cilvēki pārliecinājušies, ka āzīm galva bijusi no māla poda ar biešu sulu.” (LFK-1640, 5452) Bīkstos Gans ar dunci nodur Vērsi. (LFK-1640, 9755) Šajā shēmā atpazīstam seno auglības un veģetācijas dievu (Ozīriss, Dionīss) likteņus, kuros atainojas cikliskā laika izpratne. No latviešu tradicionālo masku klāsta bojā eja piemeklē maskas „ragaiņus” (Vērsis, Kaza, Āzis), kuru simboliskā jēga saistāma ar dionisisko sfēru – auglību un ražību. Auglības un ražības nodrošināšanas nolūkā iepriekš minēto masku-tēlu ritualizētā nomiršana implicē jaunu atdzimšanu.

Gan agrāro svētku, gan mirušo godināšanas svētku neatņemama sastāvdaļa parasti ir kolektīvās dzīres. Vispārējā svētku pārpilnība, daudzveidīgie rituāli, rituālās orgijas utt. pamodina, stimulē dabas un sabiedrības radošos spēkus, tādējādi ļaujot tiem pilnīgu brīvību. Šādās reizēs mirušie tuvinās dzīvo pasaulei, to dvēseles alkst pēc bioloģiskās esamības pārpilnības, pēc dzīves vitālajiem spēkiem, kas iegremdē viņus dzīves aizmetņū un potenču trauksmainajā plūsmā. Saikne starp senčiem, ražu un seksuālo dzīvi ir tik cieša, ka reizēm apbedīšanas, agrārie un uz bērnu radišanu attiecināmie kultī saplūst un kļūst neizšķirami.⁴⁷

Interesanta masku ieraža pierakstīta Krievijā, Rjazaņas apgabalā. Maskotie „veči” savācās baros pa desmit un iet vakarēšanas tipa masku gājienā. Mājās šādi maskotie amizējas ar jaunām meitām, taču tad, kad šāda nodarbe apnik, ķer meitas un velk tās ārā sniegā. Tur meitām tiek pacelti brunči un starp kājām ieberzēts sniegš (jāpiezīmē, ka Šostjes ciema meitas nekādu apakšveļu nav valkājušas). Tālāk divi „veči” ņem meitu aiz kājām un ceļ uz augšu, pieturot brunčus zvanveidā tā, lai trešais ar lāpstu tajos var sabērt sniegu. Pēc šāda rituāla meitene, pateikdamās „miesīgajam vectēvam”, nokrata sniegu un dodas atpakaļ mājā iekšā. Masku pētniece Larisa Ivļeva (Ивлева) šādu izdarību skaidro kā seksuālu kontaktu ar mītisko senči.⁴⁸

Kā zināms, Konfūcijs, saglabājot un nostiprinot arhaisko senču kultu Ķīnā, piepildīja to ar ētisku saturu. Taču ne tikai. Saskaņā ar konfūciānisma priekšstatiem, dēls no tēva vai pēcnācēji no senčiem kopumā saņem īpaša

veida dzīves spēku *ci*.⁴⁹ Godinot senčus, tiek stimulēts, barots šis dzīves spēks, kā rezultātā pēcnācējiem nodrošināta gan fiziska, gan tikumiska labklājība un plauksme.

NOSLĒGUMS

Seksualitāte, kā seksuālo jūtu izpausme starp cilvēkiem vai arī kā seksā balstīta identitātes izpausme, ietver sevī plašu uzvedības un procesu diapazonu. Tai piemīt gan bioloģisks, gan sociāls raksturs. Vairumā sabiedrību eksistē likumi, kas paredz noteiktus seksuālās uzvedības ierobežojumus. Taču cilvēces vēsturiskajā perspektīvā tie pakļauti nemitīgām pārmaiņām. Dažādās kultūrās un reģionos seksuālās uzvedības modeļi un normas ir atšķirīgi, dažkārt pat ievērojami. Vārdu sakot, bioloģiskā seksualitāte vienmēr ir pakļauta sociālajai kontrolei.

Taču izrādās, ka katras cilvēciskās sabiedrības, kopienas dzīvē absolūti nepieciešami periodi, kad izzūd starpsienas, kuras visu pārējo laiku stingri strukturējušas sociumu, atsvešinājušas, izolējušas indivīdus citu no cita. Tādas brīžus vai periodus, kad cilvēki atbrīvojas no savām „čaumalām”, izjūt vienotību ar citiem cilvēkiem un visu pasauli, Viktors Tērners (*Turner*) nosaucis par *communitas*.⁵⁰ Šķiet, ka masku gājieni pārejas ritos ir spilgts piemērs liminalitātes izpausmei. Rituālie subjekti tajos ir divdabīgi. Neviens nav pats, nav arī pilnīgi cits. Zaudēti tiek sociālie statusi. Cilvēks, dzīvnieks, augs, priekšmets, pārdabiska būtne – viss saplūst vienā masku pasaulē. Līdzīgi kā ēšanā, dzeršanā, seksuālajā sfērā, kas norit pretstatā ikdienas aizliegumiem un normām, pārmērības ir arhetipiskas robežsituācijās. Tās noņem spriedzi, kas rodas struktūras uzturēšanas procesā.

Masku gājieni pamodina, ar savu vitalitāti un azartu tie vairo dzīves radošos spēkus. Masku gājienos – masku izskatā, izdarībās, tekstos saglabāties auglības kulta atspulgs, kurā saskatāma nepārprotama vēlme piekļūt tuvāk sakrālajam dzīvības un vairošanās noslēpumam, lai šos spēkus varētu kontrolēt un izmantot kopienas labā. Zemes un Dzīves godināšana, ticība tam, ka kosmiskajā atkārtojamībā un auglības noslēpumā parādās sakrālais, vienotības izjūta ar visu dzīvo pasauli, kosmosu, ir pamatā masku rituāliem, kas veltīti auglības veicināšanai.

Vēres:

- 1 Par terminoloģiju skat.: Baum R. M. *Indigenous Religions // A Concise Introduction to World Religions*. Edited by Oxtoby W.G., Segal A.F. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 11–59.
- 2 Lommel A. *Masks: Their Meaning and Function*. London: Paul Elek Books, 1972. P. 199.
- 3 Skat.: Parrinder G. *Sex in the World's Religions*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.
- 4 Eliade M. Seksualizētā pasaule // *Kentaurs XXI*. Nr. 36. Rīga: Minerva, 2005. 20.–25. lpp.
- 5 Mārtiņu vakara masku grupas nosaukums Jaunpiebalgā.
- 6 Buduļdienas jeb Vastlāvu masku grupa, sastopama vairākos Kurzemes pagastos – Rendā, Vānē, Sātiņos, Stendē, Liepājā, Talsos, Zvārdē, Valgalē, arī Zemgales pagastos – Naudītē, Dzirciemā, Ilūkstē, Praviņās.
- 7 Ziemassvētku masku grupas nosaukums Lejaskurzēmē.
- 8 Pelnu dienas masku grupas nosaukums Piebalgas novadā.
- 9 Lideks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. Rīga: Scientia, 1991. 128. lpp.
- 10 Lauka pētījums Daugavpilī 2008. gada 23. februārī.
- 11 Skat: Danielou A. *The Phallus: Sacred Symbol of Male Creative Power*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 1995.
- 12 Masku nosaukums Viļakā, gājuši no Ziemassvētkiem līdz Zvaigznes dienai.
- 13 Masku nosaukums Liksnā, gājuši no Ziemassvētkiem līdz Zvaigznes dienai.
- 14 Lideks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 22. lpp.
- 15 Dienas Lapa. 1887, Nr. 104.
- 16 Skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošānās Latvijā*. – Rīga: FSI, 2009. 143.–150. lpp.
- 17 Janson J. A. *Die lettischen Maskenümzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 77.
- 18 Skat: Morgan D. The Iviēd Rod: Gender and the Phallus in Dionysian Religion. 2000 // <http://home.earthlink.net/~delias/pagan/dio/tp99s-dnys-donnr.htm> (Skat. 20.04.2008)
- 19 Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. М.: Художественная литература, 1965. С. 352.
- 20 Biezais H. *Seno latviešu galvenās dievietes*. Rīga: Zinātne, 2006. 172. lpp.
- 21 Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. М.: Издательство политической литературы, 1983. С. 374–385.
- 22 Janson J. A. *Die lettischen Maskenümzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 38.
- 23 Vairāk skat.: Rancāne A. 139. lpp.
- 24 Līdz pusei kails, uz muguras saliktas stikla glāzes – „bankas”, kas atgādina krupja kraupaino muguru. Lauka pētījums Bārtā 2007. gada 10. februārī.
- 25 Masku atdarina dūšīgs vīrs, atkailinātu augšdaļu, uz krūtīm uzvilks melnas kažokādas krūsturis, kas spēles laikā tiek novilkts. Lauka pētījums Dagdā 2009. gada 14. februārī.
- 26 Lauka pētījums Daugavpilī 1995. gada 18. februārī.

- 27 Stalte H. *Ziemassvētki*. Gadskārtu ieražas. Rīga: E. Melngaiļa Tautas mākslas centrs, 1989. 16. lpp.
- 28 Элиаде М. Мефистофель и андрогин, или тайна целостности // <http://temp.igay.ru/androgin.shtml> (Skat. 2008.15.03.)
- 29 Mirchevska M. P. Rituals with Masks in the Republic of Macedonia with a Special Focus on the „Twelve Days” // *The Ritual Year and History*. The Ritual Year 3. Stražnice: Narodni ustav lidove kulture, 2008. P. 160–166.
- 30 Ван Геннеп, А. *Обряды перехода*. М.: Восточная литература, 1999. С. 158.
- 31 Bārbaņu diena atzīmēta 4. decembrī. Barbaru senāk latvieši uzlūkojuši kā aitu un kazu patroni.
- 32 Lideks O. *Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas*. 237. lpp.
- 33 *Ovid Fasti*. Transl. by Frazer J.G. Cambridge: Harvard University Press, 1931. P. 402–403.
- 34 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. II СПб.: Алетейя, 1999. С. 195.
- 35 Ķekatas Nīcā. No skolotāja K. Lielozola krājuma Nīcā // *Rīgas Latviešu biedrības zinību komisijas rakstu krājums*. 19. krāj. 1929. 157.–159. lpp.
- 36 Бахтин, М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. М.: Художественная литература, 1965. С. 249.
- 37 Lauka pētījums Dagdā 2009. gada 14. februārī.
- 38 Lauka pētījums Balvu rajona Medņevā 2008. gada 25. decembrī.
- 39 Janson J. A. *Die lettischen Maskenümzüge*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Riga: Selbstverlag, 1933. S. 91.
- 40 Фрезер Дж. *Золотая ветвь*. М.: Издательство политической литературы, 1983. С. 135.
- 41 Элиаде, М. *Трактат по истории религий*. Т. I СПб.: Алетейя, 1999. С. 84–85.
- 42 Rydh H. Seasonal fertility rites and the death cult in Scandinavia and China // *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. N. 3. Stockholm, 1931. P. 69–98.
- 43 Vairāk skat.: Rancāne A. *Maskas un maskošānās Latvijā*. 122. lpp.
- 44 Latviešu folkloras krātuve, profesora A. J. Jansona fonds. LFK (1640, 5473).
- 45 Элиаде М. *Трактат по истории религий*. Т. II СПб.: Алетейя, 1999. С. 219–220.
- 46 Ibid. С. 238.
- 47 Ibid. С. 220–221.
- 48 Ивлева А. *Ряжение в русской традиционной культуре*. Петербург: Российский институт истории искусств, 1994. С. 99.
- 49 Торчинов В. *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб: Петербургское Востоковедение, 1998. С. 122.
- 50 Skat.: Turner V. *The ritual process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine de Gruyter, 1969.

Fertility. Sexuality. Masks

Although living beings are characterized by regular seasonal oscillations of fertility and sexuality, the customs devoted to ensuring and promoting fertility and sexuality may be practiced all year round. In the agricultural context fertility rites concentrate on sowing and harvesting time, however, the dark winter period is also replete with ritual activities rooted in the belief of the power of fertility. Mask parades are a striking example of these activities.

The present investigation is based on abundant empirical material concerning mask parades in Latvia beginning with the second half of the 19th century and up to our time. The outer appearance of the masks and their associated activities and texts, with their easily discernible wish to get nearer to the sacred secret of life and reproduction so as to control and use those forces for the good of the community, retain elements of a fertility cult. The article examines the symbolism of mask appearance, enumerates the activities performed by them to enhance fertility, and explains the merging of the cult of the dead and the fertility cult in mask parades. The materials gathered and personal field research testify to the fact that mask parades awaken people, shake up everyday life and routine, and with their vitality and ardor augment the creative forces of life. Mask rituals devoted to fertility promotion are based on a feeling of unity with the whole of the living world and the cosmos, on a belief that the sacred are revealed in cosmic replication and the secret of fertility.

Naratīvā dimensija

Dace K. Bormane

Runāts/rakstīts jeb par „teksta ekoloģijas” kontekstiem

Viena no 20. gadsimta ievērojamākās dzīves dzīvotāja – Jesajas Berlina simtgades konferencē Rīgā T. Gārtons Ešs (*Garton Ash*), runājot par sabiedrības saliedēšanu un valsts veidošanu, fokusējās uz jautājumu – ko mēs mācīsim saviem bērniem? Viņam pieder vārdi: *Viens ir skaidrs – fakti ir fakti. Nākamais solis – analītiski parādīt, ka pastāv dažādi vērtējumi un to atšķirībām ir konkrēti iemesli. Trešā sastāvdaļa ir cilvēku stāsti. Tieši personiskie stāsti padara vēsturi interesantu un saprotamu.*

Bet kas un kā notiek, kam vajadzētu notikt, kad dzīvesstāstam pieskaras ne tikai ar ausīm (audioierakstā), bet ar rakstību, kad stāstījums tiek sagatavots publicēšanai? Par to mazliet vēlāk.

Pieņemot, ka jautājums diezin vai ir puse no atbildes, bet daļa – noteikti, šī nelielā raksta uzdevums ir mēģināt iezīmēt vidi – runas vidi un principus, kuri konceptualizē mutiskā teksta un pēc tam no tā tapušā uzrakstītā teksta attiecības jeb mutiskā „pārcelšanu” rakstītajā, kā arī izvirzīt jautājumus, kas vērstu uzmanību uz domāšanas iedabas un cilvēku saskarsmes vēsturi dzīvesstāsta apgūvē, tai skaitā publiskošanā, publicēšanā u. tml.

Viss it kā būtu šķietami vienkārši – tikai jāuzraksta ar rakstu zīmēm tas, ko dzirdi audioierakstā. Protams, tas, ka mutiskā runa un rakstītais teksts atšķiras, ir vispārzināms jau sen. Un tomēr tas nepavisam nav vienkārši.

Mēģināsim „uzķert” kaut dažus principus un dažas paradigmas akadēmiskajā literatūrā, kas mūs izglītotu, kad kā intervētāji un pētnieki strādājam ar dzīvesstāstiem un mums ir zināma vara pār šiem tekstiem. Lieki atgādināt, ka tas būtiski ietekmē uzticētā dzīvesstāsta publiskošanu, lai tā būtu vislabāko/godīgāko motīvu vadīta.

Vispirms iezīmēšu dažas raksturības, kas dzīvesstāstam kā fenomenam ir tik svarīgas un respektējamas (iespējami saglabājamas) jebkurā tā publicitātes veidā. Nostādnes šīs tematikas pārdomāšanai nosacīti varētu apzīmēt ar vārdkopu „teksta ekoloģija”, kas attiecas uz dzīvesstāsta transkribēto tekstu un publicēto tekstu. Nostādnes veidosim ar bāzes jēdzienu palīdzību. Viens no tiem ir –

DIALOGS.

Dzīvesstāsta sākotnējais dokumentējums kā process gan projekta, gan individuālas sarunas mērogā ar dzīvesstāsta autoru ir dialogisks. Ir taisnība tiem, kas saka, ka bez cita sniegtā apstiprinājuma cilvēka nojēgums domāšanā par savu dzīvi un sevi ir nedrošs un pat neiespējams. Tas viss veido, nosaka dzīvesstāsta uzdevumu un iedabu. Dzīvesstāsts top kā individuāla refleksija, bet funkcionē – dialogā, kaut vai netieši un neklātienē; šeit individuālā refleksija ir dialogā. Tas prasa/paredz vērtību praksi. Ir kaut kas jāuzzina un jāsaprot no stāstītā, kad to dzird vai lasa. Dzīvesstāsta autora komunikācija ar cilvēkiem notiek arī tad, kad stāstījums jau ir noslēgts.

Cilvēks savā stāstījumā vērtību var tieši vārdā nenosaukt (piemēram, sirdsgudrība kā vērtība), bet vērtība kā attiecības pret kaut ko arvien ir minēta dzīvesstāstos. Tā notiek pārdomu pilna mentāla kustība, ko veic cilvēks, kad viņš domā. Dzīvesstāstā ir dabiski, ka cilvēks skatās uz savu dzīvi kopumā, lai arī par kuru tās posmu viņš vēstītu. Tā ir vēstījuma sociālā (vai objektivizētā?) vērtība. Protams, jautājums būs, cik brīvs viņš visā tajā kļūst un tāds arī paliek? Ievērosim, ka brīvība saistās ar patiesību, un patiesība ir būtisks brīvības priekšnoteikums. Bet tā jau būtu citas apceres tematika.

Mūsu saruna ir par zināšanām, uzsveru – zināšanām un nevis informāciju vien. Virspusīgi skatoties, acīs krīt tieši dzīvesstāsta teksta informativitāte. Dzīvesstāsta/vēstījuma teksta sociālā (publiskā) nozīmība ir domāšanas ierosa.

Dzīvesstāsts kā informācija, kas cilvēkam pastāv viņa dzīves „teorijā” (ētosā, habitusā...), kļūst par zināšanām. Tas attiecas gan uz paša dzīvesstāsta autora, gan pētnieka, gan lasītāja praksi darbā ar stāstījumu. Jo īpaši tas jāapzinās, kad transkribēto tekstu veidojam par rakstīto.

Arī atmiņā viens no atribūtiem ir zināšanas. Tālab ļoti problemātiski ir dzīvesstāsta tekstu skaldīt, kombinēt, atstāstīt, ko drošāk darīt ar informāciju. Dzīvesstāstā informācija kļūst par zināšanām. Šo zināšanu veidošanās princips, kā sava veida māksla, notiek dialoga telpā. Paturam prātā arī to, ka stāsts kā vēsturisks „materiāls” kultūrā vienmēr ir tagadnes dimensijā, kaut vai tāpēc, ka tas veido vidi. Bet vide savukārt „nes” kādu noteiktu ziņu ar nozīmi – tā tad vērtību. Jautājums ir – kā šo vidi paturēt, mutisko tekstu „pārceļot” rakstītā. Kas ir dzīvesstāsta kapitāls (nosauksim to tā, šajā kontekstā)?

Dzīvesstāsta funkcija izpaužas ne tik daudz vēstures līnijā, kas dzīvesstāstam piešķir sistēmiskumu, bet ar cilvēcisko uzstādījumu un izjūtu, kas ir virs- jeb pārfaktoloģiska. Tas ir kas tāds, kas nevar tapt bez faktos konstatējamā kā nepieciešamā, bet tas nav pietiekamais cilvēka vēstījuma izveidei. Nosacīti tas ir arī dialogs starp faktu un dzīvi.

Dzīvesstāsts veido cilvēka valodisko situāciju vienā vai otrā teksta recepcijā. Vēl vairāk, vai nav tā, ka dzīvesstāsti un stāstījumi ir vieni no cilvēka un sociālās kopības *habitālās* iedabas veidotājiem?¹

Šoreiz sīkāk nepakavēšos, kāds ir stāstījuma statuss cilvēka identitātes praksē latviešu kultūrā. Tikai pieminēšu, ka runa ir par simbolisko prezentāciju un cilvēka izpratni par sevi vārdos/stāstījumā, varētu teikt, par vienotību ar savu es. Dzīvesstāsts latvietim savā ziņā ir *represntatīvās kultūras* adjekts, tā tad tas, kas pats rada to, kādēļ tas kultūrā pastāv. Mums ir tautas dainas, ir brāļu draudžu jeb hernhūtiešu kustība 18. un 19. gadsimtā. Tā savulaik mudināja draudžu dalībniekus stāstīt un rakstīt par savu dzīvi.

Latviešu trimdas kopībā, piemēram, ir dzirdēts sakām: *būt par latvieti ir sava veida rituāls*. Kā tas izpaužas? Trimda ir cilvēka *telpas dzīve* arī valodā. Tāpat kā ik telpai ir savs ritms, dzīvei, stāstījumam arī ir ritms. To nedod laiks, kas aizplūst, bet dod telpa, kas ilgst (pastāv).

Kas vēl raksturīgs dzīvesstāstam kā valodiskai kvalitātei „teksta ekoloģijas” nozīmē? Kas ir dzīvesstāsts kā teksts? Nereti tas vispirms tiek pieņemts kā fabula, notikumu virkne, no kā var „uztaisīt” romāna sižetu. Un kāpēc ne, ja tāds darījums ir noslēgts ar dzīvesstāsta autoru. Bet dzīvesstāstā

taču vistiešākā veidā ir viņa dzīves prakse valodā, viņa zināšanas, pieredze, komunikācija.

RAKSTĪBA PĀRVEIDO RUNĀTO

Nonākot pie turpmākiem jautājumiem, kas skar mutiskā teksta pārlikšanu rakstītā tekstā, jājauda – kāda ir pētnieka komunikācija ar transkribēto tekstu?

Literatūrā lasāms, ka rakstība radikāli pārveido runu, kultūras praksē tas notiekot saskaņā ar trijstūri: teksts – attēls – mutvārdi vai arī pretējā kārtībā. Par to, kā runa kļūst par rakstītu tekstu, tā saucamās trešās paaudzes vēsturnieks Rožē Šartjē (*Chartier*) kādā intervijā saka: šo problēmu savulaik Francijā izvirzīja pētījums par „sūdzību grāmatām” no 1614. līdz 1789. gadam. Neatkarīgi no tur esošo sūdzību satura jautājums ir, kā mutiskā runa veidojas par rakstīto un kas veic šo pārveidojumu? Kā ar spalvas starpniecību rodas ne tikai atsavināšanas, bet arī pārkārtošanas, jaunas runas izveidošanas efekti?

Angļu antropologs Džeks Gudijs (*Goody*) raksta, ka īstenais pārrāvums starp sabiedrībām nodala tās, kurās mutvārdi ir vienīgais komunikācijas līdzeklis, no tām, kurās ir arī rakstītais vārds. Rakstība runu organizē vizuāli, artikulēti sadala lapā, liek rasties pārtraukumiem runā. Kad Servantesa Sančo stāsta savam kungam teikas, viņš to dara, stāstījumā atgrieždamies atpakaļ, ar iespraudumiem, savairodams vēstījumus, ievietojot tos citu citā, projicējot runā arī tajā brīdī esošo situāciju, tādējādi sadusmojot Donu Kihotu, kurš gaida, lai runa būtu konstruēta kā teksts.² Vai nav līdzība ar dzīvesstāstos dzirdēto?

Tāpēc būtu gandarīta, ja man izdotos kaut nedaudz parādīt virzienu domāšanā, kas aicinātu rast auglīgas idejas, ko var izmantot darbā ar dzīvesstāstu tekstu transkripciju lietojumu, veidojot rakstīto tekstu. Lai par to domātu, mēs varam mācīties arī no pētniekiem folklorā³ un antropoloģijā.

Piemēram, Dels Haimss (*Hymes*) norāda, ka dziesmas un mutvārdu stāstījumi ir smalki rindu un pantu kopojumi, kuros rindas un panti ir iekārtoti kā sava veida retoriska darbība tai ziņā, ka tie iemieso kultūrai iekšēji piemītošu pieredzes organizācijas shēmu.⁴ Manuprāt, tas būtu attiecināms arī uz dzīvesstāsta autora kultūrprakses respektēšanu. Būtiski ir, cik mutvārdu tekstā – kā materiālā publikācijai – iespējams nofiksēt konkrētām

kultūrām raksturīgās organizācijas shēmas? Man tas paliek atklāts jautājums, ko nedrīkstētu ignorēt/atmest, strādājot ar dzīvesstāstiem, lai *runātais vārds saglabātu savu mutvārdiskumu arī publicētā variantā*.

Svarīgi izprast stāstījuma pierakstīšanas/uzrakstīšanas un „tulkošanas” procesu. Ir pat viedoklis, ka mēģinājumi noteikt precīzas atbildes starp runāto un rakstīto ir veltīgi. Runātā nozīme neesot notverama. Mutvārdu dokumentu pierakstīšanā allaž klātesoša ir interpretācija. Tas ir skaidri redzams, kad aplūkojam stāstījumu atšifrējumu svešvalodās. Ja mēs vēlamies precīzu, burtisku tulkojumu, mēs zaudējam vai aizēnojam sākotnējo nozīmi. Ir nepieciešama radoša izpratne un iejušanās cita ādā.⁵

Spriežot par dzīvesstāsta publikācijas sagatavošanas procesu, varbūt vietā ir frāze, ka tad „pastāvīgi jādzīvo it kā ar cita galvu”, tas ir, dzīvesstāsta autora galvu. Cik tas ir iespējams?

Izvirzās konceptuāls jautājums par autorību. Dzīvesstāstam, ja tā varētu sacīt, pēc definīcijas spēkā ir tā vēstītāja autorība. Ne tikai juridiskā nozīmē, bet teksta saprašanas nozīmē. Šis teksts vienmēr skatāms saistē ar konkrētu cilvēku. Savā ziņā – solipsiski. Turklāt parasti stāsta stāstīšanas un tā publicēšanas laiks nesakrīt, un pastāv teksta atkarība no dzīvesstāsta mutiskā teksta pārlicēja rakstītājā tekstā un atkarība no tā lasītāja.

Vēl viens bāzes jēdziens saskarsmē ar dzīvesstāstu ir autentiskums. Pētnieku vidē ir viedoklis, ka stāstījumi ar autobiogrāfisku virzību ir relatīvi „vienkārši” no naratīvās tehnikas skatpunkta. Noteicošais ir, lai autors *zinātu* par notikumiem un attiecībām un *vēlētos stāstīt* par tiem. Tā top teksta vērtīgums gan pašam autoram, gan klausītājam/lasītājam, pat neskatoties uz to, kas tiktu stāstīts. Autora un dzīvesstāsta attiecību izpratnē runa ir par „dzīves notikumu pieredzi”, jo autors izstāsta nevis vēsturi, bet personīgās dzīves pieredzes, kas pieder tikai viņam. Nav divu vienādu dzīvesstāstu.

Mutiskā tekstā dzirdam, kā cilvēks stāsta un kā viņš domā. Jautājums par dzīvesstāstu arvien ir jautājums par cilvēka domāšanu un viņa apziņas darbu, proti, kāds ir cilvēks, kad viņš domā? Tas paver skatījumu uz dzīvesstāstu kā domāšanas un valodas identitāti. Dzīvesstāsts to atklāj, jo tiek domāta *dzīve*, zinot, ka pieredze nav tas pats, kas pieredzes apzināšana.

Vai no mutiskā teksta veidotais rakstītais teksts atbrīvo vēstījumu no autora intences? Savā ziņā – jā. Jo redakcionāla nobīde pavada rakstītu tekstu, maiņa notiek. Dzīvesstāsta gadījumā tam ir īpaša nozīme. Mēs tikai

varam tiekties nezaudēt stāstījuma garu, kuru, protams, grūti pierādīt, bet kas parādās, jo dzīvesstāsts ir sava veida pasaule, ko uztur ar valodu. Manuprāt, dzīvesstāstam nav literārais subjekts, bet dzīvesstāstam ir literārais objekts, kas ir kustībā no cilvēka pie cilvēka un tādā veidā uztur fantastisku eksistenci: cik klausītāju/lasītāju, tik arī eksistenču. Savulaik, citā sakarībā, Konstantīns Raudive rakstīja: *Ikviens indivīds, lai tas būtu Lāčplēsis vai Antiņš, kā cilvēks iespējams zināmā vidē un situācijā*. Līdzīgi varētu izteikties arī par dzīvesstāsta iedabu.

Kad dzīvesstāstam pieslēdzas klausītājs/lasītājs, aktualizējas jautājums par autora domāšanas procesa izpratni. Šajā aspektā īstenojas princips „lasīšana kopā ar autoru”. Ja šis princips netiek ņemts vērā un lasītājs aizsteidzas „tekstam priekšā” (vai „netiek” tam līdz – D. B.), ielasot tajā savu shēmu, tad teksts zaudē savu „balsi”. Atsaucoties uz Pola Rikēra (*Ricoeur*) stāstījuma teoriju, atgādināšu par ekseģētisko metodi, tas ir, par vērstību uz tekstā sacīto, kopsakarībām, izteiksmes izjūtu un lasīšanu kopā ar autoru. Tādējādi norādīts uz uztvērēja refleksijas lomu, īstenojot dzirdamā/lasāmā uzdevumu un noteikumus. Dzīvesstāstam taču tie piemīt? Vēl vairāk, šāda pieceja arī nodrošina *teksta analīzes kritisko dimensiju, ierobežojot teksta interpretāciju, kas neatbilst teksta uzdotajai intencei*.⁶

Nosacīti uz dzīvesstāsta valodu var palūkoties kā uz metavalodu. Tas palīdzētu pārdomāt un saprast dzīvesstāsta komunikatīvo lauku un nereducēt to tikai uz stāsta acīmredzamo saturu. Atcerēsimies par eksistenciālo komunikāciju, kad valoda ir privāts spogulis, *kurā tā rāda sevi un savu projekto pasauli. Tā ir personas privilēģija*, rakstīja K. Raudive.⁷ Mūsu gadījumā izvirzās jautājums, ja tā ir konkrēta cilvēka – autora privilēģija, tad kā ar to turpmāk darboties citam cilvēkam (pētniekam, izdevējam u. tml), kurš it kā iejūtas dzīvesstāsta autora lomā? Kā „strādāt” ar autora pieredzi? Runa ir par pieredzes pētniecību. Dzīvesstāsts tiek materializēts ar valodu vārda tiešā nozīmē, tajā ir dramaturģisms, un kaut kas tiek artikulēts ar valodu un valoda savukārt ir artikulēta ar vēsturi utt.

VALODA

Atziņa, ka valoda nav pasīvs instruments jau gatavas pasaules aprakstīšanai, dzīvesstāstā ir spilgti apliecināta. Visā pasaulē cilvēki stāsta savu dzīvesstāstu

lielākoties vienā valodā, tas ir, dzimtajā valodā. Tas notiek pat tad, ja kādā dzīves posmā cilvēks to lietojis retāk nekā kādu svešvalodu, tad *vārds* izvēršas visā savā kvalitātē: kā skaņa, kā nozīme, kā izsaukums un uzruna. Vārds ir piepildīts ar emocijām. Valoda reprezentē identitāti. Piemēram, latviešu pēckara trimdas sabiedrībā ir stereotipizēti vārdi ar virsuzdevumu: Latvija, dzimtene, māte, mājas, tēvzeme, valoda u. c. Latviešu trimda Rietumos ir varējusi atļauties „nebēgt valodā” vai tieši pretēji – būt valodā. *Mēs valodā glabājam dzimteni* – saka dzejniece Astrīde Ivaska. Piederība sociumam cilvēkam raksturīga caur tēlu kā sava veida „konservēšana” valodā. Ko mēģina uzturēt ar valodu dzīvesstāstā/vēstījumā? Vai tā ir *runas enerģija* (Rolāna Barta termins) vai *valodiski loģiskais identitātes spiediens* (Jūlijas Kristevas apzīmējums)? Mums būtu jānolasa, kā valodas lietojums izteic cilvēka patību viņa runā? Tas nesaistās tik daudz ar fakta, notikuma svarīgumu, cik ar artefaktiskumu. Būtiski ir uztvert autora dzīves izjūtas esmi un iespējamību to paust arī rakstītā tekstā, vērst uzmanību uz attiecībām starp teksta formu, tā saturu un izpildījuma situāciju. Īsāk sakot, dzīvesstāsta tekstā man galvenais ir autors, un arī rakstītā tekstā lasītāja domāšana nebūtu novirzāma no subjekta uz kādu naratīvu, nosacīti patvaļīgi pārceļot uzsvarus, stāstījuma kārtību u. tml., norādot vai aizbildinoties ar lasāmvielas labskanības vai uztveras viegluma nodrošinājumu. Valodas lietojums izteic cilvēka patību viņa runā. Kā to nolasīt un nezaudēt?

Pieredzes pētniecība ņem vērā arī valodas pieredzi. Jo īpaši tas atklājas tautas kopībai trimdā – no „mēs valodā glabājam dzimteni” līdz „mani bērni nesaprot latviski” utt. Runa ir par domāšanas tradīciju, domāšanas veidu. Kas tiek uzturēts spēkā? Poētika? Domāšanas prakse? Runājot M. Heidegera vārdiem, „dzīvi tomēr var atjaunot ar patiesību”. Jautājums ir, kā valodiskums veido patiesību? Šeit tas paliek atklāts.

Ikviens dzīvesstāsts ir *habitāls* fenomens: mans stāsts ir mans *habitus* (Pjēra Burdjē termins). Šeit netiek norādīts tikai uz lingvistisko habitāti, bet uz habitusa kā uztveres shēmas, domāšanas un rīcības, dzīvesstila un pozīcijas korelāciju u. tml. Līdz ar to konstatējam konkrēta cilvēka – kā indivīda kopienā – valodisko situāciju. *Habitus* ir *strukturējoša struktūra*, kas veidojas tās radošajās praksēs. Spekulatīvi varētu secināt, ka dzīvesstāstam kā sava veida strukturējošas struktūras pastarpinājumam ir autora piešķirtais kods visa viņa vēstījuma iespējamībai. Dzīvesstāstā ir stils, tonis, intonācija, enerģija, privātums, sugējība, plānojums, stāvoklis, tēlainība, interakcionisms...

Savulaik kāda kundze savā dzīvesstāstā teica: *Man ir pilna mute valodas.*

Jā, mūsu dzīvesstāsta autori ir bagāti; viņi tik daudz ko dāvina mums. Dāvana uzliek pienākumus. Mums ir par to jādomā.

Vēres

- 1 Bormane D. K. Dzīvesstāsts kā mediators nācijas komunikācijā: pieredžu saskaņošana un lingvistiskais habitus // Nacionālā mutvārdu vēsture. – Rīga: FSI, 2008, 147.–154. lpp.
- 2 Šartjē R. Trešās paaudzes vēsturnieks // Parīzes intervijas. – Rīga: Minerva, 1993, 112.–122. lpp.
- 3 Tadlock D. The Spoken Word and the Work of Interpretation. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- 4 Bula D. Etnopoētika – ceļš no mutvārdu teksta uz rakstītu un atpakaļ // Karogs. 1998, Nr. 5., 211.–219. lpp., šeit 213. lpp.
- 5 Šartjē R. Trešās paaudzes vēsturnieks // Parīzes intervijas, 112.–122. lpp.
- 6 Narkēviča Ž. Iztēle un valodas jaunrade Pola Rikēra filosofijā. (Promocijas darba kopsavilkums). – Rīga: LU, 2009, 5. lpp.
- 7 Raudive K. Pašportreta vietā? No pašportretiem. – Stokholma: Grāmatu Draugs, 1965, 298.–301. lpp.

Spoken/written or about contexts of „text ecology”

It is about the transformation of the oral text (life-story in this case) into the written text as the publication of a life-story. This process helps to understand and to respect the qualities (capitals) of the life-story in order the spoken word would retain its oral qualities also in the published variant. Nevertheless, the writing transforms what is spoken.

In order to characterize relations between the form of the text, its content and situation of performance, the present article uses basic conceptions: dialogue, language, authenticity, habitus, etc. The inspiration of this conceptualization is being sought in the works by R. Chartier, P. Ricoeur and others.

Baiba Bela

Trimda kā vērtību katalizators

Padomju okupācija un Otrais pasaules karš radikāli mainīja Baltijas iedzīvotājiem iesākto dzīves līniju un radīja masveida emigrācijas vilni Rietumu virzienā. Lai izvairītos no tuvojošās frontes līnijas un atkārtotas padomju okupācijas, 1945. gadā vairāk nekā 100000 cilvēku no Latvijas vien atradās bēgļu gaitās Rietumu okupācijas zonās Vācijā.¹ Ļoti īsā laikā cilvēki zaudēja daudzas līdz tam pašsaprotamas un šķietami drošas lietas – māju, dzimteni, sociālo statusu un vietu sabiedrībā, īpašumus un iedzīvi, bieži arī radus un draugus. Šiem cilvēkiem trimda kļuva par pagrieziena punktu dzīvē, kurā ikdienas gaita, identitāte un priekšstatī par nākotni bija jāmaina pilnībā. Kā individuālo, tā kolektīvo dzīvi bija nepieciešams būvēt no jauna.²

Latvijas neatkarības atgūšana atkal bija jauns pagrieziena punkts. Tas palēnām mainīja trimdas statusu un mērķus, lika pārlūkot sevis redzējumu. Latvijā savukārt 20. gadsimta notikumu interpretācijai beidzot bija iespējams veidot pašiem savu stāstu. Tas nozīmēja ne tikai brīvi runāt par notikumiem Latvijā, bet arī par latviešu gaitām un likteņiem ārpus Latvijas. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Nacionālās mutvārdu vēstures (turpmāk tekstā NMV) projekta krājumā ir vairāk nekā 600 dzīvesstāstu, kas atspoguļo trimdas pieredzi Anglijā, Amerikā, Kanādā, Vācijā, Zviedrijā, Norvēģijā. Tomēr tuvāka izpēte ir bijusi pievērsta tikai

Norvēģijas un Zviedrijas latviešu dzīvesstāstiem.³ Patlaban Valsts pētījumu programmas Letonika ietvaros tuvāk pētīta Zviedrijas diaspora, aplūkoti tādi jautājumi kā adaptācija trimdā, kopienas veidošanās, identitātes daudz-
balsība, tās saglabāšana un tālāknodošana. Pētījumi atsedza kopīgu vērtību nozīmi trimdinieku dzīvēs, tomēr vērtības trimdas kontekstā tuvāk nav pētītas. NMV projekta ilggadējais zinātniskais vadītājs Augusts Milts vienmēr uzsvēra nepieciešamību pētīt vērtības kā elementu, kas vieno cilvēku un sabiedrību, atsevišķo un kopīgo.⁴ Tādēļ man likās būtiski turpināt viņa uzsākto darbu, pievēršoties attiecībām starp vērtībām un trimdu Zviedrijas latviešu dzīvesstāstos, kurus nesen biju pētījusi identitātes kontekstā. Šķita būtiski noskaidrot, kā vērtību sistēma un emigrācija ietekmē viena otru kā individuālā, tā kolektīvā mērogā. Kādas vērtības varam saskatīt latviešu dzīvesstāstos? Kā smagie zaudējumi un radikālās pārmaiņas ietekmēja viņu vērtību priekšstatus? Kādas vērtības ir bijušas nozīmīgas, lai viņi neasimilētos zviedru vidē, bet saglabātos kā kopiena?

Vērtību analīze ir balstīta 24 intervijās, kas ierakstītas 1996. gadā Stokholmā ar latviešu vecāko paaudzi, un dažas no tām ir papildinātas 2007. gadā. Intervijās konkrēti jautājumi par vērtībām netika uzdoti un analīzē tika pieņemts, ka vērtību saturs kļūst redzams (1) stāstījumos par konkrētu rīcību, jo personiskās vērtības ir saistītas ar izvēlēm un lēmumu pieņemšanu ikdienas dzīvē, (2) tās veido kritērijus, kad tiek spriests par cilvēkiem, sevi un notikumiem, (3) stāstījuma uzbūve un notikumu atase arī balstās noteiktās kopīgās vērtībās. Ievērojamā amerikāņu folkloras un personisko stāstu pētniece Sandra Dolbi apgalvo, ka personiskajos stāstos, kādi ir arī dzīvesstāsti, noteikti ir ieaustas arī kopīgi nozīmīgas vērtības, caur kurām stāstītāji atsedz savu pasaules uzskatu.⁵ Šajā rakstā sniegti pirmie rezultāti vērtību izpētē, kas nepretendē uz visaptverošu un izsmelšu jautājuma aplūkojumu. Vispirms aplūkots jēdziens „vērtības” un precizēta pieeja vērtību analīzē dzīvesstāstos, pēc tam uzmanība pievērsta dzīves un vērtību saistībai lēmuma pieņemšanā par aizbraukšanu no dzimtenes, kā arī ceļā un trimdas posmā.

VĒRTĪBAS

Vērtību jautājums ir aplūkots gan filosofijā un ētikā, gan sociālajās zinātnēs. Filofofi lieto jēdzienu „vērtības”, lai aprakstītu ideālo mērķi un labumu, pēc

kā būtu jātiecas. Filosofija un ētika ir vairāk centrēta uz vispārīgu vērtību analīzi un vērtību teoriju veidošanu. 19. un 20. gadsimtā pastāv vairākas vērtību koncepcijas, kuras savā starpā ir pat konfliktējošas – subjektīvisma, objektīvisma, racionālisma u. c. tradīcijas. Piemēram, Džeremija Bentema (*Bentham*) hedoniskā utilitārisma pieeja vai Maksa Šēlera objektīvo vērtību meklējumi. Tiek izšķirtas subjektīvās un objektīvās vērtības, instrumentālās un galīgās (*final*) vērtības, patiesās un nepatiesās (*intrinsic and extrinsic*, ko var tulkot arī kā būtiskās un nebūtiskās vērtības). Izšķir arī dažādus vērtību tipus, piemēram, estētiskās un ētiskās vērtības.⁶

Savukārt sociālajās zinātnēs (precīzāk – socioloģijā, sociālajā un kultūras antropoloģijā) pēta vērtības kā kultūras pamatidejas, kas veic noteiktas funkcijas sabiedrībā.⁷ Vērtības tiek saistītas ar kultūras normām, tomēr uzlūkotas kā abstraktākas un vispārīgākas nekā normas. Ja normas regulē uzvedību noteiktās situācijās, tad vērtības nosaka, kas tiek vērtēts kā labs vai slikts. Saskaņā ar socioloģijas klasiķa Emila Dirkena atziņu, vērtības un normas nodrošina sociālo integrāciju, kas ļauj indivīdiem funkcionēt kā sabiedrībai un piedāvā saskaņotību, uzticamību un stabilitāti. Tuvāk mūsdienām sociālie zinātnieki vairāk uzmanības pievēršusi vērtību funkcijām varas attiecībās. Tā franču domātājs Mišels Fuko uzsāka aplūkot vērtības kā daļu no sociālās varas sistēmas un uzskatīja, ka vērtības piedāvā ideoloģisku rāmi, kas veido publisku diskursu par to, kā sociālā pasaule darbojas un kā tai vajadzētu darboties.⁸

Atsevišķu uzmanību gribētu pievērst arī profesora Augusta Milta vērtību teorijai, kas ir bijusi būtiska viņa veiktajā dzīvesstāstu izpētē un iespaidojusi arī Nacionālās mutvārdu vēstures pētnieku grupas pētniecisko pieeju. A. Milts mutvārdu vēstures pētījumos ir izšķīris trīs līmeņus, no kuriem trešajā fakti un koncepcijas ir saistīti ar universāliem dzīves principiem, pilnības etalonu, saikni ar mūžīgo. Profesors pārstāv objektīvistu tradīciju vērtību teorijā un ir izveidojis vērtību hierarhiju, ko veido dabas pamatvērtības, sociālās dzīves vērtības, kultūras vērtības un augstākās garīgās vērtības, kuras ir kā „paraugmodelis augstākajai jībūtībai, cilvēku maksimālai darbības programmai, bez kurām minimālās sabiedrības prasības nespēj optimāli īstenoties” (skatīt 1. tabulu).⁹ Izveidotajā modelī ir saskatāma M. Šēlera vērtību teorijas ietekme. Latviešu dzīvesstāstos A. Milts ir saskatījis visu daudzveidīgo vērtību spektru – sākot no dabas un vitalitātes vērtībām, ģimenes, atbildības, darba tikuma vērtībām līdz augstākajām garīgajām vērtībām

kā svētuma pārdzīvojums, brīvība, sirdsapziņa.¹⁰ Profesors ir arī pievērsies paradoksu un pretstatu jautājumam, uzlūkojot visas dzīves norises pretstatu vienībā – nav labais bez ļaunā, skaistais bez neglītā, taisnais bez netaisnā, cēlais bez zemiskā.¹¹

1. tabula. Vērtības cilvēka dzīvē, pēc A. Milta

Daba, dzīvība	Dzīve, vitalitāte, veselība, vides kvalitāte
Sociālā dzīve	Labklājība, kārtība, solidaritāte, sociālā drošība, taisnīgums, pienākums
Kultūra	Vienotība, individualitāte, kvalitatīva darbība, humāns dzīvesveids, rūpes par augstākajām vērtībām
Augstākās vērtības	Labais, patiesais, skaistais, brīvība, dzīves jēga, ticība, cerība, mīlestība

Raksta autore palikusi pie sociālajās zinātnēs pieņemtā skatījuma, ka vērtības ir kultūras būtiskas pamatidejas un vienas grupas dalībniekiem tās lielā mērā ir kopīgas. Vērtības pilda funkcijas, kuras ir svarīgas gan sabiedrības integrācijā, gan pastāvošajās varas attiecībās (vienkāršāk sakot – cilvēku savstarpējo attiecību un sociālo grupu attiecību regulācijā). Mūsu personiskie uzskati nepastāv vakuumā, bet veidojas tās kultūras kontekstā, kurā mēs augam un dzīvojam. Katram cilvēkam ir savs pasaules uzskats un vērtību sistēma, tomēr tie ir būtiski saistīti ar tās sabiedrības un sociālās grupas vērtībām un pasaules uzskatu, kam cilvēks jūtas piederīgs. Stāstot par dzīvi, sakārtojot savu pieredzi stāstā, cilvēki balstās kopīgajā priekšstatu un vērtību ietvarā.

Vienlaicīgi tiks izmantots arī NMV ilggadējā zinātniskā vadītāja A. Milta izveidotais vērtību hierarhiskais modelis, kas balstās Rietumeiropas 19.–20. gadsimta ētikas un vērtību teorijas objektīvisma tradīcijas pamatidejās un zināmā mērā saskan arī ar Latvijas 20. gadsimta sabiedrībā pieņemtajiem vērtību priekšstatiem.

Trīmda un piespiedu migrācija atklāj sabiedrības vērtības tikpat labi kā personisko vērtīborientāciju un pārliecību. Vērtības ir ļoti būtiskas, izdarot

izvēli par došanos projām, kā arī izceļošanas procesā un turpmākajā trimdas dzīvē. Tās ir svarīgas gan lēmumu pieņemšanas procesā, gan savas un citu rīcības vērtējumā, gan savstarpējo attiecību būvē. Tāpat vērtību priekšstati ir klātesoši dzīvesstāsta intervijas laikā un tie ietekmējuši izvēli piedalīties intervijā, tēmu izvēli, notikumu atlasī un to pasniegumu stāstā.

VĒRTĪBAS, KAS ATBALSTĪJA LĒMUMU AIZBRAUKT NO LATVIJAS

Otrā pasaules kara nogalē Latvijā personiskais lēmums par aizbraukšanu ir saistīts ar plašāku vēsturisko un kultūras kontekstu. Došanās bēgļu gaitās ir akceptēta uzvedības forma kara apstākļos, kā arī politisku vai reliģisku vajāšanu laikā. Tā Pirmā pasaules kara laikā no Latvijas tika evakuēti vai devās bēgļu gaitās ap 400000 cilvēku, tikai toreiz kustība notika Krievijas virzienā, bēgot no gadsimtiem nīstā ienaidnieka – vāciešiem.¹² Lielākā daļa bēgļu un evakuēto vēlāk atgriezās. Tādēļ nav brīnums, ka aptuveni 200000 cilvēku Otrā pasaules kara nogalē izvēlējās bēgļu gaitas, šoreiz Rietumu virzienā – uz Vāciju.¹³ Uz Zviedriju pāri jūrai devās salīdzinoši mazāk bēgļu – ap 4000 cilvēku.¹⁴

Pievērsoties vērtībām, kurās balstīts lēmums doties bēgļu gaitās, varam izšķirt vairākus hierarhiski atšķirīgus vērtību tipus un novērot to, kā noteikta vērtīborientācija ir saistīta ar varas attiecību skaidrojumiem. Vispirms jāatzīmē tā saucamās dabas vērtības, no kurām svarīgākā ir dzīvības vērtība. Pēc cilvēku apcietināšanām un pazušanas padomju okupācijas gadā un jo īpaši pēc 1941. gada deportācijām daudzi jutās tā, ka viņu dzīvība ir apdraudēta. Īpaši tie, kuri bija piederīgi sociālajām grupām, kas padomju apstākļos skaitījās neuzticamas. Būtiska loma ir sociālajām vērtībām (drošība, taisnīgums, neatkarība) un augstākajām vērtībām (brīvība), kuras cilvēki negribēja zaudēt. Te jāatzīmē, ka šīs nebija kādas vispārīgas un abstraktas sociālās vērtības, bet brīvās un neatkarīgās Latvijas laikā deklarētas, diskutētas (piemēram, taisnīgums pēc Ulmaņa 15. maija apvērsuma) un runās, rakstos un darbos apliecinātas, nacionāli iekrāsotas vērtības. Palikšana padomju varas okupētā Latvijā nozīmētu šo vērtību zaudēšanu gan personiskā, gan nacionālā kontekstā – drošība būtu apdraudēta, taisnīgums – sagrozīts, bet neatkarība un brīvība – neiespējamā. Šīs vērtības funkcionēja, lai veidotu savu nacionāli latvisko paštēlu iepretim krieviski padomiskajam agresīvā svešinieka tēlam,

kuru raksturo pilnīgi cita vērtību sistēma, kurā turklāt atšķiras deklarētās un reāli praktizētās vērtības. Iespējams, ka sākotnēji visiem pamatā dominēja nepieciešamība glābt savu dzīvību, bet, laikam ejot, arvien lielāku nozīmi ieguva arī pārējās vērtības, jo vienīgi tās sniedza dziļāku ideoloģisku pamatojumu bēgļu gaitu nepieciešamībai un nodrošināja nacionālās identitātes saglabāšanu un izdzīvošanu kā etniskai grupai.

Lēmums par izbraukšanu tika pieņemts individuāli vai ģimenes lokā, tāpat arī organizāciju līmenī, kur īpaši jāatzīmē tolaik lielākā un ietekmīgākā pagrīdes pretestības kustības organizācija Latvijas Centrālā Padome (turpmāk tekstā LCP), kas dibināta 1943. gadā. LCP palīdzēja cilvēkiem nokļūt Zviedrijā, lai viņi aizbēgtu no abām okupācijas varām. Pateicoties LCP organizētajām laivām, Zviedrijā nokļuva ap 1500 bēgļu.¹⁵ Atšķirībā no privātajiem zvejniekiem, kas par pārcelšanu bieži ņēma neadekvāti augstu maksu, ko nereti vēl paaugstināja, laivai jūras vidū esot, LCP laivas bēgļiem bija par brīvu. Tomēr abos gadījumos pastāvēja stingri izvēles kritēriji – ko vest un ko ne. Privātajiem zvejniekiem kritērijs bija gribētāju maksātspēja (materiālās vērtības). Savukārt LCP par kritēriju kalpoja cilvēka nozīmīgums Latvijas kultūras, politiskajā un zinātnes dzīvē (nacionālās kultūras vērtības). Protams, LCP deva iespēju izbraukt visai ģimenei kopā (tātad arī ģimene kā vērtība). Turklāt pēc aculiecinieku stāstiem, bieži laivās tika arī ar LCP nesaistīti cilvēki, kuri Kurzemes jūrmalā meklēja iespēju tikt prom uz Zviedriju. Te jāatceras, ka atšķirībā no bēgļu transporta uz Vāciju, ceļš uz Zviedriju bija nelegāls un cilvēki faktiski riskēja tikt aizturēti.

Jāatzīmē, ka izceļošanas brīdī daudziem nebija skaidras izbraukšanas tālejošās sekas, jo daudzi ticēja, ka padomju vara Latvijā nebūs ilgstoša, jo sabiedrotie šādu netaisnību nepieļaus, un cerēja drīz atgriezties. Tātad ticība un cerība arī bija būtiskas vērtības, kurās tika balstīts lēmums izceļot un doma par atgriešanos.

CEĻŠ – VĒRTĪBAS UN INSTINKTI

Pievēršoties stāstiem par ceļu uz Zviedriju, vispirms aplūkošu lietu un vērtību saistību, pēc tam pievērsīšos uzvedības un vērtību mijiedarbībai.

Lēmums par lietām, kas būtu jāņem līdzi, arī tika balstīts vērtībās un interesēs. Pirmkārt, lēmumu balstīja dabas un dzīvības vērtības – līdzi tika

ņemtas lietas, kas bija nepieciešamas dzīvei un izdzīvošanai, kā drēbes, gultasveļa, pārtika, dokumenti un vērtslietas, ja tādas bija. Bieži no lauku mājām devās pajūgā, līdzī vedot samērā lielu daudzumu mantu un pat govīs, kas kalpoja par svaiga piena avotu ceļā (īpaši svarīgi, ja līdzī bija mazi bērni). Var teikt, ka daudziem lēmums par līdzņemamām lietām bija jāpieņem vairākkārt, dažādos ceļa posmos, atsakoties no mazāk vajadzīgajām lietām vai lietām, kas ir par lielu un smagu, lai tās ņemtu līdzī tālākā ceļā. Otrkārt, lēmums par lietām balstījās arī kultūras vērtībās. Vairākos stāstos atzīmēts, ka līdzī tika ņemtas kaut vai dažas grāmatas, gleznas vai citas simboliski nozīmīgas lietas, kas reprezentē latviešu kultūru. Piemēram: „Mēs jau braucām ar to, ko varēja panest, bet tur vajadzēja būt arī divām grāmatām. Es paņēmu vienu Zinaīdas Lazdas dzejoļu krājumu un Raiņa „Jāzeps un viņa brāļi”. [...] Tā doma jau bija atgriezties. Saglabāt Latvijas kultūru un Latvijas inteliģenci ārzemēs” (NMV-455).

Tomēr vienlīdz būtiski ir atzīmēt arī to, ka daudziem nebija nekādu personisko lietu. Piemēram, leģionāriem, kuriem pēc kapitulācijas izdevās ar laivām nokļūt līdz Zviedrijas krastiem. Arī trīs sieviešu stāstos aprakstīta ierašanās Zviedrijā bez nekā (tomēr tikai vienā stāstā tas tā bija burtiski, divos ar to tika domāta vērtīgu lietu klātneesamība). Visos šajos stāstos atzīmēts, ka cilvēki bija laimīgi, ka palikuši dzīvi.

Kā nākamo aspektu gribētu aplūkot vērtību un rīcības mijiedarbību, jo uzvedība ceļojuma laikā parāda cilvēku dziļākos vērtību priekšstatus. Sastopoties ar izdzīvošanai kritiskām situācijām, virspusēji piesavinātās vērtības kā rīcības orientieri kļūst nebūtiskas. Ceļojuma laikā kā rīcības virzītājam liela nozīme bija sociālajām un augstākajām vērtībām – solidaritāte iepretī egoismam krasi izpaudās rīcībā krīzes situācijās. Piemēram, palīdzēt citiem ar pārtiku un apģērbu vai nepalīdzēt. Divos stāstos pieminēts, ka daudzi vīrieši nepalīdzēja sievietēm un bērniem tikt uz laivas no mazajām laiviņām, tā vietā viņi mēģināja pirmie tikt uz klāja, daži bija vienkārši apjukuši un šokā no notiekošā. Savukārt tie, kas palīdzēja, riskēja ar to, ka viņiem vietas laivā var arī vairs nebūt, jo dažkārt visiem gribētājiem nokļūt uz laivas nemaz nepietika vietas, un pēdējie tā arī palika aiz borta (NMV-454; NMV-450). Solidaritāte iepretim egoismam izpaudās arī vēl citos veidos – reiz laivā, uz kuras bija divreiz vairāk cilvēku nekā drīkstētu būt, iegrime bija tik dziļa, ka, lai izglābtu cilvēkus, bija jāmet ūdenī visi koferi un pat virsdrēbes, kuras

izmirstot radītu pārāk lielu svaru. Tomēr šādu solidāru rīcību, kurā dzīvība vērtēta augstāk par mantu, bija iespējams īstenot tikai ar piespiešanu un ieročiem (NVM-446). Daži cilvēki līdzīgās situācijās iemanījās ne tikai saglabāt savu koferi, bet pat kartupeļu maisu. Pārbraucēju stāsti parāda, cik viegli ir ievērot pieklājības normas un būt salīdzinoši solidāriem mierīgā ikdienas dzīvē, bet kritiskās situācijās „ieslēdzas” izdzīvošanas instinkts, kad daudzi cilvēki domā tikai par savu ādu. Vienlaicīgi šo epizožu iekļaušana stāstā pati par sevi liecina par stāstītāja vērtībām, jo kā atmiņa, tā dzīvesstāsti vienmēr ir selektīvi, un šīs selekcijas principi bieži balstās spēcīgās emocijās un kolektīvajos priekšstatos par labo un sliktu, atcerēšanās vērtu un nevērtīgu.

Jāatzīmē arī tas, ka LCP laivu braucienu organizēšanā iesaistītie, ne tikai laivu apkalpe, riskēja ar savām dzīvībām. Jautājums varētu būt – kāpēc? Ir divas intervijas ar cilvēkiem, kas piedalījās LCP laivu kustībā starp Zviedriju un Latviju – tās organizēšanā un cilvēku pārvešanā. Katrā ziņā jaunība, azartiskums, piedzīvojumi, ideāli, spēja riskēt, ticība (ticība, ka es to varu, ticība, ka es izdzīvošu, ticība, ka šis darbs ir nepieciešams citu cilvēku dzīvības glābšanai) ir tikai daži faktori, kas motivēja izvēli piedalīties šajā darbā. Turklāt tā nebija lieta, ar ko varētu vēlāk lepoties, jo Zviedrijas iestādes, kas atbalstīja šo nelegālo rīcību, prasīja dot zvērestu par to nerunāt (vismaz laivu kapteiņiem). Laivu kapteiņa stāstā netiek pieminēti kādi nacionāli ideāli, bet varonības izjūta, kas paliek kā subjektīva iekšēja pieredze: „Daudzas reizes bijušas tik šausmīgas, ka pārējie puīši paliek pilnīgi apātiski, nosaluši, pirksti nevar motoru pakustināt, neko. Mēs braucām pāri uz Latviju priekš cilvēkiem, vai ne. Mums jau nebija drēbes ko uzģērbt. Mēs bijām nosaluši, slapji. Mēs pārdzīvojām tik daudz. Bet es gāju cauri tā kā varonis” (NMV-446).

DZĪVE TRIMDĀ – VĒRTĪBAS, IDEOLOĢIJA UN IDENTITĀTE

Uzsākt dzīvi svešajā zemē bija grūts uzdevums, vienalga, vai vienīgais koferis ir noslīcināts Baltijas jūrā vai ne. Bez valodas zināšanām, bez naudas un sociālā statusa. Tomēr, neskatoties uz materiālajām grūtībām, latvieši drīz pēc ierašanās Zviedrijā sāka organizēt rosīgu kopienas dzīvi. Atšķirībā no latviešiem Vācijā, Zviedrijā pārvietoto personu nometnēs viņiem bija jāuzturas tikai pāris mēnešus, pēc tam jāsāk patstāvīgas darba gaitas. Tādēļ nometņu dzīve paspēja iedot tikai pirmo impulsu, bet tālāk organizācijas

un nodarbību tikli tika veidoti jau ārpus nometņu teritorijām. Kā raksta Amerikas Latviešu Apvienības Mutvārdu vēstures projekta vadītāja Maija Hinkle, tad turēties kopā un uzturēt latvisko identitāti cilvēkus virzīja vairāki faktori: (1) atbildības sajūta pret okupēto Latviju; (2) savstarpēja palīdzība; (3) nepieciešamība pēc kultūras, kurā justies kā mājās; (4) līderības iespējas.¹⁶ Daži šie faktori ir saistīti ar materiālajām vērtībām (palīdzība) vai iespēju iegūt augstāku pašvērtību un relatīvu statusu (līderība), tomēr lielākoties tie balstās kopīgās nacionālās kultūras vērtībās, kopīgā ideoloģijā (kultūras vērtības un augstākās vērtības) un identitātē, nepieciešamībā būt kopā ar sev līdzīgiem, kur justies kā mājās (sociālās vērtības – sociālā drošība, piederības sajūta, draudzība). Folkloras pētniece Inta Gāle-Kārpentere norāda uz latviešu pārvietoto personu misijas paziņojumu Vācijā 40. gadu beigās, kurā formulēti trimdas mērķi un uzdevumi: „Kā trimdiniekiem mums ir morāls pienākums saglabāt mūsu valodu un kultūru, un audzināt tādas nākošās paaudzes, kas pievienosies mums mūsu cīņā par neatkarības atjaunošanu.” Šis paziņojums formulēja trimdu kā jaunās dzīves scenāriju un sniedza pavedienu, kā tikt galā ar dzīves krīzi.¹⁷ Ideoloģija par morālu pienākumu saglabāt valodu, kultūru un ideju par neatkarību veidoja to kopīgo pamatu, kas vienoja un palīdzēja saglabāt latvisko identitāti un izdzīvot kā sabiedrībai. Kā raksta Zviedrijas latviešu dzīvē nozīmīgais publicists un vēstures doktors Uldis Ģermanis: „Mums ir daudz dažādu iespēju strādāt ideālu, mūsu vēstures nospraustu, mērķu labā un tos atbalstīt. Tā nav uzupurēšanās, bet jēdzīga savas situācijas izmantošana, kas spēj dot garīgu apmierinājumu, vairot pašcieņu un pašapziņu. Tā rīkojoties, mēs vairs neesam tikai un svešu lauku mēsloņi, bet pildām savu vēsturisko uzdevumu.”¹⁸

Tomēr šīs vērtības nav tikai cēlonis aktīvai sociālai dzīvei un identitātes saglabāšanas un tālāknodešanas idejai, bet, visticamāk, tieši pati trimdas situācija izvirzīja šīs vērtības un misijas apziņu priekšplānā.

Etniskā identitāte, tik svarīga trimdas latviešu sabiedrībā, var dzīvot tikai izkoptā vidē, ko veido būtiski kultūras elementi – valoda, tradīcijas, simboli, vēsture, ideoloģija, māksla un vērtības. Tomēr dzīve divās kultūrās nav ne viegla, ne vienkārša un daudziem latviešu valoda, kultūra un nacionāla valsts kļuva par ideālajām vērtībām, kas ir pārāk tālas no reālās dzīves. Iespējams, daudziem pati izdzīvošana bija pietiekama vērtība, kā arī materiālās vērtības atradās dzīves priekšplānā un jebkas vairāk šķita lieks

vai mazsvarīgs. Šajos gadījumos asimilācija kļuva par tālāko dzīves stratēģiju. Kā atzīst viena no mūsu stāstītājām – trimdā bija daudzi, kuri rūpējās galvenokārt par izdzīvošanu un tālāku mērķu vai nacionālu ideālu viņiem nebija: „Mēs latvieši esam maziņa tauta. Tad likās, ka tas ir tā instinktīvi un organiski pareizi, ka mēs turamies pie tās dzīvības kā pie tādas idejas, ka dzīvība ir gandrīz vai Dieva vietā. Bet, no otras puses, dzīvība, kurai nav garīguma – tā vairs nav nekāda dzīvība. Tā ir tāda bioloģiska, tāda pati kā augs vai dzīvnieks. Mēs esam tik ārkārtīgi rūpējušies tieši tikai par to dzīvniecisko dzīvību” (NMV-464).

Tikai tie, kuru vērtības bija saistītas ar Latviju un latvietību ne tikai kā ideālu mērķi, bet arī rīcības un dzīvesveida motivāciju, spēja saglabāt un nodot nākamajām paaudzēm savu nacionālo identitāti un trimdas misijas apziņu.

Te jāatzīmē, ka skaļi un patriotiski saukļi vēl nenozīmē konsekventu nacionālu nostāju. Kā visai asi ir atzīmējis U. Ģērmanis: „Pašu sanāksmēs tiek izkliegtas apbružātas patriotiskas frāzes, bet mājās ar saviem bērniem „patrioti” buldurē svešvalodā, reizēm žēlojoties, ka jaunā paaudze neprotot latviski. Nekas tā neatklāj īstas nacionālas apziņas trūkumu kā šis nožēlojamais apstāklis.”¹⁹ U. Ģērmaņa piezīme labi parāda trimdas traģismu un spriedzi starp ideālajiem mērķiem un reālo dzīves praksi, kurā pašu deklarētās vērtības ne vienmēr tika īstenotas.

Jāatzīmē arī, ka grūtības sagādāja ne tikai konsekventa deklarēto vērtību īstenošana dzīvē, bet šīs kopīgās vērtības tika arī individuāli interpretētas. Trimda nav monolīta, ideāli vienota sabiedrība. Tajā, tāpat kā kurā katrā sabiedrībā, pastāv daudzveidīgi grupējumi. Te jāatzīmē, ka tas nav tikai latviešiem raksturīgi, bet segmentācija ir normāla situācija, kas aprakstīta arī citos etnisko grupu un diasporu pētījumos.²⁰ Katra paaudze, katrs grupējums redz ceļu uz kopīgo mērķi varbūt mazliet atšķirīgi, tāpat arī latviskumu mēra pēc savas mērauklas. Spilgtākie piemēri ir trimdas grupējumi nākamās neatkarīgās Latvijas redzējuma jautājumā (arī pagātnes interpretācijā, piemēram, par Ulmaņa režīma nozīmi), leģionāru jautājumā, padomju Latvijas jautājumā vai arī šķelšanās īstenā latviskuma definīcijas jautājumā. Labēji orientētie ulmanisti pavisam nesatika ar sociāldemokrātiem, katrs kā pagātni, tā nākotni redzēja atšķirīgā veidā. Vieniem svarīgāka bija labklājība, otriem – demokrātija. Leģiona idejas aizstāvji un leģionāri nesatika ar tiem,

kuri latviešu leģionu uzlūkoja kā politisku tuvredzību, ko nelabvēļi var interpretēt kā sadarbību ar nacistiem. Vieniem bija svarīgi cīnīties par Latviju un pret komunistiem kaut zem sveša karoga, kamēr otri domāja starptautiskas politikas mērogā un uztraucās par pasākuma politikorektumu. Kontakti ar Latviju tika atšķirīgi interpretēti – kā padomju varas atzīšana vai arī kā iespēja iegūt izpratni par reālo situāciju okupētajā Latvijā. Vieniem svarīga bija principiāla norobežošanās no padomju varas (piemēram, – nelūgties okupētajiem vīzu, lai apciemotu pats savu dzimteni), otriem svarīgāk bija izzināt situāciju Latvijā, satikties ar radiem, draugiem un kolēģiem. Dažiem īstena latviskums ietvēra sevī iekonservētu vīziju par 1939. gada Latviju un priekšstatu par neatslābstošu un intensīvu darbošanos latviešu sabiedrībā, kamēr liberālāka nostāja paredzēja vairāk telpas individuālai, tagadnīgai interpretācijai un plūstošai līdzdalībai. Katrā gadījumā kaislību asums liecināja par risināmo jautājumu ārkārtīgo nozīmīgumu notikumu dalībniekiem un par pasaules uzskatu un vērtību būtisko lomu dažādo sociālo grupu veidošanās procesā un to mijiedarbībā.

TRIMDAS UN VĒRTĪBU MIJIEDARBE

Latviešu bēgļu gaitu un trimdas dzīves analīze atsedz nozīmīgas attiecības starp vērtībām un cilvēku rīcību, starp kolektīvajām un individuālajām vērtību sistēmām. Pirmkārt, vērtību priekšstati parādās jau izceļošanas lēmuma pieņemšanā, kur svarīga ir gan bēgļu gaitu vēsturiskā nozīme Latvijā, gan dažādu līmeņu vērtības – dzīvības un fiziskās drošības vērtības kopsaistē ar sociālajām un augstākajām vērtībām, kā sociālā drošība, taisnīgums, neatkarība, latviskā kultūra, brīvība. Otrkārt, tās parādās trimdas dzīvē, kurā pamatvērtības – latviešu valoda, tradīcijas, vēsture, māksla un kultūra, reliģija, neatkarības un brīvības idejas – balstīja trimdas sabiedrības kopāturēšanos. Tēvzemes zaudēšana un dzīve starp divām kultūrām pastiprināja individuālā morālā pienākuma un atbildības izjūtu kopīgo vērtību priekšā.

Rakstā ierobežotā apjoma dēļ bija iespējams iezīmēt vien dažas būtiskas līnijas Zviedrijas latviešu sabiedrības vērtību laukā un pasaules uzskatā. Vērtību dinamikas izpētei vai niansētākai vērtību analīzei, kas aptvertu tik apjomīgu laika posmu – gandrīz 50 gadus trimdas dzīves –, būtu nepieciešams darbu turpināt.

Vēres:

- 1 Gāle-Kārpentere Inta. Trimda kā dzīves attīstības modelis. – *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa*, 1994, Nr. 4 (561), 19.–24. lpp.
- 2 Turpat.
- 3 Par latviešiem Zviedrijā skatīt: Bela-Krūmiņa Baiba (2004). Kultūras nozīme latviskās identitātes uzturēšanā un pārmantošanā trimdā. Kļaviņa Daina un Brancis Māris (sast.). *Trimda. Kultūra. Nacionālā identitāte. Konferenču rakstu krājums*. Rīga: Nordik. 528.–541. lpp. Plašāks publikāciju apkopojums skatāms izdevumā *LETONIKA. Nacionālā mutvārdu vēsture. Reliģiskās idejas Latvijā*. Raksti. Otrā grāmata. Rīga: FSI, 2008, kur atrodamas B. Belas, D. Beitneres, I. Gardas-Rozenbergas, E. Šupuļa, M. Zirnītes publikācijas. Par latviešiem Norvēģijā skatīt: Savdona Arta. Norvēģijas latvieši dzīvesstāstos. *Spogulis*. Zirnīte Māra (sast.). Rīga: FSI, NMV, 2001, 75.–85. lpp.
- 4 Milts Augusts (1928–2008) bija NMV projekta zinātniskais vadītājs kopš projekta nodibināšanas 1992. gadā līdz 2001. gadam, kā arī no 2006. līdz 2008. gadam. Par vērtību jautājuma izpēti vairāk skatīt Augusta Milta publikācijās: Mūžīgais laicīgajā: vēsture cilvēkā un tautā. *LZA Vēstis*. 1993, Nr. 6/93, 1.–7. lpp.; Garīgās vērtības cilvēku dzīvesstāstos. *LZA Vēstis*. 1996, Nr. 50. 143.–149. lpp.; Tautas izziņa mutvārdu vēsturē. *Spogulis*. Zirnīte Māra (sast.). Rīga: FSI, NMV, 2001, 33.–39. lpp.
- 5 Dolby Sandra K. *Literary Folkloristics and the personal narrative*. Bloomington, Indiana: Trickster Press, 1989, 2008. p. xx.
- 6 *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Volume 9. London and New York: Routledge, 1998, pp. 582.
- 7 *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2nd Edition. Volume 8. William A. Darity Jr. (ed.). Detroit, NY, London et al: Thomson Gale, 2008, p. 581.
- 8 Turpat, p. 582.
- 9 Milts Augusts. Garīgās vērtības cilvēku dzīvesstāstos. – *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa*. 1996. Nr. 50. 143.–149. lpp. Skatīt 145. lpp.
- 10 Bela Baiba. Cilvēka dzīves izpēte un praktiskā filozofija.. – *Augusts Milts: patība un ētika*. – Rīga: RaKa, 2008, 102.–107. lpp.
- 11 Milts Augusts. Identitātes paradoksi. – *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. A daļa*. 2005, Nr. 59. 49.–52. lpp.
- 12 Mangulis Visvaldis. *Latvia in the Wars of the 20th Century*. Princeton Junction: Cognition Books, 1983, p. 10.
Skatīts: <http://www.historia.lv/>, 04.08.2009.
- 13 Dažādi autori gan atzīmē atšķirīgus skaitļus. Iespējams, ka atšķirības rodas no tā, ka daļa bēgļu nokļuva Vācijā padomju okupācijas zonā un tika atsūtīti atpakaļ piespiedu kārtā, daļa atgriezās okupētajā Latvijā labprātīgi, bet aptuveni 120 000 bēgļu palika Rietumu okupācijas zonās Vācijā.
- 14 Lasmane Valentine. *Pāri jūrai*. Stokholma: Memento, 1990, 3. lpp.
- 15 Turpat, 272. lpp. Tiek minēts skaits: 1450–1600 cilvēki.

- 16 Hinkle Maija. Latviskā identitāte un trimdas kultūra Amerikas latviešu dzīvesstāstos. – *Trimda. Kultūra. Nacionālā identitāte. Konferenču rakstu krājums*. Kļaviņa Daina un Brancis Māris (sast.). Rīga: Nordik, 2004, 510.–527. lpp.
- 17 Gāle-Kārpentere Inta. Trimda kā dzīves attīstības modelis. – *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A daļa. 1994, Nr. 4 (561), 19.–24. lpp.
- 18 Ģērmanis Uldis. *Zināšanai. Raksti par mūsu un padomju lietām*. Stokholma: Ziemeļzvaigzne, 1985, 9. lpp.
- 19 Turpat, 27. lpp.
- 20 Bauman Gerd and Sunier Thijl. Introduction. De-essentializing ethnicity. In: Ed by Gerd Bauman and Thijl Sunier. *Post Migration Ethnicity*. Netherlands: HET SPINHUIS Publishers, 1995, pp. 1.–9.

Migration as catalyst of values

Soviet occupation and Second World War changed the trajectories of life for many thousands of people in Baltic countries. In the 1944 and 1945 more than 100 000 Latvians decided to be refugees, escaping from military operations and repeated Soviet occupation of Latvia. Some 4000 found shelter in Sweden. For these people exile become the turning point, previous life expectations were ruined. After resettlement everyday life, identity and the very image of future changed rapidly. Many self evident and seemingly safe things were lost in the very short period – home, homeland, social status and place in society, properties and even belongings, often – also relatives and friends. All life – individual as well as collective was necessary to built anew.

What values we can see in exile life stories? How value system and exile interact at individual as well as collective level? What values were important for preservation of national identity? This paper is based on research of 24 life story recordings of Latvians of older generation in Stockholm, recorded by Māra Zirņīte and myself in 1996.

The analysis of migration processes of Latvians, caused by Soviet occupation and Second World War, shows strong relationships between values and action of people, between individual and shared value systems. At first, in making migration decision, where necessity to survive and to reach physical security goes hand by hand with social and higher values, like social security, justice, democracy, freedom, independence, culture, traditions, etc.

At second, shared value system become crucial in the new scenario of life in exile. Latvian language, traditions, symbolic, history, culture, ideology of independent state became important shared values and formed a basis for community life and guided individual life styles. Life between two cultures and loss of homeland intensified sense of individual moral duty to take care and responsibility of these collectively shared values.

Maija Krūmiņa

Mutvārdu vēstures perspektīva vēstures izpētē: attīstības pārskats

Viena no metodēm un avotu grupām, kas ļauj rekonstruēt vēsturiskos notikumus un procesus gadījumos, kad nav pieejams plašs dokumentārais materiāls, kā arī ļauj pētīt aspektus, kas nav vai tikai daļēji ir fiksēti rakstītajos avotos, ir mutvārdu vēsture (turpmāk – MV). Latvijā MV ienākusi 1990. gadu sākumā un ir kļuvusi par respektētu pētniecības virzienu tādās zinātņu nozarēs kā socioloģija, antropoloģija un folkloristika, taču nepamatoti maz tiek izmantota vēstures pētījumos.

Vēstures pētniecībā ar MV saprot vēstures notikumu aculiecinieku un dalībnieku mutiskās liecības, ko fiksējuši speciālisti, izmantojot mūsdienu tehniskos paņēmienus.¹ Tomēr, skatoties plašāk, tā ietver sevī vairākus aspektus – MV ir gan ierakstītais atmiņu stāsts un tā transkripts rakstiskā formā, gan izpētes metode, kas balstās uz šo atmiņu izmantošanu. Jāuzsver, ka runa ir par tādām atmiņām, kuru tapšanā (izstāstīšanā) ir iesaistīts vēl kāds cilvēks, kurš iniciē teicēja² atmiņas, iezīmē tajā apskatāmās tēmas, kā arī ieraksta visu runāto.³ Respektīvi, atmiņu stāsts tiek iegūts padziļinātā mutvārdu vēstures jeb dzīvesstāsta intervijā, kas notiek starp intervētāju un teicēju.

MV zināmā mērā var uzskatīt par vissenāko vēsturiskās izpētes formu, agrāku par rakstīto vārdu, jo sākotnēji vēstures zināšanas pastāvēja tikai

mutiskā formā, bet to izpratne un nodošana no paaudzes paaudzē balstījās mutvārdu tradīcijā.⁴ Tādējādi notikumu aculiecinieku intervēšana jeb apjautāšana ir sākusies no brīža, kad sākās pati vēsture. Taču tikpat sena kā MV izmantošana vēstures izpētē, ir arī tās kritika. Uz MV liecību trūkumiem norādīja jau Tukidīds (5. gs. p.m.ē.) – „nonākšana pie secinājumiem prasīja lielu darbu, jo bija jāsaskaņo viena notikuma dažādās aculiecinieku liecības, kas radušās vai nu neprecīzas atmiņas dēļ, vai arī tāpēc, ka liecinieks pārlietu nostājās kādas iesaistītās puses labā.”⁵

Līdz pat 19. gadsimta beigām vēstures izpētē šķita saprātīgi un vienlīdz svarīgi izvērtēt gan mutiskos, gan rakstītos avotus. Tomēr 19. gadsimta beigās, līdz ar vēstures profesionalizāciju, uzticība MV kā līdzeklim pagātnes izpētē strauji zuda. Vēstures zinātniskajā izpētē pārākumu guva dokumentārie avoti, kas sāka dominēt pār citiem, „mazāk objektīviem” avotiem. Šis pavērsiens vislielākajā mērā saistīts ar Leopoldu fon Ranki (*Leopold von Ranke*), kas vēstures izpētē uzsvēra tiekšanos pēc pilnīgas objektivitātes, kuras pamatā ir stingra dokumentu un tekstu kritika. Ranke un viņa sekotāji noraidīja mutvārdu avotus – kā folkloru un mītus, ko augstu vērtē tikai labu nodomu vadīti, taču naīvi amatieri.⁶ Lai gan Ranke pats dažreiz izteicās pozitīvi par aculiecinieku liecību izmantošanu, taču, ņemot vērā kopējo šā laika atmosfēru, MV avotu loma vēsturnieku darbā tika marginalizēta.⁷

Pārmaiņas attieksmē pret MV kā izziņas metodi vēstures pētījumos notika 20. gadsimta 40. un 50. gados, neilgi pēc tam, kad gadsimta sākumā biogrāfisko metodi plaši sāka izmantot vispirms antropologi un pēc tam arī sociologi. Šis ir arī laiks, kad jēdziens „mutvārdu vēsture” tika piesaistīta tieši ierakstītas intervijas procesam.⁸ Tieši šajā laikā plašākai publikai kļuva iespējams veikt audioierakstus ar magnetofona palīdzību. Tomēr apgalvojums, ka pievēršanos (jeb atgriešanos pie) MV izraisīja tehnisko līdzekļu attīstība, kā tas, piemēram, darīts Kvalitatīvo izpētes metožu enciklopēdijā,⁹ uzskatām par triviālu, jo kā norāda, piemēram, sociologs Edmunds Šūpulis, tas būtu tas pats, kas apgalvot, ka kapitālisma parādīšanos var skaidrot tikai ar tvaikmašīnas izgudrošanu. MV nostiprināšanos 20. gadsimta otrajā pusē E. Šūpulis saista ar postmodernismu, atteikšanos no visa eksistējošā absolūta pamatojuma un novēršanos no visu izskaidrojošām zināšanu shēmām, tā saucamajiem lielajiem naratīviem, kas piedāvā racionāli sakārtotus pasaules modeļus un universālus mērķus.¹⁰ Tāpat postmodernistu pieņēmums, ka

patiesība nav rodama tikai autoritatīvos tekstos, ved pie lielāka respekta pret individuālām liecībām.¹¹ Apskatot MV metodes attīstības tālāko gaitu un tās lietojumu, lielā mērā var piekrist šādam skaidrojumam. MV pētnieki arvien vairāk attālinās no „klasiskās zinātnes paradigmas” – mērķis vairs nav patiesa objektivitāte, bet tā vietā tiek „pieņemts” jeb analizēts arī subjektīvisms.

20. gadsimta 40. un 50. gados vēsture daudziem sāka šķist pārāk akadēmiska jeb atrauta no reālo cilvēku pieredzes. Pievērsšanās MV metodei un tās avotiem bija mēģinājums padarīt vēsturi tuvāku cilvēkiem jeb „atdzīvināt vēsturi”, kas atbilda arī pēckara posmā pieaugošajai humānisma ideju izplatībai Rietumu zinātniskajās aprindās (socioloģijā, psiholoģijā u.c.). Lielāku lomu sāka spēlēt uz personību centrēta pieeja, pretnostatot to pozitīvisma empīrismam.¹² MV ietekmē „vēsture kļūst humānistiskāka, ikvienu cilvēku uzlūkojot kā vērtību, kā aktīvu vēstures subjektu un veidotāju un viņa stāstu – kā uzklaušanās vērtu”.¹³

Runājot par sākotnējo MV metodes lietotāju praktiskajiem mērķiem, var izšķirt divus: viens no tiem balstījās arhivistikas praksē, otrs – tā dēvētajā jaunajā sociālajā vēsturē. Pirmajā gadījumā jāņem vērā, ka tas bija laiks, kad arvien plašāk tika izmantotas jaunās sakaru tehnoloģijas, kā arī sabiedrības dzīves ritms kļuva arvien ātrāks un saspringtāks. Tas radīja bažas, ka cilvēki, kas atrodas pie varas, vairs nerakstīs dienasgrāmatas, vēstules un memuārus. Tāpēc vēsturniekiem un arhīvistiem bija saistoši intervēt cilvēkus, lai papildinātu esošos rakstītos avotus, kā arī lai uzzinātu to, kas šajos avotos vispār neparādās.¹⁴ Citiem vārdiem sakot, šos vēsturniekus MV interesēja tikai kā līdzeklis, ar ko savākt prominentu indivīdu citādi nepierakstītās atmiņas, kā arī, lai radītu uz mutvārdiem balstītas autobiogrāfijas.¹⁵

Otrā gadījumā mērķis bija dokumentēt to šķiru cilvēku dzīves un pagātnes rīcību, kas līdz šim vēstures pētījumos bija ignorēti. Sevišķi tas attiecās uz strādnieku šķiru, kā arī uz rasu un etniskajām minoritātēm, sievietēm, arī seksuālajām un politiskajām minoritātēm.¹⁶ Pēc vairākām desmitgadēm tas gan radīja zināmas bažas, ka MV varētu tikt reducēta tikai uz šādu alternatīvu „geto”, kas beidzot dod iespēju izteikties „apspiestajiem”.¹⁷ Iespējams, vislielāko neapmierinātību ar tradicionālajiem dokumentiem un arhīviem kā informācijas avotiem izraisīja tas, ka svarīgas norises zemākajos sociālajos slāņos, kā arī marginālajās grupās (tā dēvētie cilvēki bez vēstures) un sociālās pieredzes jomā (ideju, simbolu un tēlu līmenī) ar to palīdzību bija grūti

atklājamas. Tādējādi arī vēsturnieki aizvien lielāku vērību sāka pievērst tā sauktajiem sekundārajiem avotiem – dienasgrāmatām, dzīvesstāstiem un cilvēku atmiņām.¹⁸

Šai periodā MV rezultāts (intervija) tika uztverts kā dokuments. Vēsturnieku acīs intervijas nozīme bija spējā apgādāt vēsturnieku ar informāciju – vēstures faktiem. Tika uzskatīts, ka šajos faktos slēpjas patiesība un vēsturnieka uzdevums ir to atklāt, darot to ar zinātnisku precizitāti, tas ir, pārbaudot to patiesumu tradicionālajā veidā, kādā vēsturnieki pārbauda savu izmantoto dokumentu ticamību. Ievērojot tā laika pozitīvistu un empīristu dominējošo pieeju, mutvārdu vēsturnieki gribēja noskaidrot, „kas patiesībā notika” pagātnē. Ja uzmanība vispār tika pievērsta atmiņai un tās nozīmei MV avotos, tad tikai, vērtējot tās precizitāti un neprecizitāti. Kopumā šajā laikā galvenā interese bija par stāstījuma secību (kas notika tālāk?), nevis pašu stāstījumu.

Nujorkas Universitātes vēstures profesors Maikls Frišs (*Michael Frisch*) šo sākotnējo pieeju MV raksturoja, izmantojot apzīmējumus „vairāk vēstures” vai „bēgšana no vēstures”. Pirmajā gadījumā tika izmantots aizstāvošais arguments, ka MV izmainīs cilvēku priekšstatus par pagātņi, radot arvien jaunus un jaunus dokumentus. Otrajā gadījumā tika lietots daudz uzbrūkošāks arguments, ka MV revolucionāri mainīs cilvēku priekšstatus par pagātņi, apejot vēsturniekus un runājot tieši ar cilvēkiem, kuri ir piedzīvojuši pētāmos notikumus. Neviena no šīm pieejām nerunāja par MV interviju komplekso raksturu vai par šīs metodes galvenajām metodoloģiskajām problēmām – atmiņu un stāstījumu.¹⁹ M. Frišs iebilda pret šādu nevērību un uzsvēra, ka atmiņai ir jāpiegriež daudz lielāka vērība, tas ir, no MV metodes tai ir jākļūst par tās objektu. Tādā veidā MV kļūtu (un kļuva) par nozīmīgu instrumentu, ar ko atklāt, izpētīt un novērtēt vēsturiskās atmiņas procesu, tas ir, kā cilvēki saprot pagātņi, kā individuālā pieredze saistīta ar tās sociālo kontekstu, kā pagātne kļūst par daļu no tagadnes un kā cilvēki to izmanto, lai interpretētu savu dzīvi un pasauli sev apkārt.²⁰

Var arī teikt, ka šajā sākotnējā MV lietošanas fāzē tā tika praktizēta naivā reālisma garā, kur viss tika pieņemts nešaubīgi. Daļēji to skaidro ar tolaik valdošo sajūsmu par jaunatklāto dzīvās atmiņas avotu bagātību, kā iespaidā pagātnes pētniecībā parādījās zināms ikdienas dzīves fetišs, tas ir, izmantojot jauniegūtos avotus, antropoloģijas piedāvātā veidā līdz sīkākajai detaļai tika aprakstīta cilvēku sadzīve.²¹

M. Friša izvirzītie jautājumi kļuva aktuāli 1970.–1980. gados, kad par galveno MV objektu kļuva nevis dokuments, kurš atklāja, kas noticis pagātnē, bet dialoga veidā radīts teksts jeb stāstījums (naratīvs). Respektīvi, arvien lielāka uzmanība tika pievērsta tam, ka MV avotam (intervijai) ir konkrēts autors, kā arī klausītājs. Pirmkārt, jaunās pieejas ietvaros tika akcentēta intervētāja loma un fakts, ka avots ir radies aktīvas intervētāja (pētnieka) darbības rezultātā. Otrkārt, mainījās arī intervijas autora loma – no vienkārša stāstnieka tas kļuva par galveno atslēgas figūru un vēstures interpretētāju. Tātad galvenā uzmanība vairs nebija pievērsta tam, kas tika pateikts, bet arī tam, kā tas tika pateikts. Treškārt, tika atzīts, ka MV intervija ir kas vairāk par vienkāršu sarunu starp diviem cilvēkiem – tā jāuzlūko kā performance (priekšnesums), kuras laikā turklāt notiek sarežģīta korelācija starp individuālo un kolektīvo atmiņu.²²

Viens no galvenajiem iemesliem šādām izmaiņām MV attīstībā bija kritika, ar ko MV pētniekiem nemitīgi bija jāsaskaras un, uz ko reaģējot, tika meklētas un arī atrastas aizvien jaunas pētniecības metodes un diskursi. Viena no skarbākajām MV metodes kritiķēm bija ASV vēsturniece Barbara Tučmane (*Barbara Tuchman*), kura uzsvēra, ka galvenā metodes problēma nav intervijās iegūtā informācija, bet gan pati intervija, jo intervētajam ir iespēja izcelt mazsvarīgo un noklusēt svarīgo, tas ir, intervētājs jeb pētnieks, kuram faktiski vienīgajam ir pieeja intervijas transkripcijai, var izvēlēties tos izrunātos vārdus, kas atbilst tādai interpretācijai, kādai intervējamais nemaz nepiekrīt vai ko viņš nemaz nav domājis (jaunas vai negribētas jēgas piešķiršana). Arī cits ASV vēsturnieks Viljams Katlers (*William Cutler*) metodes problēmu saskatīja intervijas procesā, kuru apstrīdamu padara aizmiršana, pašpāms un noklusēšana no intervējamā puses. Tātad atšķirībā no B. Tučmanes V. Katlers vainu neuzlika tikai uz intervētāja pleciem, bet norādīja, ka intervēšanas process ir maldinošs gan no intervētāja, gan stāstītāja puses, jo intervija ir atkarīga no cilvēka atmiņas, kas stāstītāja prātā var būt restrukturizēta un safabricēta. Arī intervētājs ienes subjektivitāti intervijā, pirms vēl tā ir sākusies, izvēloties apskatāmos jautājumus un intervējamus.²³

Kopumā abi kritiķi runāja par intervēšanas procesu kā par apšaubāmu vēsturiskās izpētes līdzekli, kas būtībā nozīmēja jēgas atņemšanu MV metodei kā tādai, tāpēc tālākā metodes attīstība lielā mērā arī bija atbilde uz šo kritiku, kuras rezultātā MV no „faktu meklēšanas” transformējās „vēstures

veidošanas” metodē. MV pētnieki mutvārdu avotus sāka izmantot, lai radītu patstāvīgu vēsturi, ne tikai meklētu tajā faktuālu atbalstu.

MV attīstībā runā arī par trešo un ceturto attīstības fāzi. Par trešo fāzi var uzskatīt laiku, kad MV piedzīvoja savu uzplaukumu un robežu paplašināšanu. Tas attiecas gan uz ģeogrāfiskajām robežām, jo ar laiku MV izplatījās visos pasaules reģionos; gan uz zinātniskajām robežām, jo šo metodi plaši sāka pielietot tādās jomās kā gerontoloģijā, visa veida lokālajās vēsturēs u.c. Tāpat notika nozares institucionalizācija, jo tika izveidotas starptautiskas un nacionālas MV pētniecības organizācijas, regulāri sāka iznākt specializēti izdevumi un MV plaši sāka mācīt arī akadēmiskā līmenī.²⁴

1948. gadā ASV Kolumbijas Universitātē izveidoja pirmo moderno MV arhīvu, tur nodibināja arī pirmo MV izpētes centru.²⁵ Interesanti, ka šī centra un tā izveidotāja Alana Nevina (bijušā žurnālista) uzmanības lokā bija galvenokārt elitārās grupas, kas vispār ilgu laiku bija raksturīgi MV pētniecībai ASV, kamēr Lielbritānijā 1950.–1960. gadu MV aizsācēji galvenokārt iemūžināja tā saukto parasto cilvēku, vispirms strādnieku, pieredzi (pārsvārā ar to nodarbojās sociālās vēstures pētnieki).²⁶ Tikai 1970. gados arī ASV vēsturnieki sāka pievērsties iedzīvotāju zemāko slāņu vēstures pētniecībai, pamatojoties uz MV avotiem. Gadiem ilgi MV pētnieki diskutēja par to, vai vērtīgākas ir elitāro vai neelitāro grupu intervijas, taču 1980. gados šīs debates izsīka, jo, metodei attīstoties, kļuva skaidrs, ka nevienai sociālajai grupai nav īpaša vēstures izpratne, līdz ar to labākie MV pētījumi ir tie, kuri aptver pēc iespējas plašākas sociālās grupas, ierakstot pēc iespējas vairāk pētāmajā notikumā vai sabiedrībā iesaistīto personu atmiņas.²⁷

Atbilstoši plašajai MV prakses lietošanai ASV, jāatzīmē 1967. gads, kad, tika nodibināta Mutvārdu vēstures asociācija – *OHA* (*Oral History Association*), kura apvienoja biedrus no visas Amerikas. Laika gaitā dažādi MV projekti izveidojās arī citos kontinentos. 1987. gadā Oksfordā tika nodibināta Starptautiskā Mutvārdu vēstures asociācija, kuras sanāksmes regulāri notiek visā Eiropā.²⁸ Var atzīmēt, ka 1989. gadā *OHA*, atbildot uz ilgajām debatēm par to, ka jānotiek zināmai MV interviju principu saskaņošanai, lai palielinātu to ticamību, izstrādāja specifiskas vadlīnijas MV intervijām, kas sekmēja MV metodes zinātniskumu. Vadlīnijas nosaka pētnieka atbildību intervējamā un sabiedrības priekšā, kā arī runā par izpētes materiālu izvēles standartiem, mērķiem un ētiskajiem kritērijiem.²⁹

Kopumā anglosakšu zemēs un arī citur Rietumeiropā MV 20. gadsimta beigās bija ieguvusi stabilu un drošu pozīciju sabiedrībā un akadēmiskajās aprindās, lai gan tajā pašā laikā tikpat aktīvi turpinājās (un turpinās) metodoloģiskas un filozofiskas debates.³⁰ Arī Austrumeiropā pēc PSRS sabrukuma MV sāka strauji attīstīties, jo mutvārdu vēsturnieki nekavējoties sāka pārskatīt un pārrakstīt reģiona diskreditēto oficiālo vēsturi, apkopojot personiskās liecības, ko tik ilgi bija apspīdējis padomju režīms.³¹

Runājot par ceturto fāzi, pastāv viedoklis, ka to iezīmē arvien augošā interneta un digitalizācijas ietekme, kas paver tūlītēju pieeju avotiem, kā arī jaunas arhīvu un prezentācijas formas. Šīs pārmaiņas vairāk skar MV avotu saglabāšanu un reprezentāciju. Savukārt *OHA* bijušais vadītājs Ronalds J. Grēle (*Ronald J. Grele*) uzskata, ka ceturto fāzi drīzāk var saistīt ar pārmaiņām uzskatos par vēsturi kā tādu. Viņš norāda, ka globalizācijas pārņemtajā pasaulē MV metodei ir unikāla loma jeb iespēja, lai detalizēti atklātu procesu, kā globālā pasaule ietekmē to cilvēku ikdienas dzīvi, kurus skar notiekošās pārmaiņas. Tas nozīmē turpināt centienus iekļaut vēstures procesā „cilvēku bez vēstures” pieredzi un šo cilvēku definīcijas paplašināšanu.³²

Tomēr, neskatoties uz MV izaugsmi un popularitātes pieaugumu, tās attiecības ar profesionālo vēsturi vēl joprojām ir sarežģītas. Kā 1979. gadā rakstīja Itālijas kultūras vēstures pētniece Luisa Paserini (*Luisa Passerini*), MV nemitīgi ir bijis jacinās ar iedibināto historiogrāfijas tradīciju divās frontēs. Pirmkārt, par to, lai MV avoti vispār tiktu atzīti par ticamiem, kā arī lai tiem tiktu pievērsta tikpat liela nozīmība kā citiem avotiem. Otrkārt, tā bija cīņa par vēsturiskās izpētes horizontu paplašināšanu, gan lai iekļautu tajā jaunas sfēras, gan lai pievērstu lielāku uzmanību vēstures rakstīšanas patiesajiem mērķiem.³³

Lai gan abas šīs cīņas norisinājās sekmīgi, tomēr vēl 1985. gadā, tātad 40 gadus pēc modernās MV aizsākumiem, R. J. Grēle norādīja, ka tikai daži vēstures departamenti pasaulē māca vai rosina studentus nodarboties ar MV (intervēšanu) un vēstures profesionāļi liek saprast, ka MV nav respektējama vēstures pētīšanas prakse.³⁴ Tāpat vēl arī 2002. gadā Daugavpils Universitātes profesors Aleksandrs Ivanovs rakstīja, ka vēstures zinātnē MV vēl nav ieņēmusi atbilstošo vietu un joprojām daudziem profesionālajiem vēsturniekiem pret to ir aizspriedumaina un skeptiska attieksme. Izņēmumā pagātnes izziņāšana joprojām balstās tikai uz tradicionālajiem – rakstītajiem un lietiskajiem – vēstures

avotiem.³⁵ Tomēr kopumā profesionālā vēstures zinātne, līdz ar izmaiņām kā MV metodē, tā vēstures zinātnē pašā, ir kļuvusi arvien atvērtāka pret MV avotu izmantošanu. Līdz ar to ir pamats teikt, ka MV tomēr ir kļuvusi par akceptētu un populāru metodi pagātnes pētījumos, sevišķi noteiktās vēstures nozarēs.³⁶ Pie populārākajām izpētes jomām var minēt: 1) urbānā dzīve, sevišķi nabadzība, dzīve graustu rajonos, šīs nabadzības izraisītās sekas – noziedzība un bezpajumtnieki; 2) imigrācija, fokusējoties uz socializāciju, izglītību un asimilāciju; 3) darba dzīve, fokusējoties uz atsevišķām industrijām, izglītību un arodbiedrības lomu; 4) māksla; 5) militārisms un kara tēma, kas centrējas uz kareivju un partizānu pieredzi; 6) veselības joma; 7) dažādu marginālo iedzīvotāju grupu vai kultūru izpēte, kā indiāņi, bijušie melnādainie vergi, migranti strādnieki, homoseksuāļi, holokaustā izdzīvojušie utt.³⁷

MV avoti tāpat kā jebkuri citi vēsturnieka darbā izmantotie avoti ir jāpakļauj stingrai avotu analīzei un kritikai, kas nav grūtāk izdarāms, kā cita veida avotu gadījumā.

Vēres:

- 1 Ivanovs A. Mutvārdu vēstures avoti – iemiesotā atmiņa // *Atmiņa kultūrvēsturiskā kontekstā*. 2. daļa. / Galv. redakt. V. Ķikāns. Daugavpils: Saule, 2002. 76. lpp.
- 2 Atmiņu stāstītāja apzīmēšanai tiek lietoti dažādi nosaukumi – respondents, informants, stāstītājs, sarunas līdzdalībnieks, autors u. c., kas izvēlēti atbilstoši zinātņu disciplīnā pieņemtajām tradīcijām, intervijas mērķiem un intervijas metodēm. (Sk.: Bela B. *Dzīvesstāsti kā sociāli vēstījumi: Promocijas darbs*. Rīga: LU Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļa, 2004. 67. lpp.)
- 3 Jow R. W. *Recording oral history: a guide for the humanities and social sciences*. Lanham, MD and Oxford: AltaMira Press, 2005. P. 3–4.
- 4 Ivanovs A. Mutvārdu vēstures avoti – iemiesotā atmiņa, 76. lpp.
- 5 Thucydides *The History of the Peloponnesian War*. Book I, Chapter 1. Pieejams: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/7142/pg7142.txt> [Aplūkots 04.12.2010.]
- 6 Ritchie, D. A. *Doing oral history*. New York: Twayne Publishers, 1995. P. 2.
- 7 Byrskog S. *Story as history – history as story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Tübingen: Mohr, 2000. P. 20.
- 8 Ritchie D. A. *Doing oral history*, P. 3.
- 9 *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Vol. 1–2. – SAGE, 2008. P. 583.
- 10 Šupulis E. Mutvārdu vēsture modernitātes pārvērtēšanas laikā // *Modernitāte: filosofija, kristīgās vērtības, mutvārdu vēsture Latvijā*. Rīga: LZA, FSI, 2006. 336.–338. lpp.
- 11 Jow R. W. *Recording oral history: a guide for the humanities and social sciences*, P. 15.

- 12 Squire C., Andrews M., Tamboukou M. What is narrative research? // Andrews M, Squire C., Tamboukou M. *Doing narrative research*. Los Angeles; London: SAGE, 2008. P. 3.
- 13 Bela B. Ikdienas vēsture: pētījumu iespējas dzīvesstāstos // *Modernitāte: filosofija, kristīgās vērtības, mutvārdu vēsture Latvijā*, 346. lpp.
- 14 Grele R. J. Reflections on the practice of oral history. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 2007, Nr. 32 (4), P. 11–12.
- 15 Mariner N. Oral History: From Fact Finding to History Shaping. *Historia: A Journal of the Epsilon Mu Chapter, Phi Alpha Theta and Eastern Illionis University history department*, 2005, Vol. 14, P. 59.
- 16 Grele R. J. Reflections on the practice of oral history, P. 12.
- 17 Passerini L. Work ideology and consensus under Italian fascism // Perks R., Thomson A. (ed.). *The Oral History Reader*. London and New York: Routledge, 2003. P. 83.
- 18 Ķīlis R. Priekšvārds // *Atmiņa un vēsture no antropoloģijas līdz psiholoģijai: rakstu krājums*. / Sastād. R. Ķīlis. Rīga: N.I.M.S., 1998. 6. lpp.
- 19 Grele R. J. Reflections on the practice of oral history, P. 12.
- 20 Perks R., Thomson A. Critical developments: introduction // Perks R., Thomson A. (ed.). *The Oral History Reader*. London and New York: Routledge, 2003. P. 2–3.
- 21 Samuel R., Thompson P. Introduction // Samuel, R., Thompson P. (eds.). *The Myths We Live By*. London and New York: Routledge, 1991. P. 2.
- 22 Grele R. J. Reflections on the practice of oral history, P. 12–13.
- 23 Mariner N. Oral History: From Fact Finding to History Shaping, P. 61–62.
- 24 Grele R. J. Reflections on the practice of oral history, P. 18–19.
- 25 Ritchie D. A. *Doing oral history*, P. 3–4.
- 26 Perks R., Thomson A. Critical developments: introduction, P. 1.
- 27 Ritchie D. A. *Doing oral history*, P. 4–5.
- 28 Turpat, P. 3–4.
- 29 Mariner N. Oral History: From Fact Finding to History Shaping, P. 66.–67.
- 30 Kurkowska-Budzan M., Zamorski K. From the editors. In: Kurkowska-Budzan, M. Zamorski, K. (eds.) *Oral history: challenges of dialogue*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009. P. xv.
- 31 Ritchie D. A. *Doing oral history*, P. 3–4.
- 32 Turpat.
- 33 Passerini L. Work ideology and consensus under Italian fascism, P. 83.
- 34 Grele R. J. Movement without aim: methodological and theoretical problems in oral history // Perks R., Thomson A. (ed.). *The Oral History Reader*. London; New York: Routledge, 2003. P. 39.
- 35 Ivanovs A. Mutvārdu vēstures avoti – iemiesotā atmiņa, 75. lpp.
- 36 Mariner N. Oral History: From Fact Finding to History Shaping, P. 69.
- 37 *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, P. 583–584.

Perspectives of Oral History in Historical Research: Course of Development

Oral history is one of the methods that allows to reconstruct the historical processes in cases where there is absence of extensive documentary material and allows to explore aspects that are not recorded in written sources. Since its inception as a scientific discipline in the middle of the 20th century, oral history has extended rapidly, its use has widened and so has its contribution to various academic disciplines, including history. To a great extent the evolution of oral history from “fact finding” to “history shaping” method occurred due to the sharp criticism it had to counter with. In spite of criticism against the usefulness of this method, oral history sources have an important role in the in-depth understanding of various historical events and processes. Oral history sources adduce information which is not given in other sources and also reveals new perspectives.

Maruta Pranka

Biogrāfiskās pieejas iespējas migrācijas izpētē

Dzīvesstāsti... tie gandrīz vienmēr apgaismo sociālās un morālās dzīves aspektus, par kuriem mums līdz šim ir bijušas tikai netiešas zināšanas, kas iegūtas no statistikas vai oficiāliem izklāstiem. Tādā gadījumā mēs esam kā cilvēks, kas, atrodoties tumsā ārpus mājas, mēģina iedomāties, kas notiek mājas iekšpusē. Citādā gadījumā mēs esam kā cilvēks, kas atver durvis un iet iekšā. Un tad viņam kļūst saskatāms tas, par ko iepriekš bija tikai aptuveni minējumi.¹

Raksta mērķis ir apskatīt biogrāfiskās pieejas iespējas migrācijas procesu izpētē, par pamatu ņemot pētījuma projekta „Māja” materiālu analīzi. Vēsturisko procesu atainojumam izmantoti arī statistikas dati. Kvantitatīvie pētījumi par migrāciju, statistikas un dokumentu izpēte dod procesu kvantitatīvo raksturojumu, neiedziļinoties migrācijas ietekmē uz indivīda identitātes veidošanos un dzīves trajektorijas virzību. Biogrāfiskā pieeja parāda sevi kā migrācijas procesa pētījumam atbilstošu metode, uzsverot „procesa pētīšanu”, kas īpaši nozīmīga, analizējot 20. gadsimta intensīvo migrāciju pasaulē kopumā un konkrēti Latvijā.

Pētījumā „Māja” vairākus gadus strādājuši Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta Nacionālās mutvārdu vēstures projekta dalībnieki,

uzklausot kāda Rīgas daudzdzīvokļu nama iedzīvotāju dzīvesstāstus un iepazīstoties ar viņu personiskajiem dokumentiem.

Pētījuma projekta „Māja” mērķis ir konstruēt kāda Rīgas dzīvojamā īres nama iedzīvotāju portretus laikā no 1936. gada līdz mūsdienām, projektam ilgstot vairākus gadus, atkārtoti uzklausot šī nama gandrīz visu dzīvokļu iemītnieku dzīvesstāstus, kas vienlaikus ir arī stāsti gan par konkrētas mājas, gan par Rīgas dzīvi. Cilvēku dzīves pētījumā rekonstruētas saistībā ar konkrēto māju un tās vēsturi. Mājas izvēle relatīvi norobežo pētījuma telpu, dodot iespēju caur dzīvesstāstiem iepazīt atsevišķus individuus, iepazīt relatīvi norobežotas grupas pieredzi, veidot grupas tēlu.

Pētījums sniedz materiālu dažādu sociālo procesu izziņai, ietverot uzmanības lokā migrācijas procesus Latvijā, sociālo lomu dinamiku, vidusšķiras veidošanās procesu pirmskara Latvijā, deportāciju atspoguļojumu un reintegrācijas problēmas ikdienas dzīvē pēc atgriešanās, kā arī citus procesus un parādības. Valsts ekonomikā, likumdošanā notikušās izmaiņas ietekmējušas arī mājas iemītnieku dzīvi. Uzklausītie biogrāfiskie stāstījumi ir ne tikai unikālas individuālās biogrāfijas, tās parādās arī kā tipiskas konkrētu sociālo grupu biogrāfijas.

Pētījuma uzmanība vērsta uz to, „kā indivīdu „privātās pieredzes” variējas saistībā ar konkrēto laikmetu. Katra šāda privātā pieredze pati par sevi ir īpaša un ļauj skaidrot kādu realitātes šķautni”.² Pētījums konstruēts atbilstoši sociologa primārajai interesei „nevis par to, kas noticis ar konkrētu personu, bet gan notikuma sociālajam kontekstam, tārad identificējot notikumus to sociālajā kontekstā. Padarīt redzamu sociālo parādību un procesu attīstību. Tas iespējams, tikai apskatot dažādas dzīves pieredzes vienā un tai pašā sociālajā telpā un laikā”.³ **Māja** ir īpaša vērtība, simbolizējot stabilitāti un ierastību, patvērumu un drošību. Tajā mēs izpaužam savu identitāti visdažādākajos veidos – etniskā, sociālā, ģimeniskā, dzimuma. Māja ir nacionālās identitātes diskursa daļa, kopības identitātes daļa, tā ir noteikta sociāla teritorija, kur īstenojas tās iedzīvotāju privātā dzīve. Māja ir vesels sociālās prakses tiklojums, kas ietver sevī noteiktas uzvedības normas un vērtības, veidojot saistību ar reālu vai konstruētu pagātni, ar noteiktiem rituāliem vai citām simboliskām darbībām. Māja ir mūsu kultūras daļa, mūsu brīvības izpausme.

Cilvēku migrācija ir jebkāda cilvēku pārvietošanās no vienas atrašanās vietas uz citu, veicot īsāku vai garāku ceļu individuāli vai lielās grupās. Šāda

migrācija paredz mājas, mājvietas maiņu. Ja māja ir stabilitātes simbols, migrācija ir brīvprātīga vai piespiedu aiziešana no šīs stabilitātes.

Sociālajās zinātnēs runā par dažādiem migrācijas veidiem:

- Emigrācija ir dzimtenes atstāšana, lai sāktu dzīvi citā valstī;
- Imigrācija – ierašanās uz dzīvi citā valstī;
- Kēdes migrācija ir mehānisms, kas ļauj ārvalstniekiem ieceļot noteiktā valstī, pateicoties viņu pilngadīgo radnieku iegūtai pilsonībai;
- Piespiedu migrācija ir personas/personu varmācīga pārvietošana no viņu mājvietas vai mītnes reģiona;
- Brīva migrācija ir personu iespēja migrēt uz jebkuru izvēlēto valsti bez būtiskiem ierobežojumiem;
- Masu migrācija ir lielu ļaužu grupu pārvietošanās no viena ģeogrāfiskā rajona uz citu;
- Politiskā migrācija ir galvenokārt politisko interešu motivēta migrācija;
- Pilsētu – lauku migrācija ir iedzīvotāju pārvietošanās no lauku reģioniem uz pilsētām.

Migrācijas ir viena no projekta intervijās dominējošām tēmām, ņemot vērā Baltijas valstīs pēdējā gadsimtā notikušās radikālās politiskās pārmaiņas. Dzīvesstāstu uzklaušanās ievadā stāstītājiem tiek jautāti un fiksēti objektīvi dati, kas nav atkarīgi no viņu interpretācijas, t. i., dzimšanas laiks, vieta, izglītība un informācija par vecākiem, brāļiem, māsām, ģimenes stāvokli, vecvecākiem. Tas ir gan noteiktas objektivitātes „ietvars”, gan dod plašāka konteksta iespējas individuālā dzīvesstāsta analīzei.

Pētījuma objekts – Māja – atrodas Rīgas centrā, klusā ielā. Tā celta 20. gadsimta trīsdesmitajos gados. Pirmie iedzīvotāji tajā ienāk 1936. gadā. Mājā ir 19 dzīvokļi, kopējais istabu skaits – 57, tajā ērts dzīvokļu plānojums, plaša kāpņu telpa, ir centrālapkure, kopējs atkritumu vads un veļas mazgātava pagrabā. Mājā bija paredzēti dzīvokļi pašiem īpašniekiem, kā arī vienam īpašniekam advokāta kantoris ar atsevišķu ieeju apmeklētājiem. Nodibinoties Latvijā padomju varai, 1940. gada oktobrī Māju nacionalizē. Pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas 1990. gadā, denacionalizācijas procesā 1992. gadā privātīpašuma tiesības uz Māju atgūst bijušo īpašnieku tiešie mantinieki – viņu bērni. Pētījuma sākumā, t. i., 1996. gadā, Mājā dzīvoja divas ģimenes, kas tur mitinājās kopš tās uzcelšanas laika, trīs ģimenes, kuras bija apmetušās

tur pirms Otrā pasaules kara, repatriējoties vācbaltiem, kā arī dažas ģimenes, kuras ienāca Mājā līdz ar uzvarošo padomju armiju. Dažos dzīvokļos (dzīvokļu maiņas rezultātā) īrnieku dinamika vairs nebija skaidri restaurējama.

MĀJAS PIRMSĀKUMI

Māja ir tipisks pagājušā gadsimta trīsdesmito gadu dzīvojamais īres nams. Arī mājas īpašnieku dzīves gājums ir līdzīgs daudzu tā laika Rīgas iedzīvotāju likteņiem. Divi jauni juristi ar hipotēku aizņēmuma palīdzību uzceļ māju, lai viņu ģimenēm, kurās ir mazi bērni, nākotnē būtu nodrošināta sava pastāvīga dzīvesvieta – savas mājas. Īpašnieki ir nodibinājuši ģimenes, izveidojuši karjeru un ieguvuši zināmu ekonomisko stabilitāti, lai gan Mājas būvniecība noritējusi ar hipotekāro kredītu palīdzību un zināmām finansiālām problēmām, par kurām atceras Mājas abas tagadējās īpašnieces.

Rakstā migrācijas procesu raksturojumam izmantota informācija no Mājas iedzīvotāju dzīvesstāstu intervijām, analizējot galvenokārt divu Mājas īpašnieču dzīvesstāstu intervijas. Lai saglabātu stāstītāju nosacītu anonimitāti, rakstā lietoti stāstītāju iniciāļi.

Abas stāstītājas (Mājas mantinieces, tagadējās īpašnieces) LV un VK dzimušas Rīgā vidusšķiras ģimenēs. Viņu stāstījumi par savu ģimeņu vēsturi ļauj sekot lauku – pilsētu migrācijas procesam – lauku iedzīvotāju ienākšanai galvaspilsētā Rīgā 20. gadsimta sākumā un pilsētas vidusšķiras tapšanai. VK dzimusi Rīgā 1926. gadā, LV dzimusi Rīgā 1931. gadā.

Stāstītāju vecāku ģimenes ienākušas Rīgā no laukiem, no Vidzemes reģiona, 20. gadsimta sākumā. Stāstītāju vecvecāki smagi strādājuši, abu stāstītāju tēvi agri uzņēmušies rūpes par saviem tuviniekiem, jo viņu ģimenēs tēvi miruši samērā jauni. Stāstos par ģimeņu vēsturi nav norādes uz mantoto kapitālu. Abiem vīriešiem raksturīga tiekšanās pēc izglītības. Arī viņu dzīvesceļš veidojas līdzīgi.

VK tēvs ienāk Rīgā, kad viņa tēvs pēc konflikta ar vietējo vācu baronu sakarā ar 1905. gada nemieriem spiests lēti pārdot lauku mājas un pārcelties uz Rīgu.

VK stāsts:

Tēvs man ir dzimis 1891. gadā. Kad vecaistēvs nomira, tēvam bija jāsāk gādāt par ģimeni, palika viņam mamma un divas

māsas, drusku jaunākas par viņu. Tēvs sāka strādāt par rakstvedi, bet 14. vai 15. gadā viņu iesauca armijā un aizsūtīja uz praporščiku skolu, nu tad Lāčplēša ordeni viņš saņēma par darbu Latvijas labā. Viņš bija arī mācīties Aleksandra ģimnāzijā un garīgajā seminārā. Tad viņš bija Politiskās pārvaldes izmeklēšanas nodaļas vadītājs, Viņš bija tas, kas sargāja Latvijas mieru. Tēvam bija diezgan laba darba apmaksa. Kā atbrīvošanās cīņu dalībnieks viņš bija dabūjis zemi kaut kur Saldus rajonā, to zemi pārdeva. Mēs dzīvojām ļoti taupīgi. Un tad viņš cēla to māju ar V. uz pusēm, viņam bija arī hipotekārie kredīti. Viņš stipri cīnījās, kamēr varēja dabūt to māju zem jumta, bet viņš cēla, lai bērniem būtu kādreiz kur dzīvot. Un vēlāk viņš arī lodi pierē dabūja, nevis pierē, bet mugurā, un tagad dus Baltezera kapos Staļinisma upuru nodalījumā...⁴

Otras īpašnieces LV tēvs pārstāv to pašu vecuma kohortu un ir no tā paša Latvijas reģiona:

Jā, manam vectēvam Vidzemē bija divi dēli, vienam bija jāpaliek mājās un jāstrādā saimniecībā, bet manam tēvam bija jāiet kroņa maizi meklēt. Viņš bija plīks, kā saka, bija jāizmeklē tāda izglītība, kur viņš bija pilnīgā valsts apgādībā. Un tas bija pareizticīgo garīgais seminārs, kur bija jāpāriet pareizticībā un jāmaina uzvārds uz krievisku. Tur viņus par popiem gribēja izmācīt, kuri pamazām pārkrievo tautu... Bet pēc diviem gadiem viņš pār sētu aizbēga... No turienes nāc daudzi juristi, latviešu puīši, viņi tur tā drusku dabūja izglītību un pēc tam laidās lapās. Un mans tēvs aizlaidās uz Vāršavu, kur pabeidza juridisko fakultāti. Tad kara gados viņš kādu brīdi bija Kolčaka armijā. Tad vēl kaut kur pa tiem kara gadiem maisījās. Tad pēc atgriešanās viņš ilgu laiku bija zvērināta advokāta palīgs civilīetās. Un tad strādāja apgabaltiesā, vēlāk viņam bija privātprakse, un tad jau sapazinās ar to K. (otru īpašnieku) un sāka celt māju. Tēvam bija kādi 30 vai 40 tūkstoši hipotēku parāds. Viņš cerēja, ka pamazām vien, jo viņam bija sava advokāta prakse, viņš atpelnīs un to dzēsīs...

Īpašnieku sievas tradicionāli tam laikam saimnieko mājās, lai arī pirms laulībām ir ieguvušas labu izglītību un strādājušas algotu darbu – viena bijusi skolotāja, bet otra strādājusi Apgabaltiesā par mašīnrakstītāju. Šīs ģimenes ir rīdzinieki pirmajā paaudzē. No interviju analīzes var secināt, ka Mājas īpašnieku ģimenes 20. gadsimta trīsdesmitajos gados ir nostabilizējušās, – lai gan ar hipotekāro kredītu palīdzību – tomēr ir uzcelta māja, bērni mācās prestižā skolā (Rīgas Franču licejā), vk pēc skolas beigšanas plāno studēt konservatorijā.

Tagadējo īpašnieču atmiņās Māja rekonstruēta kā:

- bijusī un idealizētā māja jeb saulainās bērniības māja;
- zaudētā, vardarbīgi atņemtā māja;
- atgūtā māja un atgriešanās tajā.

Mājā pavadīto bērniību atceras vk:

Mēs ievācāmies šeit 1936. gadā, šeit bija brīnišķīgs pagalmis, ne jau tāds kā tagad. Vēl šeit bija slidotava... Mums bija ļoti labas attiecības ar visiem mūsu kaimiņiem... Tie bija dažādu tautību – vācieši, ebreji, krievi, poļi. Mūsu tēvs bija izteikti ģimenes cilvēks. Viņam bija laba balss un viņš mums bieži dziedāja priekšā. Un tad mēs dziedājām kopā. Un svētdienās mēs gājām pastaigāties uz Mežaparku.

Baltvāciešu repatriācija uz Vāciju ir pirmā ārējo politisko spēku rosinātā migrācija. Repatriējas četras vācbaltu ģimenes, kas dzīvo Mājā. vk atmiņas par to:

Mums te bija vāciešu bērni, viņu ģimenes pēc tam repatriējās. Bija Kāleris, viņiem bija spoguļu fabrika. Viņam bija dēls Gerds. Un bija tāds mazs puisēlis, kādi divi trīs gadi vecs, tāds Hanss. Nu, tā kā mēs abi divi runājām vienā līmenī vāciski, tad es ar viņu nekautrējos runāt... Un piektajā dzīvoklī bija Helmūts un Kurts, tie arī aizbrauca. Vēl bija vāciešu ģimenes. Visi viņi aizbrauca. Nu, bet pēc tam ātri bija citi īrnieki, tā kā mūsu māja ir diezgan laba...

Repatriācijas faktus atceras arī divi ilglaicīgie Mājas īrnieki, norādot, ka viņu ģimenes iemitinājušās baltvāciešu atstātajos dzīvokļos.

Tā ir pirmā lielākā migrācija no Mājas, no Latvijas. Tā ir priekšspēle turpmākajām lielajām pārmaiņām. Mājas iedzīvotāji intervijās stāsta, ka dominējuši uzskati, ka Latviju būtiskas pārmaiņas neskarš. Pieaugušo sarunā bijušas jaušamas zināmas bažas, tomēr cilvēki nav bijuši gatavi tām politiskajām izmaiņām un represijām, kas tām sekoja. LV stāstījumā gan piemin fragmentu no bērnības atmiņām:

Tur bija kāds onkulis, mana tēva draugs... Viņš pazuda okupācijas pirmajās stundās. Viņš vairs nekad neparādījās mūsu mājās, viņš vienkārši pazuda bez pēdām. Tā sākās tas laiks. Tas mani ļoti nobaidīja...

Abas stāstītājas piedzīvo savu apgūto, no vecākiem pārņemto un socializēto sistēmu sagrāvi. To sistēmu, kurā viņas dzimušas, izglītojušas, kuras vērtības viņas pieņēmušas. Sistēmas maiņas nāk ar lūzumu, kas sākas ar represijām. To sākumu iezīmējusi baltvāciešu migrācija uz savu senču etnisko dzimteni.

PIESPIEDU MIGRĀCIJA – DEPORTĀCIJAS. ZAUDĒTĀ MĀJA

Četrdesmito gadu sākums ir robežlīnija, kas šķir saulaino bērnību no turpmākās dzīves. Padomju vara rada konfliktus, ģimeņu sagraušanu, izdzīšanu no mājām. Jaunā vara realizē sevi, salaužot līdzšinējo stabilo realitāti, Mājas humāno būtību.

Pavēlē, ko parakstīja Ivans Serovs, „Par pretpadomju elementu izraidīšanu no Lietuvas, Latvijas un Igaunijas” kā padomju deportāciju oficiālais mērķis Baltijas valstīs definēts – attīrīties no visiem svešajiem elementiem – nekomunistisko organizāciju biedriem, policistiem, uzņēmumu īpašniekiem, virsniekiem, valsts ierēdņiem un viņu ģimenēm. Tādējādi padomju okupācijas pirmajos mēnešos (1940. gada jūnijs – jūlijs) aptuveni 100000 cilvēku (to skaitā arī nacionālās minoritātes) deportēti no Baltijas valstīm uz Padomju Savienības tālajiem reģioniem.⁵ Atmiņas par piespiedu migrāciju joprojām ir aktuālas dzīvesstāstu vēstījumos, arī konkrētajā pētījumā. Deportētas arī abas īpašnieku ģimenes.

Abus Mājas īpašniekus jaunā vara nogalina – vienu pirmajās savas valdīšanas dienās, otrs mirst pēc pāris gadiem izsūtījumā Sibīrijā.

LV stāsts:

Mans tēvs bija advokāts, zvērināts advokāts, un viņam piederēja šī māja. Un tie, kam kaut kas piederēja, bija sociālisma ienaidnieki. Es biju Iekšlietu ministrijā deviņdesmit kurā gadā un dabūju visus tos dokumentus un aktus, un pamatojumu. Pamatojums – sociāli bīstams elements. Elements, jo toreiz nebija cilvēki, bet elementi. Tas formulējums zem šitā iet apakšā, ka viņam kaut kas piederēja.

Četrdesmit pirmā gada jūnijā [...] es atceros, es pamodos, man tikko bija desmit gadi palikuši... kaut kāds troksnis bija, šausmīgs zvans pie durvīm, es dzirdēju, ka kaut kas tur iet blīkšķ blāksķ pa augšu, K. dzīvoja augšā (otra īpašnieka ģimene). Tad es dzirdēju, ka koridorā kaut kas šausmīgs notiek, vīrieši tur runāja krieviski... Un tad es dzirdēju, ka mamma saka, ka tas bērns ir slims. Bet es jau nebiju tik slima, bet mani iebāza omammas gultā un apsedza. Mani nelaida vairs ārā. Un izrādās, ka tie ņēmāji tādi gadījušies, ka piekrituši bērnu atstāt. Tas ir rets gadījums, tas ir rets gadījums.

LV vecāki izsūtījumā kopā pavada dažus gadus, tad tēvs nomirst. LV pieļauj domu, ka tēva nāves cēlonis bijis ne tikai pārtikas trūkums un smagie apstākļi, bet viņu morāli sagrāvis represiju nelikumīgais raksturs:

Likums, tiesa, tiesiskums. Un to viņš nav varējis savā muļķa galvā sagremot. Nu kā tas var būt? It kā tas ir diezgan absurdi! Nu, tādā situācijā neprasi, ķepurojies, dzīvo, bet viņš iekšēji sabrucis.

LV ir vienīgā no abu īpašnieku ģimenēm, kas paliek dzīvot Mājā. 1944. gadā daudzas Latvijas ģimenes, baidoties no 1941. gada represiju atkārtošanās, emigrē uz Rietumiem, tomēr LV ar savu vecomāti paliek.

Omamma bija tā, kas pateica, ka viņa nekur nebrauks, jo viņai jāgaida meita mājās no Sibīrijas. Neko, protams, nezinot, kur viņa ir un vai viņa vēl ir.

Lai gan 1941. gadā LV slimības dēļ paglābusies no deportācijas, viņas dzīve ir ne mazāk smaga kā izsūtījumā. Viņas māte Latvijā no izsūtījuma

atgriežas nelegāli, t. i., atbēg. LV slēpj māti savā mazajā istabiņā daudzus gadus un baidās no katra durvju zvana pie viņas komunālā dzīvokļa durvīm. Mātes nelegālo uzturēšanos varas iestādes neuzzina, pateicoties tam, ka komunālajā dzīvoklī dzīvo radinieki, kas par slēpšanos klusē. LV stāsta, ka naktīs vēl joprojām mostas no ļauna sapņa, kurā padomju varas pārstāvji ierodas pēc viņas mātes. 1969. gadā L. māte legalizējas ar svešu vārdu (nopērk pasi) un „pierakstās” savā istabā.

VK stāsts:

Mēs tikām izsūtīti, jo mūsu tēva jau mājās vairs nebija (tēvu apcietināja un nošāva dažas dienas pēc okupācijas sākuma).⁶ Un mammu mums paņēma nost Torņakalna stacijā. Mūs aizsūtīja vienus pašus bērnus, nepilngadīgus bērnus, jaunākajam brālim bija desmit gadi, man pašai piecpadsmit un vecākajam septiņpadsmit... Manu mammu pēc tam aizsūtīja uz Solīkamsku. No mājas paņēma kopā visus un pēc tam, nu kādā stacijā kas bija... LV vecāki bija Šķirotavas stacijā, mūs aizveda uz Torņakalna preču staciju. Un nākamajā rītā mūs izšķīra. Mammiņu aizveda uz lēģeriem, un vēlāk viņa Vorkutā četrdesmit trešā gada 23. oktobrī mira. No bada mirusi. Un mēs, trīs bērni, bijām Sibīrijā. ...un tad pēc kāda laiciņa mani sauca, ka mamma mani saucot pie augšējā lodziņa. Un mamma sauca: gādājiet par Jānīti – par mūsu jaunāko brālīti! Tad vagoni sakustējās, es nezinu, vai viņu vagonš, vai mūsu, kas gāja projām, mamma aizsedza seju ar rokām un sāka raudāt. Un tas bija pēdējais, es mammu vairs neesmu redzējusi. Vai tas nav briesmīgi! Vienai kārtīgai, gādīgai, mīlošai mātei atņemt visdārgāko, kas viņai ir – viņas trīs bērns un pašu aizdzīt verdzībā!

VK un viņas brāļi pārdzīvo divas deportācijas – 1941. gadā un 1949. gadā. VK brālis mobilizēts darba armijā – lielo Sibīrijas maģistrāļu būvē, VK ar jaunāko brāli viņam sekojuši. Pēc kara VK ar brāļiem „demobilizējas” no darba armijas. Pirmajā izsūtīšanas reizē viņi ir parakstījuši dokumentus, ka Latvijā neatgriezīsies 25 gadus, tomēr, saņemot pases, atgriežas dzimtenē. Pa ceļam viņi „nozaudē” pases, kuru sēriju numuri liecina par viņu kā represēto pagātni. Saņemot jaunās pases, viņi jau oficiāli sevi piesaka kā personas, kas

„brīvprātīgi iestājušās darba armijā”. Tas ļauj viņiem vēlāk interpretēt savus biogrāfijas datus, tomēr nepasargā no vēlreizējas deportācijas 1949. gadā, par pamatojumu minot nelikumīgo atgriešanos Latvijā.

Deportācijas tēma parādās arī vairāku citu respondentu stāstos – gan kā respondentu pašu, gan kā ģimenes locekļu pieredze. Vardarbīgā pārvietošana no mājām, no dzimtās vietas uz svešiem, ļoti nabadzīgiem apstākļiem, ģimeņu izšķiršana ir ne tikai smaga trauma, šiem procesiem ir sekas – ģimeņu stabilitātes iznīcināšana, nespēja nodot tālāk uzkrātos finansiālos, kultūras, sociālos resursus, risks zaudēt sociālo atmiņu.

VK nodibinātā ģimene izjūk. VK nonāk izsūtījumā ar divus mēnešus mazu bērnu, ko viena pati arī izaudzina. Vīrs gan seko viņai uz izsūtījuma vietu, bet tā kā tur nav darba, viņš aizbrauc strādāt uz Krasnojarsku, kur izveido citu ģimeni. VK brāļi Sibīrijā apprecas ar izsūtītajām latvietēm, tomēr dzīve izsūtījumā, tālu no dzimtenes, atstāj savu iespaidu uz viņu bērnu etniskās identitātes veidošanās procesu, īpaši uz valodu kā vienu no identitātes paudžiem. Brāļadēls, kam ir trīs gadi, runā tikai krieviski. VK atceras: *Interesanti – tēvs un māte latvieši un tikai latviski runā, bet mazais atbild tikai krieviski*. Pēc atgriešanās Latvijā un nodzīvošanas šeit gadu bērns jau sāk runāt latviski.

Runājot par izsūtīšanu kā piespiedu migrāciju, abos stāstījumos atspoguļots, ka informācija par šiem procesiem 50 gadu laikā padomju telpā glabājās mutvārdu formā, pārrunājot to tikai ģimenes vai tuvāko draugu lokā, kurus vieno absolūta savstarpēja uzticēšanās un kopīga noteiktu vērtību sistēma. Privātā un publiskā telpa ir nodalīta ar „dzelzs priekškaru”. Šis atmiņas, tāpat kā izsūtīšanas procesu skaitliskie raksturojumi iekļūst publiskajā sfērā tikai pēc neatkarības atjaunošanas. Šo situāciju raksturo VK:

Un mēs atgriezāmies. Vecmamma bija mūs jau gaidījusi vairākas dienas un uztraukusies. Par miliciju mēs vairs neko nestāstījām, mēs jau bijām gudrāki, mēs jau bijām izgājuši – kā Gorkijs ir rakstījis romānu „Manas universitātes” –, mēs tās savas dzīves universitātes bijām izgājuši. Mēs jau zinājām, ka visur patiesību nevajag stāstīt, un mēs arī nestāstījām, ka bijām izsūtījumā. Mēs esam bijuši projām, mēs esam evakuējušies kara laikā... un kara laikā ir nomiris mans tēvs, un kara laikā mana māte ir nomirusi,

tas jau patiesībā arī bija, vai ne? Bet tikai, kādos apstākļos tas notika, to jau mēs nestāstījām. Un mēs bijām Tālajos Austrumos, un paši mēs aizbraucām, un mēs jau ar mazo brāli paši aizbraucām. Un ka paši brīvprātīgi iestājāties darba armijā un palīdzēt komunismu celt. Nu, un tagad esam atgriezušies un savus dokumentus pazaudējuši, un mums ir izziņa, ka esam Tālajos Austrumos bijuši... Mēs svešiem neko nestāstījām. Mums bija savi radnieki, tie zināja par mums, mums bija savi draugi no Tālo Austrumu laikiem, no Sibīrijas laikiem, kas visu zināja, tā kā mums par to neko daudz nevajadzēja runāt. Bet visus šos gadus mēs par to neko nerunājām.

VK darba kolēģi pārsvarā nezina, ka viņa bijusi deportēta, tikai pēc atmodas viņa nebaidās pastāstīt patiesību.

MASU MIGRĀCIJAS NO PADOMJU SAVIENĪBAS

Iedzīvotāju ieplūšana no Padomju Savienības Baltijas valstīs sākās jau 1940. gadā, bet nav precīzu datu par iebraukušo skaitu 1940. gadā un 1941. gada pirmajā pusē. Lielākais imigrācijas vilnis sākās 1941. gada vidū pēc etnisko baltiešu un Baltijas valstīs dzīvojošo etnisko minoritāšu masu deportācijām. Rietumu sabiedroto un Padomju Savienības 1945. gadā parakstītais Potsdamas līgums noveda pie vienas no lielākajām migrācijām Eiropā un noteikti pie lielākā migrācijas viļņa Eiropā 20. gadsimtā. Migrācija un pārvietošana aptvēra vairāk nekā 20 miljonus cilvēku, to skaitā tūkstošiem igauņu, lietuviešu un latviešu piespiedu kārtā pārvietoja uz Padomju Savienību.

Iedzīvotāju skaita etniskais sadalījums un tā izmaiņas (%) Baltijas valstīs piespiedu migrācijas (deportāciju) un masu migrācijas rezultātā⁷

Igaunija	1934.g.	1959.g.	1989.g.	1990.–1999.g.
Igauņi	88.2	74.6	61.5	65.2
Krievi	8.2	20.1	30.3	28.09
Vācieši	1.5	0.1	0.2	0.09

Ebreji	0.4	0.5	0.3	0.16
Citi (%)	1.7	4.7	7.7	6.46
Latvija	1935.g.	1959.g.	1989.g.	1999.g.
Latvieši	77.0	62.0	52.0	55.7
Krievi	8.8	26.6	34.0	32.3
Ebreji	4.9	1.7	0.9	0.4
Vācieši	3.3	0.1	0.1	0.1
Citi	6.0	9.6	13.0	11.5
Lietuva	1923.g.	1959.g.	1989.g.	1998.g.
Lietuvieši	83.88	79.3	79.6	82.3
Krievi	2.49	8.5	9.4	8.2
Ebreji	7.58	0.9	0.3	0.2
Poļi	3.23	8.5	7.0	6.8
Citi	2.82	2.8	3.7	2.5

Imigrācija no Padomju Savienības savu maksimumu sasniedza pēc Otrā pasaules kara. Laikā starp 1945. gadu un 1959. gadu aptuveni 400000 etnisko krievu un 100000 citu tautību pārstāvju imigrēja Latvijā no PSRS teritorijas. Šis pieaugums veidoja apmēram 25% no Latvijas pirmskara iedzīvotāju skaita. Tajā pašā laikā vismaz 60470 latviešu deportēja.

Laikā no 1945. gada līdz 1953. gadam vairāk nekā 21300 ne-igauņu imigrēja Igaunijā, veidojot ap 19% no pirmskara iedzīvotāju skaita Igaunijā. Šajā laika periodā aptuveni 45000 igauņu pakļāva piespiedu migrācijai (deportēja).

Laikā no 1944. gada līdz 1959. gadam ap 150000 etnisko krievu iebrāva Lietuvā, bet aptuveni 132000 lietuviešu deportēja.

**Padomju varas deportēto iedzīvotāju skaits
no Baltijas valstīm 1940.–1953. g. (aptuveni dati)⁸**

	Deportēto iedzī- votāju skaits 1940.–1941. g.	Deportēto iedzī- votāju skaits 1945.–1949. g.	Deportēto iedzī- votāju skaits KOPĀ 1939./1940. –1953. g.
Igaunija; 1934. g. Iedzīvotāju kop- skaits 1 126 000	Vismaz 10 605	1949. g.: 20 702	Vismaz 40 455
Latvija; 1935. g. Iedzīvotāju kop- skaits 1 905 000	Vismaz 16 563	43 904 25.–30.03. 1949. g.: 41 708	Vismaz 60 469
Lietuva; 1923. g. Iedzīvotāju kop- skaits 2 620 000	Vismaz 26 000	86 654 22.–27.03. 1948. g.: 41 000	Aptuveni 132 000

Pēc kara masu imigrācijas rezultātā Mājā iemitinās militārpersonas ar lielu skaitu dažādas pakāpes radniekiem, kā arī ģimenes, kas atgriežas no bēgļu gaitām. Svešā vara ieved Mājā iedzīvotājus ar pilnīgi atšķirīgu dzīves stilu, vērtību orientāciju, kas veidojusies citā politiskajā, ekonomiskajā sociālajā sistēmā. Mājā izveidojas komunālie dzīvokļi.

LV atceras pēckara imigrācijas straujo procesu:

*Ai, jums būtu interesanti paskatīties tās vecās mājasgrāmatas...
Kā te (Mājā) ir plūdis iekšā, kādi tik, ai, mīlīt, ai, Dieviņ!
Un tad es domāju, ka tā dikti nepareizi ir pēc tā dzīvošanas
ilguma šeit to pilsonību dot. Tie cilvēki, ka te nāca, tie bija tādi,
kas meklēja labāku dzīvi, viņi tika aicināti, viņi tika vervēti,
jā, vienalga, no kurienes. Bet tie, kas četrdesmit ceturtajā un
četrdesmit piektajā gadā ienāca, tie NKVD, visas tās specdaļas,
tie aizpildīja visus tos tukšos dzīvokļus, kuru [iepriekšējie iedzī-
votāji] bija prom aizbraukuši.*

Īpašnieces VK saglabātajā mājasgrāmatā lasāmi ieraksti, kas raksturo masveida cilvēku iebraukšanu Rīgā. Cilvēkus pieraksta Mājā, un pēc samērā

neilga laika (viena – pusotra gada) viņi saņem dzīvokļus citur. Mājasgrāmatā fiksētās iedzīvotāju tautības ir dažādas – krievi, ebreji, marieši, ukraiņi, baškīri, tatāri, kā arī latvieši, kas ierodas no Krievijas. Mājasgrāmatas ieraksti rāda, ka kāda dzīvokļa (kura iemītnieki tajā dzīvo vēl pēc denacionalizācijas) vienā istabā laikā no 1945. gada 5. novembra līdz 1949. gada 11. novembrim bija pierakstītas vairākas padomju armijas militārpersonas. Līdzīgi ieraksti ir arī par citiem Mājas dzīvokļiem, kur ailē „ieņemamais amats” norādīts: „leitnants, no frontes; kapteinis, no frontes; NKVD *puspulkvedis* [*acīmredzot – apakšpulkvedis*]; „kara ierēdnis” ar sievu un 3 bērniem u. tml.” Izvērtējot mājasgrāmatas ierakstus par pēckara posmu (1945.–1948. g.), redzams, ka gandrīz visos dzīvokļos islaicīgi bijušas pierakstītas militārpersonas vai ar drošības dienestiem saistīti cilvēki. No 19 Mājas dzīvokļiem tikai piecos nav bijušas pierakstītas padomju armijas militārpersonas un viņu radinieki (gan tukšajos dzīvokļos, gan tādos, kuros jau dzīvojoši citi īrnieki). No šiem pieciem dzīvokļiem divi ir pagrabstāvā, viens izmantots par sētnieka dzīvokli, bet vēl vienā pēc kara atgriežas vīrs, kas dienējis padomju armijā.

Pētījuma laikā vairākos Mājas dzīvokļos vēl dzīvo tūlīt pēc kara Rīgā uz dzīvi iebraukušie iemītnieki.

Andrejs⁹ dzimis 1929. gadā, Sestroreckā, netālu no Ļeņingradas, pēc tautības krievs. Viņa ģimene dzīvojusi Ļeņingradā. Pēc vecāku nāves 1942. gadā viņš ievietots bērnunamā. Tur pavadījis divus gadus, kamēr viņa tante atradusi viņu un aizvedusi uz Maskavu. Tantes vīrs bijis Iekšlietu ministrijas virsnieks. Tantes ģimene kopā ar Andreju 1944. gada beigās ieradās Rīgā. Andrejs ir pensionēts Iekšlietu ministrijas virsnieks, bieži dodas uz Maskavu lasīt lekcijas augstākajā milicijas skolā. Andrejs uzskata, ka *vislabākā ideoloģija un skaistākais sapnis ir padomju komunistiskās partijas ideoloģija. Bet šī ideoloģija un šis sapnis sagruva realizācijas procesā.*

Vladimirs dzimis Kazaņā 1918. gadā, krievs. Karojis padomju armijā kopš kara sākuma un aizgājis līdz Berlīnei. Viņš ieradās Rīgā un sāka dzīvot Mājā 1947. gadā. Intervija ar viņu notika krieviski, viņš piedāvāja variantus sarunāties angļiski vai japāņu valodā.

Marija dzimusi Novgorodas pusē 1922. gadā, krieviete:

Vācieši kara laikā mūsu ģimeni aizveda uz Opočku. Kad karš beidzās, palikām gandrīz lauka vidū bez nekā. Pēc kara devāmies

meklēt darbu, strādāju „pie kūdras”. 1951. gadā ieradās cilvēks no Latvijas un aicināja strādāt uz Latviju „dzelzceļā”. Daudzi tā arī uz Latviju atbrauca, šeit satiku daudz paziņu, apprecējos ar latvieti, bet latviešu valodu tā arī neiemācījos. Es atbraucu pirmā, pēc tam uzaicināju arī pārējos radus.

Nelliņa dzimusi 1925. gadā Zadonskas apgabalā Kļenovoje ciemā, Krievijā. Bijusi nodarbināta Baltijas kara apgabalā, tagad ir pensionāre. Dzīvo Rīgā kopš 1946. gada. Mājā sākusi dzīvot no 1948. gada. Viņa ieradās Rīgā kopā ar brāli, kas bija uzaicināts uz Rīgu pēc kara veikt rekonstrukcijas darbus. Pēc neilga laika viņi uzaicināja pie sevis uz pastāvīgu dzīvi savas trīs māsas.

Ļena dzimusi Omskā 1931. gadā un viņas vīrs **Igors**, dzimis Odesā 1932. gadā. Ļena atbrauca uz Latviju kopā ar savu ģimeni un sāka dzīvot Mājā 1944. gadā. Viņas tēvs bija uzaicināts uz Rīgu strādāt pēckara atjaunošanas darbos.

ATGRIEŠANĀS

VK pēc atgriešanās Rīgā no pirmās deportācijas dzīvo Mājā, bijušā dzīvokļa vienā komunālajā istabā, kur pierakstu vēl saglabājusi vecāmāte. Kad vecāmāte drīz pēc mazbērnu atgriešanās mirst 1947. gadā, pierakstu saglabā vecākais brālis. Pēc VK un viņas brāļu atkārtotas deportācijas 1949. gadā viņi zaudē gan dzīvojamo platību, gan tiesības atgriezties Mājā. Piespiedu migrācijas dēļ atstātā, atņemtā Māja ir atgriešanās mērķis, klejojumu beigas, migrācijas gals. VK atceras, ka pēc atgriešanās no otrās deportācijas 1957. gadā aizgājusi līdz Mājai.

Pēc savas atgriešanās es pasaucu līdzī savu dēlu un krustmeitu apskatīties Māju. Mums bija aizliegts tur dzīvot. Mēs tikai drīkstējām to apskatīt no ārpusēs. Mēs apgājām apkārt un tad es teicu – šī ir mūsu Māja. Skatieties un atcerieties to!

VK atgūst tiesības atgriezties Mājā tikai pēc tās denacionalizācijas. Tolaik viņas abi brāļi ir jau miruši.

1993. gada 20. janvārī VK atsāk dzīvi savā Mājā. VK kopā ar LV vispirms aizbrauc uz kapiem pie LV mātes un VK vecāmātes, kura bija saglabājusi

dokumentus par māju, tādējādi būtiski atvieglojot Mājas atgūšanu. Pirmā nakts Mājā tiek pavadīta bez mantām, tās atved nākamajā dienā. Tad ierodas brāļu bērni, tiek dzerts šampanietis, par īpašuma atgūšanu viņu intervē žurnāliste. Raksts ar nosaukumu „Atgriešanās” publicēts laikrakstā *Rīgas Balss*. Vairāk nekā 50 gadus ilga klejotāja un „bez-Mājas” laiks ir beidzies. VK stāsta:

No rīta eju staigāt ar suni. Un tad es izstaigāju riņķī apkārt, un te pa to skvēriņu pastaigājos un viss... tad es jutos – jā, patiešām, es esmu atgriezies! Es te jutos ļoti laimīga! Saka, ka pašlaik jau nav modē teikt, ka labi iet, es jutos laimīga. Nu nav man slikti, man ir labi!

Līdz ar VK Mājā sāk dzīvot abu mirušo brāļu mazbērni, kas arī manto īpašuma tiesības uz savu Mājas daļu. VK uzņemas Mājas pārvaldnieces pienākumus, jo viņa ir grāmatvede ar lielu pieredzi.

LV ir vienīgā no abu īpašnieku ģimenēm, kas dzīvo Mājā visu laiku kopš Mājas nodošanas ekspluatācijā. Lai, karam beidzoties, dzīvokli neieņemtinātu iebrucējus no Padomju Savienības, LV vecmāte aicinājusi tajā dzīvot radus, tādējādi izveidojot komunālo dzīvokli. Savu vecāku ģimenes piecistabu dzīvokli LV apdzīvo tikai vienu, vismazāko istabu, kas kādreiz bijis viņas tēva darba kabinets un kurā saglabātas tēva kabineta mēbeles. Ar šo istabu saistās nostalgiskas atmiņas par bērnību un LV nevēlas dzīvot kādā citā – lielākā, ērtākā istabā. Tagad dzīvokļa pārējās istabas LV atdevusi tuvu draugu ģimenei. LV distancējas no Mājas saimnieciskajām problēmām. Viņas darbs un intereses saistītas ar literatūras pētniecību, viņa ir vairāku zinātnisku pētījumu un publikāciju autore. Tā kā viņai nav izveidojusies ģimene, savu mantojuma vienu daļu viņa pārdevusi, daļu novēlējusi draugiem un radiem, bet vienu trešo daļu atdāvinājusi VK par pūlēm nama atgūšanā un apsaimniekošanā.

Politiskās un ekonomiskās pārmaiņas pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas 1990. gadā nes sev līdzī denacionalizācijas un privatizācijas procesus, kas savukārt izraisa jaunus migrācijas procesus, arī izmaiņas Mājas iedzīvotāju sastāvā. Pārmaiņas risinās galvenokārt laika posmā no 1994. gada līdz 2000. gadam: no Mājas aiziet iedzīvotāji, kas nevar samaksāt lielo īres maksu, tie pārsvarā ir veci, maznodrošināti cilvēki.

Mājā ienāk ģimenes, kas spēj maksāt par dzīvokļiem tirgus cenu, un arī jauna sociālā grupa – iedzīvotāji, kas Latvijā atgriežas no kara un okupācijas izraisītās emigrācijas uz Rietumvalstīm.

M. dzimis Latvijā, 1944. gadā viņa ģimene devusies bēgļu gaitās, nonākusi vispirms Vācijā, pēc tam ASV, kur dzīve ritējusi līdz 1994. gadam, kuru M. uzskata par Latvijā atgriešanās gadu. M. intervijā raksturo lēmuma pieņemšanu par atgriešanos dzimtenē:

Deviņdesmitajā gadā mana kundze ar radiem un vecākajiem bērniem bija uz Dziesmu svētkiem, jo bērni tur dziedāja kori. Un tad, kad viņa pārbrauca atpakaļ, tad viņai bija smaga operācija. Un pirms tam – jau 1991. gadā te bija Latvijas zinātnieku kongress, kurā arī es piedalījos. [...] Un tad pēc tās operācijas mēs sākām lemt, kas un kā – priekš kā mēs dzīvojam un kā mēs gribam dzīvot. Jo bērni bija izauguši, māja bija nomaksāta. Beigu beigās mēs jau to latviešu valodu, A un B, un C esam bērniem mācījuši, un mājās runājuši. Nu, kad Latvija ir brīva, jāsāk skatīties, kā ir, vai nevajadzētu braukt atpakaļ.

Vienlaikus viņš atzīst, ka nav drošs, vai viņi ir atgriezušies pavisam, jo Amerikā dzīvo visi trīs bērni ar ģimenēm.

Pētījumā Māja apskatīta kā pilsētas sabiedrības mikromodelis. Iedzīvotāju sastāvs pētījuma sākumā un tā gaitā raksturo iedzīvotāju dažādību un sabiedrībā notikušo vēsturisko kolīziju un sociālo procesu dinamiku. Starp Mājas iedzīvotājiem ir/bija gan represētās personas, gan represiju izpildītāji, dažādu tautību, dažādu vecumgrupu, abu dzimumu respondenti, ar dažādu biogrāfisko pieredzi. Migrācijas procesi Mājā ir identificējami un apskatāmi tuvplānā.

Pētījumā Māja pozicionējas arī kā īpašums, materiālā vērtība, finanšu resurss, nozīmīgs elements materiālās labklājības nodrošināšanā. Mājas atgūšana un atgriešanās tajā ir, no vienas puses, īpašuma, pajumtes atgūšana, no otras puses, tā ir dzīves trajektorijas pārrāvuma savienošana, drošības, stabilitātes, paaudžu nepārtrauktības garīga simboliska atgūšana. Māja ir arī garīga vērtība, laimīgās pagātnes, tuvu cilvēku piemiņas simbols. Atgriešanās tajā ir atgriešanās pie iepriekšējo paaudžu atstātajiem resursiem. Māja ir telpa materializēts laiks. Ja īpašuma atgūšanu var uzskatīt

par pilnīgu un pabeigtu, tad simboliskā atgūšana nav absolūta, jo vismaz divas paaudzes ir bijušas šķirtas no tās fiziski, stāstītāju tuvinieki ir cietuši un gājuši bojā.

Pētījumā dzīvesstāsti, tāpat kā dzīvesstāsti vispār par vēsturiskajiem, sociālajiem procesiem, ir selektīvi, ar pārrāvumiem, kam pamatā ir gan laika un aizmiršanas diktēti faktori, arī stāstītāju personiskā iekšējā cenzūra. Šie filtri mēdz būt arī mainīgi un dinamiski, par ko bija iespēja pārliecināties šajā pētījumā, intervējot vienus un tos pašus respondentus vairākas reizes.

Dzīvesstāstos paustā pieredze comunicēta saistībā ar citām pieredzēm, tātad pēc sava rakstura un izcelšanās būdama sociāla, tā sniedz informāciju par stāstītāja vietu sociālajos procesos un sociālā konteksta ietekmi uz cilvēku dzīvēm.

Vēres:

- 1 Hammersley M. *The Dilemma of Qualitative Method: Herbert Blumer and the Chicago Tradition*. – London: Routledge, 1990.
- 2 Берто А. Социальная генеалогия – от анализа семей к анализу проблем // Судьбы людей: Россия XX век. – Москва, 1996, с. 27–237.
- 3 Kirss T., Koresaar E., Lauristin M.(eds.). *She Who Remembers Survives, Interpreting Estonian Women's Post-Soviet Life Stories*. – Tartu: University press, 2004.
- 4 Šeit un turpmāk citāti no Nacionālās mutvārdu vēstures arhīvā esošajām intervijām, kas veiktas projekta „Māja” ietvaros.
- 5 Budryte D. *Today's Politics and yesterday's Embitterments: Ethnic Reconstructing and its Alternative in The Baltic States in Diasporas and Ethnic Migrants: Germany, Israel, and Post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*, eds. Münz R., Ohliger R; Cass F. – London, 2003.
- 6 Autores piezīme. VK tēvs bija Politiskās pārvaldes Izmeklēšanas nodaļas vadītājs.
- 7 Budryte D. *Today's Politics and yesterday's Embitterments: Ethnic Reconstructing and its Alternative in The Baltic States in Diasporas and Ethnic Migrants: Germany, Israel, and Post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*, eds. Münz R., Ohliger R; Cass F.
- 8 Turpat.
- 9 Mājas iedzīvotāju vārdi rakstā ir mainīti.

Biographical Approach Possibilities in Research of Migration

The paper examines the biographical approach in the research of the migration process using the „The House” („Māja”) research project as an example. „The House” is a longitudinal study within the National Oral History Project of the Institute of Philosophy and Sociology of Latvia University that records the life stories and information of personal archives of the inhabitants of a single apartment building in Riga. The process reflects the time period from 1936 to the present, and the resulting life stories reconstruct the inhabitant's lives as they relate to that building and its history. The large amount of information allows the researchers to examine social processes, including migration.

„The House” research through the lens of personal experience tells of the emergence and subsequent destruction of the middle class, the transfer of ethnic Germans to Germany, the Soviet deportations, the mass immigration as the result of Soviet occupation.

Memories of forced migration are still topical in life stories today. Returning to the home (Māja) lost due to the occupation and subsequent migration processes, becomes the object and the goal, being reality and symbol of the end of migration.

The political and economic changes beginning in 1990 when Latvia regained the independence brought about new migration processes, changes of residence due to denationalization, as well as repatriation.

Life story created in the teller's present social environment carries influences and experiences from informants' past relationships. The creditability of life stories in the research of social processes, including migration, is based on both content and social relationships.

Māra Zirnīte

Paaudzes dzīvesstāsts trimdā un Latvijā

LAIKMETA LIECĪBAS BIOGRĀFISKAJOS AVOTOS

Līdzās novietotie Latvijā un trimdā ierakstītie dzīvesstāsti iezīmē tēmas, pieejas un risinājumus demokrātiskam tautas vēstures stāstam, uzsverot individuālā cilvēka dzīvi kā kritēriju vēsturisko notikumu vērtējumā. Spēja vienoties par pagātņi, lai cik pretrunīga tā būtu, ir viens no nācijas stūrakmeņiem. Šādā skatījumā precīzi dokumentēti dzīvesstāsti var daudz sekmīgāk saskaņot atšķirīgas pieredzes un panākt demokrātisku vēstures izpratni nekā politiskās vēstures fakti, kuri ir pakļauti varas konjunktūrai. Mutvārdu vēsture, cilvēku stāsti par savu dzīvi raksturo kultūru kā procesu, kas iespaido un maina ne tikai cilvēku pašu, bet arī viņa daudzējādās attiecības ar sabiedrisko dzīves vidi.

Publikācijā aplūkošu Nacionālās mutvārdu vēstures (turpmāk NMV) krājumā uzkrāto un arī citu biogrāfisko avotu nozīmi Latvijas sociālās vēstures skaidrojumā. Tās ir skats uz notikumiem, ko ne tikai piedzīvojuši Latvijas iedzīvotāji, bet kas viņus mainījuši un kas radījuši dziļas plaisas viņu starpā. Notikumi, kas pārveidoja cilvēku dzīvi pagātnē, turpina mainīt latviešu

kultūras identitāti un iespaidot tās izpausmes nākotnē. Kultūras identitāti nosaka dzīves vide un apstākļi, bet lielā mērā piederības apziņa sev tuvam un atpazīstamam vēsturiskās pieredzes stāstam. Kultūrkolektīvās identitātes pētnieks Entonijs D. Smits kopējam vēstures stāstam ierāda vietu līdzās valodai un teritorijai kā nacionālās identitātes pamatiezīmēm.¹ Latviešu kultūras nākotni šodien lielā mērā nosaka spēja izprast, pieņemt un analizēt savu vēsturi visā tās sarežģītībā.

Jo tuvāk mūsdienām – jo mazāk izskaidro akadēmiskā vēsture, jo lielāka ir personīgās pieredzes stāstu nozīme. Tā ir tagadnes aktualitāte – saskaņot vēstures stāstu starp lielo tautu vidū izvietotajiem latviešiem, kas norobežojas politiskos virzienos, partijās, uzskatu, izglītības, profesiju un bagātības nodalitās grupās. Liela loma šī stāsta veidošanā ir biogrāfiskiem avotiem, kas līdzās folklorai, literatūrai, mākslai var piedāvāt plašu cilvēcisko pārdzīvojumu spektru, saskaņot pretrunīgas pieredzes un pats galvenais – uzturēt nākotnē vērstu ētisko perspektīvu.

Lai apjēgtu, ko cilvēki pieredzējuši tikai pēdējos simts gados, jāsaprot, ka cilvēkus ietekmē ne tikai pārmaiņas valstī un valdībās, bet arī idejiskie un politiskie strāvojumi, pretrunīgas ideoloģijas un kā dažādas sabiedrības grupas uz to reaģē. Biogrāfiskie avoti vēstures izpratnē un skaidrojumā ienes cilvēciskās uztveres dimensiju. Kad pirms Pirmā pasaules kara Latvija cara Krievijas paspārnē piedzīvo nosacītu ekonomisko uzplaukumu, no daudziem prātiem vēl nav izdzēsts Piektais gads un upuri, kas nesti gan idejas, gan atriebības vārdā. Vairāk nekā vēstures grāmatās, katrā ziņā – izteiksmīgāk un jutīgāk par to vēstī personīgajās biogrāfijās balstīti atmiņu stāsti, literatūra, memuāri.

Memuāros autors pats atklāj savus politiskos uzskatus un ideoloģiju, ko ne vienmēr dara oficiālās vēstures rakstītāji. Memuāru un biogrāfiskā literatūra atdzīvina faktus un veido atmiņās paliekošu stāstu. Piemēram, neatkarīgās Latvijas valsts idejas attīstība un dibināšanas priekšvēsture izteiksmīgi raksturota politiķa un rakstnieka Fēliksa Cielēna memuāros. No kompetenta redzes viedokļa memuāri ļauj sekot notikumiem, kuros dienu no dienas, – asās politiskās polemikās, karā, revolūcijās, citu valstu diplomātijas pieredzi smēloties, tapa un nobrieda savi valstsvīri jaunajai valstij. Personīgi pieredzēto autors iekļauj plašā Eiropas politiskās telpas kontekstā. Cielēns pats arī savu žanra izvēli pamato:

„Memuāri, kas vispārīgi atšķiras no autobiogrāfijas un arī no vēstures, ja tie rakstīti personīgā stilā un iztēlē, ir prozas literatūra. Autobiogrāfija parasti grozās šaurā lokā, kur centrā figurē pats rakstītājs, maz vērības pievēršot sava laikmeta un laikabiedru tēlošanai.

Memuāros gan ietilpst autobiogrāfijas un vēstures elementi, tomēr tie atšķiras no abiem diviem šiem literatūras veidiem. Memuāru pavediens tāpat kā autobiogrāfijās saistās gan ap autora personīgo dzīvi, tomēr memuārists plašos vilcienos tēlo arī citu cilvēku dzīvi, sava laikmeta sabiedrību un laikabiedrus, kultūru un politiku, idejiskās strāvas un politiskās cīņas. [...] viņam nav jānorobežojas tikai ar svarīgo un raksturīgo, izcilām vadītājām personām, kā to dara vēsturnieks, bet viņam dota brīvība gleznot arī interesantas detaļas un savā portretu galerijā uzņemt ne tikai lielas vēstures figūras, bet arī daudzu un dažādu laikabiedru sejas un garīgos vaibstus.”²

Tikpat spilgti sava laika notikumus raksturo Mariss Vētra tēlojumā „Div dūjiņas”.³ Tā ir literatūra, tomēr atsaucies autora biogrāfijā un vēsturē ļauj to uztvert kā personīgās pieredzes vēstījumu. Turklāt mākslinieciskā forma un psiholoģiski precīzais tēlojums sniedz skaidru priekšstatu par Latvijas brīvības cīņām un tajās valdošo garu.

Dzīves faktos balstītu literāro darbu, kas ar savu vēsturisko konkrētību kalpo par būvmateriālu nacionālās vēstures stāstam, nav mazums. Starp trimdas autoriem: Gunars Janovskis, Dzintars Sodums, Uldis Ģermanis un daudzi citi.

Aizvien paveras jauni skatpunkti ar pēdējo pasaules karu saistīto notikumu vērtējumā, atklājot iepriekš neminētas sakarības, kas joprojām ietekmē valstu politiku un cilvēku dzīves. Piemēram, Modra Ekšteina „Stāsts par Austrumeiropu, Otro pasaules karu un 20. gadsimta sirdi: Ceļā kopš rītausmas”. Vēsturisko kopsakarību meklējumos Kanādas latviešu vēsturnieks apvieno privāto – savas dzimtas atmiņas – ar arhīvu dokumentārajām liecībām. Arī rakstniece Aina Vāvere grāmatā „Gadsimta gobelēns” sniedz personificētu Latvijas vēstures tēlu. Citā gaismā atklājas uzvaras cena, izlasot bijušā padomju virsnieka Jāņa Grīnvalda dienasgrāmatu „Tā es redzēju tās lietas” un Agates Nesaules atmiņās balstīto romānu „Sieviete dzintarā”. Visas minētās grāmatas no personīgās pieredzes viedokļa aplūko vairāk nekā pussimts gadu senus vēstures notikumus. Un iekļauj tos nacionālās vēstures stāstā.

Tāpat nacionālās vēstures stāstam pieder tiešo notikumu dalībnieku atmiņas, kas apkopotas NMV krājumā. Mutvārdu vēstures avoti sniedz autora

skatījumu uz savas biogrāfijas notikumiem laikmeta kultūrvēsturiskā ainavā. Tieši pēdējā pazīme mutvārdu vēstures avotus tuvina biogrāfiskai literatūrai vai precīzāk – tās nerakstītai sagatavei. Vērtība ir pirmavota nozīmē – mutvārdu vēsture pauž aculiecinieka liecību, ārpus daudzu un dažādu starpnieku interpretācijām, izteiktu paša notikuma dalībnieka skatījumā. Turklāt nozīmīgu informatīvo slāni veido stāstītāja emocionālā attieksme pret stāstīto, izteiksme, runasveids. Mutvārdu runas teksta intonatīvās, tembrālās, tempa un ritma nianšes, retorika atklāj stāstītāja raksturu, personības īpašības, kas, attiecinātas pret sižetu un tēlojumu, savā veidā papildina un izskaidro stāsta saturu.

NMV krājums sastāv no hronoloģiskā secībā kārtotām kolekcijām. Tas dod iespēju vērtēt avotu, izejot no tā tapšanas laika, vietas, intervētāja motivācijas un autora pieredzes aspektiem. Dzīvesstāstu temats ir dzīves gājums. Tematiskā klasifikācija var ierobežot aplūkoto pieredzes lauku. Lai gan biogrāfiskie dati un atsaucis ir dzīvesstāsta neatņemama daļa un specifiska iezīme, dzīvesstāsts, pat epizodisks, aptver daudz dziļākus satura slāņus nekā autobiogrāfija. No atsevišķiem gadījumiem te veidojas noteiktas sabiedrības daļas vēstures stāsts – daudzās balsīs, intonācijās, arī valodās. Dzīvesstāsti aicina ieklausīties, iejusties un saprast otru cilvēku, tādējādi veidojot tiltu starp sabiedrības grupām.

Dzīvesstāsti iesaista individuālo atmiņu un pārdzīvojumu pasaulē, vienlaicīgi atklājot kultūras, ideoloģijas, sociālās piederības saites un laikmetu. Kultūras pieredze, kas uzrunā dzīvesstāstos, pārsniedz personīgās biogrāfijas robežas – dzīvesstāstu veidošanā izmantotie kultūras resursi iezīmē savstarpējās saziņas tīklus, sabiedriskās attiecības, šaurāku un plašāku sociālo vidi, piederību paaudzei. Stāstā iekļautais apzinātais dzīves notikumu sniegums rada kultūras tekstu, kurā atklājas latviešu sabiedrības kultūras identitāte un vēstures vēstījums – gan saskares punktus, gan atšķirībās, salīdzinājumā ar citiem līdzīgiem aizvien mainīgā, dinamiskā sociālā vidē.

Ielūkojoties Latvijas sabiedrībā no personīgi ieinteresēta skatījuma, atklājas milzum daudz neskartu un nenoskaidrotu ikdienišķās vēstures jautājumu, piemēram, kultūras (uzvedības un savstarpējo attiecsmju kultūru ieskaitot) un tikumu vēsture, ģimenes attiecību vēsture, sociālās morāles un ekoloģiskās domas vēsture. Šādām un līdzīgām tēmām ieskatu gadsimta garumā sniedz dzīvesstāsti, kas pārstāv dažādas sabiedrības grupas no dažādām paaudzēm,

sieviešu un vīriešu dzimumu, dažādas etniskās perspektīvas, dzīvesstāsti, kas dokumentēti Latvijā un citās vietās, kur dzīvo latvieši.

Dzīvesstāstos ar pētnieka aci saskatāmas noteiktas savstarpējas saiknes un sakarības. Katrs dzīvesstāsts atklāj subjektīvo pasauli savā sociālā vidē un līdz ar to aicina paskatīties uz vēsturi no citādāka skatpunkta, kas iekļauj ne tikai attiecīgā laikmeta varas konjunktūrai atbilstošo, bet arī pretējo viedokli, citādo dzīves pieredzi.

PAAUDZES DZĪVESSTĀSTS

No pētījuma pirmsākumiem mutvārdu vēstures pieeja virzīta uz savstarpējās saziņas veicināšanu starp sabiedrības grupām, starp latviešiem Latvijā un latviešu kopienās ārzemēs. Turpmāk aplūkošu, kā sasaucas daži aspekti vienas paaudzes dzīvesstāstos, kas ierakstīti Latvijā un ārzemēs.

Vecākie NMV krājumā pārstāvēto ierakstu autori ir dzimuši 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Atsevišķi vecākā gadu gājuma autori izceļas ar izcilu atmiņas spēju, detaļām bagātu notikumu aprakstu un izsmēlošu stāstījumu. Runai ir lēnāks temps, tomēr, tam sekojot, iegūtas precīzas, iztēli rosinošas atmiņu ainas. Ernās Sviestiņas stāstījums ierakstīts Stokholmā, kad viņa jau bija sasniegusi simtgadu vecumu, tādā pašā vecumā intervēta Emma Joozus Talsu rajonā un tuvu tam – Sofija Dravniece Talsos. Deviņdesmit gadu bija apritējis Aleksandrai Eichei, kad intervēju viņu Stokholmā, un Annai Pāvulānei – mazajā Veneršborgas pilsētiņā Zviedrijā. Ar Veru Ozeri Puķīti (dzim. 1915. g. Maskavā) un Valentīni Lasmani (dzim. 1916. g. Kremenčugā) sazināties joprojām. Anglijā deviņdesmit gadu vecumā intervēta Adelīna Rozīte (dzim. 1900. g. Ķegumā) un Rozālija Adlere (dzim. 1902. g. Rīgā), ASV – Kamilla Šūlmane (dzim. 1902. g. Jelgavas apriņķī), Valija Priedīte (dzim. 1903. g. Rīgā); Vācijā Alma Alužāne (dzim. 1910. g. Aumeisteru pagastā); Aleksandrs Brūvers (dzim. 1914. g. Polijā), Mirdza Rinkus (dzim. 1914. g. Prailienas pagastā). Pāri 80 gadiem bija pasaku rakstniekam Jānim Širmanim (dzim. 1907. g. Burtniekos), kad viņu intervēju ASV. Brazīlijā Biruta Tamuža intervēja 99 gadu vecumu sasniegušo Lidiju Andermani Kārklis (dzim. 1900. g.) un Verneru un Emiliju Grīnbergus (dzim. 1909. g. Liepājā); Norvēģijā – intervētas 80 gadus vecās latvietes Edīte Vita Stromsveg un Melita Martinovska. Starp stāstītājiem ar skaidru atmiņu turpat gadsimta

garumā Latvijā jāpiemin Hugo Legzdiņš (dzim. 1903. g. Lēdurgā), Valerians Viļčuks (dzim. 1910. g. Pēterburgā), Valentīna Žūka (dzim. 1919. g. Ventspilī).

Viņi visi pieder paaudzei, kas dzīvojusi savā valstī 20 neatkarības gadus un šis laiks garajā mūža pieredzē tiek pieminēts kā īpaša vērtība. Intervijas trimdā (sevišķi tas jūtams, ja intervētājs bijis no Latvijas) skan kā vēstījums dzimtenei, kurā stāstītājs vairs neatgriezīsies. Šai paaudzei pieder Latvijā augušas un nobriedušas personības, kurām dzīve un kultūras vide tika pāršķelta gandrīz burtiskā nozīmē („Šodien es dzīvoju sašķelts” – kā raksta Linards Tauns⁴). Tieši pārdalītās dzīves un kultūras atskaņas ir raksturīgs motīvs dzīvesstāstos. Šai paaudzei, kura neaizbrauca labprātīgi, bet bēga no Otrajā pasaules karā zaudētās valsts, atmiņas ir trimdinieka identitātes iezīmētas.

Ja salīdzina tās pašas paaudzes dzīvesstāstus, kas ierakstīti Latvijā un ārzemēs, var redzēt, ka atmiņās robežšķirtne nepastāv. Atšķiras sižeti un notikumi dzīves norisēs, tomēr stāstījums risināts no līdzīga skatpunkta, individuālais liktenis saistīts ar tautas kopīgo pārdzīvojumu un traģēdiju.



Vera Ozere Puķīte intervijā ar Māru Zirņīti.
Kristīnes Rubinas foto Stokholmā, 2006



Valēntīne Lasmane un Velta Rūķe Draviņa.
Māras Zirņītes foto Stokholmā, 1996



Atpazīstami akcenti latviešu mājās pasaulē: latviskais ornaments
rokdarbnieču darinātajos spilvenu pārvalkos (Kristīnes
Rubinas foto), Augusta Annusa glezna pie Veltas Rūķes
Draviņas dzīvokļa sienas Stokholmā, Latvijas Konservatorijas
diploms Veras Ozeres Puķītes dzīvoklī Stokholmā



Lai cik atšķirīgi risinājušies
tālākie dzīves ceļi – kopīga ir
vēstures atmiņa. Tā uzlūko
no vecāku fotogrāfijām, tik
līdzīgām stilā un formā: Anna
Kukaine 20. gs. sākumā Rīgā.
Foto no ģimenes albūma



Meita Anna Pāvilāne 21. gs. sākumā Zviedrijā, kopā ar
intervētāju Kristīni Rubinu. Māras Zirnītes foto



Anna Bināte 20. gs. sākumā.
Foto no ģimenes albūma



Meita Valentīna Žūka 21. gs. sākumā Ventspilī. Andra Priedītes foto

Antropoloģe Vieda Skultāne atrod Latvijā ierakstītajos vecākās paaudzes dzīvesstāstos saskaņojumu ar literāro tradīciju.⁵ To pašu var attiecināt uz atmiņu stāstiem, kas ierakstīti ārzemēs, – pagājušā gadsimta sākumā dzimušos vieno neatkarības gados gūtā izglītība un kultūras pamats, kam atsaucies rodamas latviešu literatūrā, etnogrāfijā, mūzikā, mākslā. Atpazīstamība parādās nevis notikumos, bet stāstos par tiem, interpretācijās, attieksmēs un varbūt vispilnīgāk – dzīves vērtību kritērijos.

Tematiski kopīgais saistāms ar dzīvi līdz izšķirošajam pārrāvumam. Tādas ir Pirmā pasaules kara bēgļu gaitas un nereti arī autora dzimšanas vieta ārpus Latvijas.

Turpinājumā minēšu vairākus piemērus no dzīvesstāstiem, kuri sākušies ārpus Latvijas – Krievijā un vēlāk turpinās kā Latvijā, tā Rietumzemēs. Bēgļu gaitām seko atgriešanās, pārvarot grūtības un šķērsojot robežu, kad Latvija jau tapusi par patstāvīgu valsti, bet Krievijā nākuši pie varas komunisti. Pašu atmiņas un vecāku stāstītais viņiem ļauj labāk orientēties, kad nākas vēlreiz sastapties ar varu no kaimiņzemes austrumos. Bērnības atmiņas iezīmē 20. gadsimta agresīvo sākumu, kas jau agri rada priekšstatu par šausmām, nežēlību un par to, ko nozīmē *apvērsums*.

Man iznāca taisni visādi tādi apvērsumi Vladivostokā. Rakstīt es jau mācēju, es zinu, ka māsa mani mācīja un es avīzēs jau lasīju kaut ko tur. Un grāmata tur arī bija atsūtīta latviešu valodā, kur bija tas Raiņa dzejolītis „Mazs kaķītis, mazs zaķītis uz ceļa satikās un brīnījās”. Tas bija tas, ko es pirmo latviešu valodā iemācījos. Bet skolā mani tur nelaida, jo bija šausmīgi nemieri. Es runāju krieviski, bet, kad uz ielas kaut kāda šaudišanās bija, cilvēku līķi tur gulēja, es teicu: „He xory nepevopoma, he xory nepevopoma.”⁶ (NMV-112, Margarita Sidere, dzim. 1913. g. Vladivostokā. Intervēta Latvijā.)

Posāmies atgriezties brīvā Latvijā, mūsu pašu zemē. Pienāca brīdis sēsties sarkanajos lopu vāgos, atkal ar mātes sausiņu maisu. Braucām pārpildītos vāgos, gulējām visi uz lāvēm. Brauciens ilga vairākus mēnešus. Gar dzelzceļa malām redzējām kaudzēs saliktus līķus – kara un tīfa upurus. (NMV-463, Aleksandra Eiche, dzim. 1905. g. Omskā. Intervēta Zviedrijā.)

Dzīvesstāstiem, kas sākušies Krievijā, raksturīgi krasi kontrasti – tie parasti liecina par cilvēkiem, kas nesamierinās ar apstākļiem, meklē savai dzīvei labākus pamatus, riskē, sasniedz turību, revolūcijā to pazaudē, atgriežas Latvijā un atkal sāk visu no gala. Abām grupām – gan tiem, kas vēlāk dzīvo Latvijā, gan tiem, kas nonāk trimdā Rietumzemēs, 20. gadsimta sākuma atmiņas saistās ar drošiem, pašpaļāvīgiem cilvēkiem, kuru pašapziņu vairo iespēja braukt uz tēvzemi, kur nodibināta sava valsts.

Tēvs Krievijā tika pie naudas un zināmas turības, bet ienāca lielinieki un viss – cauri! Tie latvieši tur daži jau bija diezgan kreisi. Bet tēvs – viņš pats bij grūti strādājis, bija tāds humāns. Viņš dzirnavās bij ieviesis jau 8 stundu darbalaiku. Tēvs ļoti gādāja par tiem saviem strādniekiem, un tāpēc tie savlaicīgi pateica, lai bēg projām. Un tā viņš sakrāva, cik var kamanās, un aizbrauca. Dzirnavas un to māju tie paši latvieši pārņēma. Kāda sagādīšanās – vēlāk bij atbraucis viens no tiem strādniekiem un atveda uz Omsku žāvētu šķīņķi no tēva saimniecības. (NMV-771, Kņezs Kņezinskis, dzim. 1903. g. Petropavlovskā. Intervēts ASV.)

Apvērsums, kas nupat vēl plaukstošus latviešu uzņēmējus, mājskolotājus, ierēdņus bija padarījis par bēgļiem, lika glābt ne tikai dzīvību, bet arī domāt par ģimenes nākotni. Dažādos slepenos veidos tiek vests pāri robežai Krievijā sapelnītais un iekrātais.

Un tad... to kannu. Mēs, bērni, jau to nemaz nezinājām, kas tur ir un ka tur ir. Tikai tad, kad atbraucām uz Viļāniem, tad paps tai kannai attaisīja nevis te no augšas, no vāka, bet no dibena taisīja valā. Kad to rokturi pārvilēja pušu, i tad dabūjām redzēt, kas tur ir saglabāts. Vot, un kad paps nomina divdesmit piektajā gadā, tad mums bija dzelzs zelta rezerve. Bija ar ko dzīvot, saprotat. (NMV-5, Valerians Viļčuks, dzim. 1910. g. Pēterburgā. Intervēts Rīgā.)

Dzīvesstāstos kopīgās tēmas: ģimenes atgriešanās jaundibinātajā valstī, ganu gaitas bērnībā, izglītība, materiālās grūtības, saimniekošana. Daudziem vecāki šai laikā ceļ jaunas mājas, atjauno pasaules karā un brīvības

cīņās izpostītās saimniecības. Vairākas ģimenes zaudē kādu no vecākiem, bez tēva aug Sergejs Ozoliņš un Elmārs Bisenieks. Abus audzina māte un radinieki.

Tā kā bijām tikai divi brāļi, mātei nebija viegla dzīve. Tēvu zaudējām Pirmā pasaules kara bēgļu gaitās. Dzīvoju pie onkula, palīdzēju lauku darbos, kā arī uzbūvēt saimniecību. Tai laikā sāku nodarboties ar sportu – biju apriņķī viens no vadošajiem sportistiem. Sports laikam palīdzēja kara grūtību pārvarēšanā. (NMV- 1415, Elmārs Bisenieks, dzim. 1918. g. Altajā, Krievijā. Intervēts Latvijā.)

Gadsimta sākumā dzimušo paaudzi Latvijā raksturo aizraušanās ar sportu kā laukos, tā pilsētā. Ar to viņi atšķīrās no tēviem, kas savu fizisko rūdījumu guva Pirmajā pasaules karā. Juris Kļaviņš – tolaik valsts futbolkomandas vārtsargs, stāsta:

Mēs ar mūsu, kādreiz pārrunādami, teicām tā: varbūt izlikās, ka tēvs daudz neko neinteresējās, kā mēs dzīvojam, ļāva, lai mēs dzīvojam, kā mums patīk, bet tā nebija. Viņš mūs vēroja, man šķiet, ar ļoti uzmanīgu aci. Bet viņš redzēja, ka mūsu sabiedrība mūs nepavadīja ne uz krogu, ne uz kādām citām... Arī māsa bija ar sportu ķerta. Viņš nesaprata sportu – kas tur par jēgu skraidīt, daudzīt bumbu? Viņš savā jaunībā bija dziedājis korī – nu to viņš saprata, tas ir jauki. Bet vismaz viņš redzēja, ka tur katrā ziņā nav slikti: lai viņi izskrienas tur pa to sporta laukumu, nāk mājās, tad viņiem labi ēst gribas un miers. Pats viņš lasīja avīzē sporta nodaļu. Un brālis jau spēlēja valsts komandā. Vienu vienīgu reizi tēvs bija aizgājis uz sporta sacīkstēm. Es atkal varu iedomāties – tas bija vesels gājiens viņam.

Gan tie, kas aizbrauca (kā Sergejs Ozoliņš), gan tie, kas palika (kā Elmārs Bisenieks), piedzīvo militāro dienestu dubultīgi – Latvijas valsts un okupācijas armijas rindās. Bezspēcīgi kaimiņvalsts karaspēka ienākšanā norauģas Sergejs Ozoliņš, kopš 1939. gada dienēdams Latvijas armijā:

Krievu tanki ripoja, un mēs, karavīri, nostādīti rindā bez nekādas iespējas kaut ko darīt. Mēs jutāmies kā teļi kautuvē... Tā

bija briesmīga sajūta... (NMV-454, S. Ozoliņš, dzim. 1914. g. Tallinā. Intervēts Zviedrijā.)

Padomju karaspēkam ienākot, arī Elmārs Bisenieks atrodas armijas dienestā:

*Kad Kirhenšteins brauca uz Maskavu 22., 23. jūlijā [1940], lai lūgtos par Latvijas pievienošanu Padomju Savienībai, dabūju stāvēt goda sardzē stacijā uz perona. Kirhenšteins nezināja, kas viņam sakāms. Pēc tam sveica karavīrus ar savu sudraba rīkli: „Sveiki, biedri karavīri!” Mums visiem tā savādi izlikās. Pēc pāris dienām norīkoja mūs atkal uz viņa sagaidīšanu. Padarījuši savu darbu, orķestra marša pavadījumā parādes solī gājām uz savām kazarmām. Liels ļaužu pūlis mūs pavadīja līdz pat kazarmām. Tur mēs atvērām logus un dziedājām patriotiskas dziesmas: „Svēts mantojums”, „Daugavas vanagi”. Tikai tad tauta izkli-
da, kad sāka ložņāt miliči. Tā arī bija pēdējā kopības reize un mirkli kā Latvijas armijas bataljonam. Pēc pāris dienām mūs izformēja pa citām karaspēka daļām. (NMV-1415)*

Otrais pasaules karš ir robežšķirtne dzīves turpinājumam un atmiņām. Ceļi šķiras – vieniem no Kurzemes krasta, šķērsojot jūru; otriem – filtrācijas vai gūstekņu nometnēs, ieslodzīto vagonos mērojot ceļu uz Sibīriju. Šis laiks iezīmēts kā nejaušību pilna laimes spēle, kurā katram jāpieņem savs iznākums.

Ragni Jansone kara beigās ir Ugāles mežos viena pati, jo tuviniekus – ne vīru, ne māti ar meitu vairs nesastop. Vīrs, izrādās, ir kritis un viņu pašu arestē:

Es gribēju jau braukt [...] uz Liepāju un ar kuģi uz Vāciju, bet tad tā Poznaņas fronte krita un es vairs nezināju [...], vai mana māte un mana meita ir palikušas krievu pusē [...], vai viņas ir atkāpušās līdz ar vācu armiju. Un tamdēļ es [...] neaizbraucu uz Liepāju un neaizbraucu uz Vāciju. [...] Īsi pirms kapitulācijas atnāca ziņa [...], ka viņas ir kaut kur pie Hamburgas... laikam pie Hamburgas, ka viņas gaida kuru katru brīdi amerikāņu ierašanos, un – satiksīties pēc kara... sazināsīties caur Sarkano krustu. Tad ... un tad es nolēmu, tad es braukšu uz Ventspili, lai

dotos pāri uz Zviedriju. Bet nu, protams, nenokļuva tur. (NMV-481, dzim. 1914. g. Pēterpilī. Intervēta Latvijā.)

Daudzos dzīvesstāstos Latvijas atstāšana līdzinās izmisuma solim, kad cilvēks nevadās pēc savas gribas, līdzīgi kā Veltas Elizabetes Janelšinas atmiņās par mātes aizbraukšanu no Latvijas:

Un tad viņa palikusi viena pati, viņa bija paņēmusi mazu somiņu, kaut ko tur ielikusi iekšā un aizgājusi uz pēdējo kuģi un arī aizbrauca uz Vāciju. Un tad viņa teica – viņa bija braukusi ar ormanni uz turieni – un tas ormanis teicis: „Jā, jā, kundzīt, tagad, kad ir slikti laiki, tad jūs visi braucat prom, bet mēs paliekam – mēs to izturēsim, un gan jau varbūt jūs atkal kādreiz brauksit atpakaļ!” Un pa tiem gadiem viņa to ļoti daudzreiz pieminēja – tā, ka vajadzēja palikt. (NMV-480)

Cilvēki nezaudē piederību Latvijai, kamēr to uztver par savas dzīves realitāti. Reālas ir arī vērtības, kurām cilvēks piešķir nozīmi savā dzīvē. Reāli ir ieaudzinātie un paša iemantotie ieradumi, attieksmes, tradīcijas, kas citā vidē un apstākļos cilvēkam palīdz uzturēt savas identitātes apziņu.

Daudzos dzīvesstāstos atklājas, ka Latvijā nodzīvota mūža mazākā daļa. Dzīvēs nepiepildītais izceļ Latviju un latviskās tradīcijās kā vērtību stāstītāju atmiņās.

Lūcija Kazeniece pēc pārcelšanās no Vitebskas dzīvo Latvijā, izglītojas Polijā un pēc Otrā pasaules kara tiek izsūtīta uz Sibīriju. Viņa pārdzīvo, ka vecāki, dzīvojot Krievijā, attālinājušies no latviskās vides un nav varējuši viņai iemācīt to, ko vēl prata vecvecmāte savu 104 gadu vecumā.

Es domāju, ja viņi [vecāki] būtu auguši Latvijā, viņiem tās latviskās tradīcijas būtu tuvākas, viņiem būtu pati tā mentalitāte citāda. Jo viņi jau bija zināmā mērā, nu neteiksim, pārkrievojušies, bet tomēr padoti tai videi, kurā viņi dzīvoja. [...] To es pilnīgi apzinos un kādreiz nožēloju. Jo es tik labprāt lasu par senlatviešu visām tām tradīcijām, dažādiem tikumiem, un tas man viss aizgājis garām. Vecāmāte tikai atcerējās vienu tādu interesantu gadījumu par savu māti. Kad viņai esot bijuši 104 gadi, un viņa tur, Baltkrievijā, pār krustā saliktām pagālēm ar

*mani, kurai bija tikai pāris nedēļas, lēkājusi kaut kādu krusta danci. Un visi apkārtējie bijuši šausmās, ka viņa to bērnu neno-
met. Bet viņai savā 104 gadu vecumā vēl bij tautiskā deja prātā.
Tajā esmu izdancināta, pādīte tas saucies, pādes deja. (NMV-107,
dzim. 1913. g. Vitebskas guberņā. Ierakstīta Latvijā.)*

Aleksandra Eiche, kura nodzīvoja garu mūžu Zviedrijā, bet Latvijā tikai pārdesmit gadus, atceras, kādu iekšēju pretestību izraisīja himnas dziedāšana pie okupācijas varām. Iespēja nedziedāt tika rasta, un kaut mazs, tomēr gandarījums no tā palicis:

*Uz mūsu mājas nekad nepacēlās ne vācu, ne krievu karogs, mums
bija tikai latviešu karogs [smejas] abos okupācijas laikos. [...] Es
atceros vācu laikā, kad mums bija jādzied "Deutschland,
Deutschland...", tad mēs neviens nedziedājām, es jutu sava vīra
plecu pie savējā. Visi klusējām. Un tad uztaisīja vienu orķestri,
kas spēlēja... Un tas pats notika krievu laikā.*

Latvijas vēsture ir izprotama tikai, sekojot tās iedzīvotāju dzīves ceļiem, ietverot pretējos virzienus, atšķirības un krustojumus, kuros dzīves gājumi sastopas, iet paralēli, gūst kopīgu pieredzi, šķiras, lai turpinātos atmiņās, ilūzijās un realitātē. Dzīvesstāstos atklājas pašidentifikācijas un refleksijas, kas saistītas ar cilvēkiem nozīmīgām vērtībām un veido vienas paaudzes dzīvesstāstu kopīgo paradigmu.

NOBEIGUMS. SUBJEKTĪVO VĒSTURES LIECĪBU NOZĪME

Vēsturnieki, jo sevišķi Latvijā, pret mutvārdu vēstures avotiem izturas piesardzīgi, labprāt atstājot tos psihologu, folkloristu, sociologu ziņā. Tomēr būtiskus liela mēroga notikumus, kas ne tikai maina lietu kārtību, bet iegriež cilvēku dzīvi pavisam citā virzienā, īsti saprast un novērtēt var tikai, uzklusot individuālās balsis. Tieši lielie notikumi, kas skar katru sabiedrības dalībnieku, visgrūtāk pakļaujas skaitliskam raksturojumam vai arī skaitļi kļūst tik lieli, ka pārsniedz cilvēciskās uztveres robežas. Tad sākas mutvārdu vēstures darbalauks, kas meklē izpratni individuālajās pieredzēs un katru atsevišķo gadījumu aplūko kā daļu no veselā. Jo vairāk ir atsevišķo gadījumu, jo pilnīgāka ir kopaina.

Biogrāfiskā metode caur individuālās pieredzes stāstiem veido priekšstatu par pētāmo parādību sakņojumu subjektīvajā attieksmē un atšķirīgā uztverē. Subjektīvās vēstures liecības atklāj arī daudz no tā, ko citi avoti slēpj, proti, kāda nozīme notikumiem bijusi cilvēku dzīvē, cik dziļš ir to emocionālais iespaids, kā cilvēks apzinās notikušo un kā caur to izteic sevi, savu identitāti.

Kultūru mijiedarbība, kas raksturīga trimdas dzīvei, lielā mērā ir saistīta ar apzinātu kultūras piederības stiprināšanu un kopšanu, ar daudz lielāku mērķtiecīgu darbību nekā tai veltī uzmanību cilvēki dzimtenē. Identitāte ietver sevi ne tikai apzināto, bet arī neapzināti dzīves gaitā iemantoto iezīmju kopumu. Identitāte ir atslēgas vārds cilvēka un kultūras dinamiskajām attiecībām visplašākā nozīmē. Ārzemēs ierakstītos stāstus pavada trimdai raksturīgs motīvs – pretestība asimilācijai. Aktuāli tas skan šīsdiēnas Latvijā un iekļaujams turpmākos nacionālās kultūras pētījumos. Tāpat jānovērtē trimdas iespaids uz dzīvi Latvijā un valsts neatkarības atgūšanu. Mazām tautām nepieciešama neatslābstoša savas identitātes apliecināšana – nacionālās kultūras dzīvotspēja trimdā ir modelis latviešu nācijas turpinājumam globāli integrētajā pasaulē. No šī viedokļa raugoties, dzīvesstāsti un individuālās kultūras pieredzes ir ieguldījums nākotnē un nacionālās vēstures stāsta tiešamībā.

Vēres:

- 1 Smits Entonijs D. *Nacionālā identitāte*. Rīga: AGB, 1997, 22. lpp.
- 2 Cielēns Fēlikss. *Laikmetu maiņa: atmiņas un atziņas*, 1. – Stokholma, 1961, 7. lpp.
- 3 Vētra M. *Div dūjiņas*. – Rīga: Artava, 1991.
- 4 Dzeja. Linards Tauns. *Jaunā Gaita*. Nr. 45./46. 1964
- 5 Skultans Vieda. *The testimonies of Lives*. – London: Routledge, 1998, XII. lpp.
- 6 „Negribu apvērsumu! Negribu apvērsumu!” (Tulk. no krievu val. – M. Z.)

Life Story of a Generation in Exile in Latvia

To harmonize the story of history is an actuality for Latvians (divided into different groups according to their political preferences, views, education,

profession and wealth) situated among large nations. A decisive role in shaping the story is played by biographical sources, which along with folklore, literature, arts disclose the vast spectrum of human emotions, as well as harmonize contradictory experiences and, the most important, keeps open the future oriented ethical perspective.

Placed side by side life-stories recorded in Latvia and abroad mark themes, approaches and developments of the democratic story of nation's history, placing a special emphasis upon the situation of the individual human being as criterion in evaluation of historical events. Ability to reach an agreement about past, regardless its inner contradictions, is one of the cornerstones of the nation. In this sense the well documented life stories can much more successfully harmonize different experiences and offer the democratic vision of history than the facts of political history that are subjected to the power conjuncture.

In the collection of the National oral history there is possible to view life stories of the older generation that was born raised in the independent republic of Latvia, but do not live there anymore. They have a lot in common in their stories about childhood and youth. The narrations about the further life-ways leading in different directions are still populated by the similar motifs and criteria of life values. The older generation is united by the education received during their lives in the independent state, as well as values – this is the basis for the disclosure of the concordant life-perspective.

Edmunds Šūpulis, Dace K. Bormane

Viena tēvzeme – divas pieredzes

Vēsture, biogrāfija, trimda dzīvesstāstos Zviedrijā un Vācijā

Latviešu migrācija jau labu laiku ir aktuālā politikas un mediju redzeslokā. Šajā rakstā pievērsīsimies migrācijai caur biogrāfisko pētījumu prizmu. Jāatzīst, ka, apskatot Latvijas tautas pārstāvju pārvietošanās ģeogrāfiju no vēsturiskās un īpaši biogrāfiskās perspektīvas, nav viegli lietot neitrālo apzīmējumu „migrācija”. Dziļāk iepazīstot šo procesu, mēs saprotam, ka tas attiecas arī uz cilvēkiem, kuri bija nevis vienkārši migranti, bet *bēgļi, pārvietotās personas, trimdinieki un deportētie*. Mūsu fokusā atradīsies tie notikumi, kas saistīti ar bēgļu straumi no Latvijas uz ziemeļiem un rietumiem Otrā pasaules kara beigās. Šis process visnotaļ konsekventi apzīmēts kā trimda. Trimdai, zināms, ir šaurāks definējums – kā vajāšana un izraidīšana no valsts. Tas nav gluži tas, kas notika, nacistiskās Vācijas armijai atkāpjoties: migrācija Otrā pasaules kara beigās nebija tikai vēl viena starp daudzajām. Šī mūsu aplūkotā ārzemju latviešu kohorta uztvēra sevi tieši kā trimdiniekus – kā tos, kurus piespieda bēgt un atstāt dzimteni. Pēc Latvijas neatkarības

atgūšanas 1990. gadā trimda formāli beidzās. Bet Rietumu pasaulē joprojām ir cilvēki, kas uzauguši un pavadījuši dzīvi ar trimdas apziņu. Tie bija vairāk nekā 40 gadu – ar minimālām iespējām trimdiniekiem kontaktēties ar mājās palikušo tautas daļu. Migrācijas jeb šajā gadījumā trimdas pētniecība ļauj ielūkoties, kā atrautībā no dzimtenes varēja saglabāties nacionālā kultūra un etniskā savpatība. Lai saglabātu tāpatību (identitāti) – lai uzturētu kultūras mantojumu svešā sabiedrībā, ir nepieciešama vairāku faktoru un iniciatīvu saspēle. Galvenos no tiem mēs mēģināsim iezīmēt šajā rakstā.

Cilvēki trimdā ir izolēti no pamatnācijas, no radiniekiem un pierastās apkārtnes. Tomēr viņi rada jaunas saites ar līdzcilvēkiem sev apkārt, veidojot vairāk vai mazāk spēcīgu minoritāti kādas citas nācijas vidē – ar kopienas iezīmēm, kur saites kļūst ciešākas un cilvēkiem rūp citam cita liktenis. Tā tiek radīti līdzekļi, lai nezaudētu vērtības un saskaņā ar tām dzīvotu kaut vai nelielas kopības ietvaros. Kā tas tiek veikts, var būt atkarīgs no konkrētās situācijas, kurā cilvēki nonākuši. No dzīvesstāstiem mēs uzzinām par lietām, kas cilvēkiem rūpēja, un kāda rīcība var būt atbilde uz apstākļiem, kuros viņi atradās. No mums uzticētajām biogrāfijām uzzinām, kā cilvēki izdarīja izvēles vēsturisku notikumu ietekmē, kā viņi pielāgojās vai centās izmainīt radušos situāciju. Kādi bija biogrāfiskie risinājumi šajās situācijās? Kā savdabīgu pieredzi piemērus mēs gribētu aktualizēt Zviedrijas un Vācijas latviešu dzīvesstāstus. Šajos reģionos izveidojās specifiska augsne latviskās kultūras saglabāšanai un pārņemšanai no paaudzes uz paaudzi.

LATVIEŠU EMIGRĀCIJAS VIĻŅI

Nemitīgi pieaugošās mobilitātes iespējas un modernās vēstures dramatiskie notikumi atstāja nopietnas sekas Latvijas iedzīvotājos. Mūsu vēsturē var novērot vairākus ievērojamus emigrācijas viļņus. Dažādas publikācijas liecina, ka ap 200000 latviešu ir atrodami pasaulē ārpus Latvijas. Tā ir gandrīz viena desmitdaļa no pašreizējā Latvijas iedzīvotāju skaita. Mūsdienu migrācija arvien šo skaitli palielina. Bet pirmo no nosacītiem četriem migrācijas viļņiem var iezīmēt, ņemot vērā liecības par izceļošanu uz Krieviju, ASV, pat uz Brazīliju līdz Pirmajam pasaules karam. Pārsvārā visos gadījumos tas bija saistīts ar saimniecisku motīvu, piemēram, zemes iegūšanas iespēja Krievijā un Brazīlijā. Otrais vilnis notiek Otrā pasaules kara laikā un īpaši

pašā tā noslēgumā, kad – saskaņā ar dažādiem datiem – no Latvijas izbrauc ap 202000 cilvēku. Pēdējie publicētie dati ir pieejami Ilgvara Veignera grāmatā „Latvieši Rietumzemēs”.¹ Daudzus cilvēkus nosūta par darbaspēku uz Vāciju, kāda daļa kā „bijušie padomju pilsoņi” nonāk Sarkanās armijas okupētajās teritorijās. Trešais vilnis notiek jau Padomju Savienības iekšienē starp 1950. un 1990. gadu, kad ievērojami mainās tautas etniskais sastāvs. Un visbeidzot – pēc Latvijas iestāšanās ES notiek ekonomiskā migrācija uz labklājības valstīm. Paraleli šiem viļņiem, kā zināms, notika masu deportācijas 1941. gadā (deportēti ap 15000 padomju režīmam iespējami nelojāli cilvēki) un 1949. gadā (42000 cilvēku deportācijas – kā daļa no lauksaimniecības kolektivizācijas politikas).²

Ievērojamam skaitam Latvijas cilvēku dzīves gājums ir dalīts starp dzimteni un to zemi, kas deva viņiem patvērumu Otrā pasaules kara beigās. Jāatzīmē, ka tie bija īpašu sociālo grupu cilvēki, kas devās prom, Sarkanai armijai tuvojoties Latvijai, – tie bija cilvēki, pret kuriem padomju varai varētu būt represīvi nolūki. Līdztekus tiem emigrantiem, kas bija karojuši „nepareizajā pusē” (*vācu armijā*), prombraucēju liela daļa bija komersanti, inteliģence, valdības pārstāvji un ierēdņi. Bez nedaudzajām personiskajām mantām šie cilvēki aizveda līdzī arī „netaustāmus” labumus – savas prasmes un sociālo kapitālu. Šo pēdējo parasti tūlīt nevarēja likt lietā profesionālajā jomā, lai pelnītu iztiku, bet to ieguldīja radošajās aktivitātēs un lokāli politiskā laukā.

Lai risinātu kopīgus sarežģījumus un apliecinātu savu tautisko piederību, bēgļi drīzi vien radīja dažādas pilsoniskās sabiedrības struktūras (neformālas apvienības, organizācijas). Tā veidojās daudzšķautņainā „trešā Latvija”. Skaitļos nesalīdzināmi, bet vērā ņemami bēgļu straumes virzieni bija – Vācija (un tai apkārtējās zemes) un pāri jūrai – Zviedrija.

Bēgļu nometināšana Rietumu valstīs ir pazīstams kā DP fenomens. Tūkstošiem bēgļu savu pajumti atrada „pārvietoto personu” (*displaced persons – DP*) nometnēs. No jau ļoti agrīnām publikācijām uzzinām, ka Vācijas rietumpusē nometnēs atradās ap 97000 latviešu (salīdzinājumam – 58000 lietuviešu un 33000 igauņi). Bet ne tuvu visi bēgļi, kā atzīts grāmatā „Latvieši bēgļu gaitās”, tika uzskaitīti.³

Cita veida bēgļu straumi organizēja Latvijas Centrālā Padome (LCP). Šī nacionālās pretošanās organizācija (dibināta 1943. gadā), veicot politisko

darbību, arī palīdzēja cilvēkiem paglābties gan no nacistu, gan padomju varas.⁴ Vairāk nekā 4000 cilvēku individuāli vai ar LCP atbalstu kara beigās nolēma sagaidīt neitrālajā Zviedrijā⁵. Daļa no viņiem bija latviešu leģionāri, kurus vēlāk izdeva Padomju Savienības drošības iestādēm, kādēļ daudzi latviešu bēgļi atstāja Zviedriju, izvēloties drošāku patvērumu Amerikā. Pašlaik, lai arī latviešiem Zviedrijā ir dažādas asimilācijas pakāpes, latviešu minoritāte aptver ap trīsparus tūkstošus cilvēku, kuri dzīvo galvenokārt Stokholmā, Gēteborgā un Malmē.

Latviešu dzīvi trimdā var uzlūkot kā nemitīgu tiekšanos sasniegt adekvātu statusu ārzemju sabiedrībā, tai pašā laikā uzskatot sevi par piederīgiem latviešu nācijai. Un daudziem arī izdevās sasniegt labas pozīcijas svešā sabiedrībā, nezaudējot latviskās identitātes izjūtu, saglabājot to līdz pat trešajai (tagadējai) paaudzei. Nepieciešamie faktori šajā procesā bija izglītošanās un pilsoniskās aktivitātes (tas tiks aplūkots detalizētākā analīzē).

BĒGĻU DZĪVESSTĀSTI NMV KOLEKCIJĀ

Izpēte, uz kā balstās šis raksts, notiek Latvijas Nacionālās mutvārdu vēstures projektā, izmantojot daudzos gados Latvijā un ārzemēs iegūto dzīvesstāstu kolekciju. Projektā apkopota vecākās paaudzes cilvēku pieredze un atmiņas, viņi bija liecinieki daudziem nozīmīgiem sociāli vēsturiskiem notikumiem Latvijā 20. gadsimtā. Dzīvesstāstu vākšanas un izpētes metode lielā mērā sasaucas ar biogrāfiskā naratīva interpretācijas tehniku,⁶ kuras pamatā ir intervija ar stāstījumu inducējošiem jautājumiem (*pastāstiet man par savu dzīvi*), lai iedrošinātu izvērstu, nepārtrauktu vēstījumu. Projekta pētnieku interese par latviešiem ārzemēs radīja arī dzīvesstāstu kolekcijas, ko veido intervijas ar latviešiem Zviedrijā un Vācijā. Pirmā Zviedrijas kolekcijas daļa radās 1996. gadā, kad tika iegūti 24 dzīvesstāsti, un vēl 20 intervijas notika 2006.–2007. gadā. Tie ir cilvēku stāsti, kas ieradās Zviedrijā galvenokārt no Kurzemes krasta, kā arī no Vācijas, Dānijas un Polijas krastiem. No šīs kolekcijas nāk arī nākamās nodaļas dzīvesstāsta izklāsts. Savukārt „Vācijas kolekciju” veido 25 biogrāfisko interviju ieraksti Minsterē 2005. gadā, intervijas sniedza cilvēki vecumā no 25 līdz 95 gadiem – skolotāji, bijušie karavīri, ikviens no viņiem pat vairākas stundas vēstīja savu dzīvesstāstu.

CIVILPERSONAS: PIEREDZE ZVIEDRIJĀ

Lai atspoguļotu Zviedrijas latviešu biogrāfiskos ceļus un pieredzi Zviedrijā, ņemsim vienu dzīvesstāstu, ko papildināsim ar līdzīgu biogrāfisko interviju materiāliem.

Sergeju Ozoliņu mutvārdu vēstures pētnieki sastapa Stokholmā 1996. gadā, kad Ozoliņa kungs bija cienījamā – 82 gadu vecumā. Tagad viņa balss glabājas vairāku stundu audioierakstā – Nacionālās mutvārdu vēstures krātuvē (NMV-454). Sergejs piedzima 1914. gadā Tallinā, tolaik vēl cariskās Krievijas pilsētā. Tur bija nokļuvusi viņa ģimene, sekojot Sergeja Ozoliņa tēvam, kas, būdams latvietis, bija Krievijas armijas virsnieks. Iespējams, tāpēc dēlam dots krievisks vārds. Kā atzīst pats Ozoliņš, iesaistīšanās armijā pavēra dažādas, to skaitā izglītošanās, iespējas. Ozoliņš labi atceras, ka ap viņu bērnībā grozījās nozīmīgas personas: *Tēvam visi, kas riņķī, bija krievi un latvieši, virsnieki, piemēram, kapteinis Zemītāns⁷ bija tēva draugs*. Kad Sergejam ir seši gadi, viņa tēvu smagi savainoja cīņās pret sarkanarmiju, kas iebruka Latvijas teritorijā. Tēvs atgriežas pie ģimenes Tallinā, strādā slimnīcas administrācijā. *Tēvs bija savainots, saka Ozoliņš, bet Latvija bija brīva, un mēs 1920. gada jūlijā pārcelāmies uz Latviju*.

Mūsu intervēto cilvēku biogrāfijas sākas galvenokārt līdz ar Latvijas kā patstāvīgas valsts izveidošanos (1918). Tam ir liela nozīme turpmākajā stāstījumā – kā cilvēki ārpus Latvijas uztver savu dzimteni – reiz brīvo, bet tagad tādu, kurā kopš 1945. gada saimniekoja svešs režīms. Pirmā neatkarība, kā nozīmīgs politisks process Latvijas vēsturē, stāstītāju atmiņās reti kad atklājas politiskos terminos – tas drīzāk ir kā bērnības laiks. Ozoliņa dzīvesstāstā tas parādās kā pārcelšanās uz vecāku dzimteni. Mūsu intervētie cilvēki, pārsvarā ar labu atmiņu, raksturo savas mācību iestādes, skolotājus un akcentē savas pirmās darba pieredzes. Tas cilvēkiem ir nozīmīgs references punkts, kad viņi stāsta par savas personības tapšanu. Dzīvesstāstā cilvēki runā par savas identitātes tapšanu, kur vecāki un skola raksturoti kā būtiski socializācijas aģenti, iespējams, ar to akcentējot mūsdienu autoritāšu sistēmas sagruvumu. Arī Ozoliņš labi atceras skolotāju uzvārdus un ģimnāziju dēvē par burvīgu. Tomēr laiki ir grūti, jo agri mirst Sergeja tēvs un viņš raujas meklēt darbu. Darbs un profesionālā darbība lielos segmentos parādās arī turpmākā stāstā, detalizēti stāstot par savu darbošanos pirmskara valsts vērtspapīru spiestuvē,

vēlāk – padomju tirdzniecības inspekcijā, pēc tam – pazīstamajā *Ericsson* uzņēmumā un konstruktoru birojā Zviedrijā. Tas vispār ir raksturīgi ārzemju latviešu biogrāfijās – akcentēt darba pieredzi, profesionālo izaugsmi, jo gandrīz visiem bēgļiem statuss tika pazemināts līdz strādniekam mežizstrādē, lauksaimniecībā vai intelīģences pārstāvjiem vienmuļi kārtojot arhīvus, ko kā sava veida sociālo palīdzību piedāvāja Zviedrijas valdība.

Pēc ģimnāzijas Sergejs mācās tālāk Latvijas Universitātē inženierzinātnēs. Izmantojot studentu korporācijas kontaktus, viņš atrod darbu pie pazīstamā mākslinieka Ludolfa Liberta Latvijas valsts vērtspapīru spiestuvē. 30. gadu beigās viņš apprecas un ģimenē piedzimst meita. 1939. gads ir tas laiks, kad jāiet dienēt un pret to, kā Ozoliņš atceras, viņš izturējies ļoti nopietni. Tālāk Ozoliņš piedzīvo 1939. gada 5. oktobrī Latvijas Republikas un PSRS noslēgtā t. s. savstarpējās palīdzības līguma sekas. Tūdaļ Padomju armijai tiek iznomātas karabāzes, bet 1940. gada 16. jūnijā Latvijas valdība saņem ultimātu ar prasību ielaist valstī neierobežotu skaitu Sarkanarmijas karavīru un izveidot Maskavai draudzīgu valdību. Savā dzīvesstāstā Ozoliņš šos pirmos momentus atceras ļoti emocionāli: *Krievu tanki ripoja, un mēs, karavīri, – nostādīti rindā bez kādas iespējas kaut ko darīt. Mēs jutāmies kā teļi kautuvē.* Šī epizode ir, kā to sauc biogrāfiju pētnieks Normans Denzins, – *epifānija* – zīmīgs un problemātisks notikums dzīves gājumā, „atklāsmē”, kad subjekts tiek konfrontēts ar savu identitāti un viņš piedzīvo zināmu krīzi, saduroties individuāliem un sociāliem kontekstiem, kas tagad stāstījumā ļauj izgaismoties personiskajam raksturam.⁸

Iesākumā, liecina Ozoliņš, ar krievu karavīriem bijušas labas attiecības – *krievi briesmīgi gribēja ar sportu nodarboties*, un latvieši ar viņiem spēlēja volejbolu (kam dzīvesstāstā vēlāk atkal būs nozīme, šoreiz saistībā ar zviedriem). Vasara esot pagājusi mierīgi, ja neskaita – *kā teļus mūs aizdzina arī uz vēlēšanām.* Septembrī Ozoliņš tiek atvaļināts, bet, atgriežoties iepriekšējā darbavietā, tur viņš ilgi nepaliek, jo personālu pilnīgi nomaina – *Libertu izmeta*, un Ozoliņam jāmeklē cita nodarbošanās.

Tai laikā uz rubļiem pārceno visas preces un Ozoliņu pieņem darbā cenu inspekcijā taisīt pārrēķinus. Vēlāk viņš pāriet uz Tirdzniecības tautas komissariātu. Bet tuvojās nacistiskās Vācijas armija. Ozoliņu karadarbība praktiski neskar un viņš turpina strādāt līdzīgā iestādē arī nacistu okupācijas laikā, vienīgi pārceļas uz Ventspili. Kara beigās viņš ir viens no tiem, kas nolemj

aizbraukt no Latvijas. Aizbraukšanu parasti skaidro ar „baigā gada” pieredzi vai frontes tuvošanos, un to apstiprina mutvārdu vēstures pētniece no ASV Maija Hinkle.⁹ Arī daudziem Zviedrijas latviešiem bēgšanas motivāciju uz Zviedriju ietekmē pieredzētais pirmajā padomju okupācijā un draudošās represijas, īpaši pret tiem, kas tā vai citādi bija saistīti ar darbošanos vācu armijā, vācu iestādēs, bija pretojušies padomju varai. Bet Ozoliņš atminas, ka kāds draugs viņu brīdina, ka ir liels risks būt aizvestam uz Vāciju. Autors atklāj, ka šis draugs ir no Latvijas Centrālās Padomes, kam, kā jau minēts, ir liela loma bēgļu tilta uzturēšanā starp Zviedriju (Gotlandi) un Latviju. Tiek gaidīta laiva kādā ciematā Kurzemes krastā. Ozoliņš piemin, ka starp viņiem ir arī dzejnieks K. Skalbe, valsts pirmā prezidenta J. Čakstes radinieki. Tie nav tikai uzvārdi – te izskan viena no galvenajām pašreferencēm, Zviedrijas latviešiem stāstot par sevi, – Zviedrijas trimda ir viena no intelektuālākajām, salīdzinot gan ar pārējām latviešu bēgļu diasporām pasaulē, gan ar citām tautām Zviedrijā. Vistiešāk un izvērstāk tas ir izteikts bijušās trimdinieces V. Lasmanes dzīvesstāstā (NMV-464). Un, uzklusot biogrāfisko vēstījumu, šī nostādne nav nedz skaitliski jāpierāda, nedz jāapšaubā – tā pati par sevi ir vērtība šajā kopienā kā kolektīvs priekšstats, kas veicina kopienas pašapziņu. Jo, ja situācijas uzskata par reālām, tad cilvēki atbilstoši tām rīkojas.

Pārbrauciens ir veiksmīgs, un Ozoliņu ar ģimeni nometina kādā nometnē Bro ciema apkaimē. Tur viņi dzīvo pāris mēnešus (atzīmēsim šo atšķirību no latviešu pieredzes Vācijā). Ilgi nekavējoties pie nometnes dzīves apraksta, Ozoliņš labprātāk detalizēti stāsta par darba pieredzi, atklāj tā laika tehnoloģiskā procesa detaļas u. tml. Interpretējot stāstus, jāsaprot, ka šis uzsvars uz darba dzīvi nav nejaušs, jo autori tādējādi liecina par sevi kā aktīviem darbības veicējiem (ko socioloģijā sauc par *agency*). Turpretī nometnes dzīvē ir mazas iespējas izteikt sevi, realizējot gribas potenciālu. Citādāk ir, ja atrašanās pusslēgtā nometnē, kā tas bija Vācijā, ir tik ilgstoša, ka tajā jau nostiprinās sabiedriskās pamatinstitūcijas. Bet Ozoliņu un citus nometnes iemītniekus pārceļ uz privātiem dzīvokļiem Lindsbergā, dažus – pat uz *hoteliem*. Meklējot darbu, Ozoliņš bija aizbraucis uz Stokholmu, kur tai laikā tika dibināta Latviešu apvienība. Te dzīvesstāstā iezīmējas arī tas, kas izskan citos stāstos – ka notika personiskās nesaskaņas un politiskās šķelšanās – dzimtenē aizsāktās sociāli politiskās diskusijas un konfliktus latvieši pārcēla uz Zviedriju. Ulmaņa autoritārais režīms nepieļāva opozīciju, taču

šeit nesaskaņas starp demokrātiem un nacionālistiski noskaņotiem varēja raisīties pilnā sparā: *Tur bija ļoti daudz latviešu, bet bija arī no padomju sūtniecības savervēti huligāni. Tā, piemēram, atceros, kad Skalbe runāja, traucēja viņu. Vēl atceros, kāds no dzejniekiem rakstīja, ka Skalbem nav piekrišanas. Skalbem nebija piekrišanas tāpēc, ka viņš prasīja demokrātiju. Tur bija gan vecie demokrātijas aizstāvji, gan tādi, kas tikai Ulmaņa valdību pieņēma, kam labi gāja viņa laikā. Pats nevaru sūdzēties, ka man slikti būtu gājis, bet es [neesmu] ne viņa noliedzējs, ne arī piekritējs. Bet viens, ko es teiktu gan: ja nebūtu bijuši tādi ulmaņlaiki, tad mēs, latvieši, arī necīnītos par Latviju. Jo Ulmanis, viņa padotie, politiskie un saimnieciskie darbinieki pacēla latviešu tautas apziņu. Pa visiem gadiem, kad esmu redzējis sociāldemokrātu gājienus Latvijā, nevienu reizi Latvijas karoga nebija. Tikai sarkanās lupatas, tikai tās.*

Neskatoties uz to, ka Ozoliņš neiesaistās politikā, prezidents Ulmanis viņam paliek noteikts simbols. Lai gan, no otras puses, savā stāstā Ozoliņš arī min, ka nevar piedot K. Ulmanim viņa uzkrītošo pasivitāti, nododot varu Maskavas ieceltai valdībai.

Bet centrālā ass turpmākajā stāstā paliek – izmantojot profesionālo aktivitāti, atrast, nostiprināt savu vietu jaunajā sabiedrībā. Jautāts par apvienību dibināšanu, Ozoliņš uz to atbild, ka tai laikā tomēr bijis nodarbināts ar savas ģimenes apgādi. Un lielākai daļai, īpaši sākumā, tas droši vien bija aktuālāk nekā veltīt laiku organizāciju uzdevumiem. Tālāk autors visnotaļ plaši apraksta smago darbu dārzniecībā, tad *Ericsson* uzņēmumā. Vēl viņam jāsamierinās ar darbu indīgos apstākļos – alvotavā, fabrikā *Bolinder*, jo tur darbiniekiem piedāvā dzīvokļus, tādējādi, izrādās, stingri piesaistot cilvēkus uzņēmumam. Lai izdzīvotu, ir jāliek ķīlā daļa veselības un brīvības. Kad fabriku pārdeva, Ozoliņš saka, *mēs kļuvām brīvi*, un viņš, ne bez latviešu palīdzības, atrod darbu kādā lielā konstruktoru birojā, kur nostrādā līdz pat aiziešanai pensijā.

Svarīgs ir jautājums par sociālajām saitēm starp latviešiem. Taujājot par sabiedriskām aktivitātēm, no sarunas pakāpeniski uzzinām, ka Ozoliņš ir darbojies vairākās organizācijās, neskaitot kopīgu sportošanu ar citiem latviešiem un līdzdalību teātra uzvedumos. Latvieši neieradās Zviedrijā, tā sacīt, tukšām rokām – vairākos stāstos izskan motīvi par latviešu pienesumu Zviedrijas sadzīvei. *Vēl varu pateikt, Ozoliņš ieminas, ka mēs, latvieši, bijām tie, kas šeit ievadām basketbolu un volejbolu. 1946. gadā demonstrējām, kā tas*

basketbols izskatās. Mēs ar igauņiem pret citiem igauņiem spēlējam. Vēroja visi sporta žurnālisti un sporta vadītāji. Novērtēja, ka basketbols tāda meitenņu spēle vien ir, bet volejbols – tas jau roku un kāju laušanas sports. Tā sports otrreiz kļūst par sava veida saziņas un mijietekmes momentu starp tautām.

Latvieši parasti piedalījās vienlaicīgi vairākās formālās organizācijās – Ozoliņš, piemēram, ir ieņēmis amatus Zviedrijas Latviešu centrālajā padomē, Daugavas Vanagu nodaļā, Nacionālajā fondā, kā arī Dziesmusvētku rīcības komitejā. Savu aktīvo darbošanos viņš saista ar 1960. gadiem, to skaidrojot ar vecākās paaudzes pretestību laist pie vadības jaunākos.

Līdz ar naratīviem par sabiedrisko dzīvi stāstā ienāk latvietības saglabāšanas tēma. Tā reti kad tiek uzsvērtā pati par sevi, bet nāk kontekstā ar rīcību, kas nodrošinājusi iespēju identitātei saglabāties un izpausties. Šajā laukā rīcība varēja būt „sevi” un „par sevi” – ir taču atšķirība starp darbību koros (kas, starp citu, varēja būt arī politisks akts) un piketu pie vēstniecībām, signalizējot par Latvijas problēmām. Dažkārt darbība varēja būt visnotaļ radikāla, un, pat neko īpašu nedarot, latviešus aiz PSRS robežām padomju izdevumi dēvēja par „Baltijas reakcionāro emigrāciju”¹⁰ Pats Ozoliņš nemin, ka būtu veicis pretpadomju darbību, bet atceras, ka latviešu organizācijas rīkoja demonstrācijas, atspēkoja padomju propagandu, sadarbojās ar zviedru medijiem. Vairāk par to ir atrodams citos Mutvārdu vēstures krājuma dzīvesstāstu intervijās. Iespējamā politiskā darbība radīja grūtības apciemot dzimteni, kontaktēties ar radiem – dzīvesstāstos parādās epizodes par pazemojošām pārbaudēm muitā, izsekošanu Rīgas ielās, materiālu (grāmatu, foto) konfiskāciju. Bet bija arī iekšējās barjeras – lokālā un pat starptautiskā latviešu kopiena (galvenokārt savos drukātajos izdevumos) reizēm ļoti neiecietīgi iestājās pret tiem, kas tiecās dibināt tiešākus kontaktus ar dzimtenē palikušiem tautiešiem, kas nenorobežojās un uzskatīja sevi par tur palikušās tautas daļu. Tas vien liecina, ka identitātes jautājums arvien nonāca publisko debašu degpunktā. Vācija bēgļu nometnēs tas izpaudās pavisam citos apstākļos. Runa ir par *pārvietotām personām* Rietumvācijā.

PĀRVIETOTĀS PERSONAS: PIEREDZE VĀCIJĀ

Viens no latviešu nācijas vēstures rāmjiem un arhipelāgiem ir trimda. Cilvēka un apstākļu mijiedarbe ir lielais humanitārās domas lauks, kura apjēgums

palīdz izprast ietekmes un resursus cilvēka biogrāfijā. Runa ir par trimdu kā eksistenciālu kategoriju. Daudzām tautām trimda un diaspora ieņem nozīmīgu vietu viņu vēsturē; cilvēka dzīves vēsturē tā ir spēlējusi eksistenciālu lomu, nosakot arī cilvēka pašapziņu. Varbūt der atgādināt, piemēram, ebreju teoloģijas pētnieka Leonīda Maciha rakstīto: „Daudzi Rietumu ebreju domātāji pat nonāca pie paradoksāla secinājuma – trimda ir nevis lāsts, bet svētība.” Tiesa, par citu tautu pieredzi teiktais var izklausīties ekstravaganti un tradīcijai svešs. Lai kā to vērtētu, bet jau pats fakts, ka Otrā pasaules kara bilance – emigrācijā bija vairāk nekā 10% visas latviešu tautas – liecina par daudzko.

I. Veigners grāmatā „Latvieši ārzemēs” raksta, ka Otrā pasaules kara latviešu bēgļu dzīves sākumposms jeb „Mazās Latvijas” periods ietvēra neatkarīgas norises Rietumvācijā – samērā daudz latviešu relatīvi nelielā teritorijā (250000 km²) izveidoja savu etnisko kopību ar atbilstošu organizatorisko kodolu un daudziem izglītības un kultūras pasākumiem un institūcijām.¹¹

Šajā raksta sadaļā atgādināsim par raksturīgo latviešu trimdas dzīvē Vācijā salīdzinājumā ar citām mītnes zemēm. Runa ir par pārvietoto personu nometnēm un dzīvi tajās, iekļaujot tautiešu organizētās mācības un izglītību, kā arī sabiedrisko praksi. Runa ir par visu šo apstākļu kopuma ietekmi uz latviešu kopienu Rietumvācijā. Par ietekmēm dzirdam dzīvesstāstos, bet, klausoties tos, arvien jāpatur prātā atziņa, ko varētu teikt dzīvesstāsta autori: *Es gribētu, lai mani vērtē kā cilvēku un nevis [iekļauj] kādā kategorijā.*

Šodien kaut ko teikt par trimdu jebkurā dimensijā ir jēga un sociāla lietderība tad, ja redzam trimdu latviešu nācijas un Latvijas sabiedrības kopainā. Liekas, ka tam pārsvarā piekristu arī trimdas latvieši paši, kuru dzīvesstāstus lietojam kā „interpretācijas” tekstus (lai gan pēc būtības interpretēšanai pakļaujas tikai daiļdarbs). Turklāt saprašana būs t. s. *kontrolētā saprašana*, ko noteic dzīvesstāsta iedaba.

Trimdinieku atmiņas/naratīvi savā nosacītā veidā mēdz būt konfliktējoši, un to interpretācija vairāk sliecas uz interpretējamā materiāla vērtēšanu un pat komentēšanu, kas tomēr nebūtu īsti korekti. Ja vadāmies pēc dzīvesstāstiem, ir jābūt ļoti uzmanīgam, izdarot secinājumus par kādu kopienu. Bet šie naratīvi noteikti ir lietojami ļaužu dzīves saprašana, it īpaši ievērojot konkrētos apstākļus. Tāds „apstākļis” ir bēgļu nometnes, kurās nometinātas pārvietotās personas.

Sākotnēji cilvēka dzīvi Vācijā, atšķirībā no citām latviešu kopībām citās valstīs, piemēram, Zviedrijā, Anglijā u. c., noteica dzīvošana/uzturēšanās nometnēs. Tādas Rietumvācijā bija ap 290 vietās. Tajās raksturīga cilvēku koncentrētība, iespēja (pat kā neizbēgamība) veidot kontaktus, sazināties, organizēties, uzturēt savu vidi.

Personas, tas ir DP, ir saistīti ar savām nometnēm, tāpat kā karavīri [ir piesaistīti] pie savas daļas un kazarmas. Pat ja studiju nolūkos pārietu uz citu pilsētu, vajadzīga UNRRA (United Nation Relief and Rehabilitation Administration) piekrišana un militārās valdības atļauja. UNRRA komandas direktors var aizliegt sava centra iemītniekiem darbu arī tais gadījumos, ja bēgli grib nodarbināt UNRRA galvenā valde vai kāda okupācijas iestāde. Arī ārsti un mācītāji nedrīkst strādāt ārpus nometnes vai citā nometnē. Tas nozīmē, ka katrs DP centrs faktiski ir autonoma republika ar ieceltu prezidentu, kas valda pēc saviem ieskatiem. [...] Publisko tiesību laukā jāatzīmē, ka bēgļiem nav atļauts dibināt politiskas partijas, ne arī savas arodu apvienības vai profesionālas biedrības. Principā nometne tiek uzskatīta par eksteritoriālu.¹²

Nometnes ietilpst trimdas sistēmā Vācijā. Tās ir arī būtiska realija, kas iekļaujas cilvēka domāšanas un stāsta sižetos, veidojot attiecības ar pašu cilvēku. Bēgļu nometni kā fenomenu raksturo tās garīgā rosiņa; to atzīmē paši nometņu dalībnieki. Trimdā bija pārstāvētas visas tautas sociālās grupas; bēgļu vidē bija ietekmīgs intelīgenes slānis, ierēdņi, studenti utt. Tātad – cilvēki, kuri bija spējīgi un vēlējās darīt skolotāja, mācībspēka u. tml. darbu. Savukārt tas saskanēja ar nacionālā gara un identitātes attīstīšanu svešatnē – patvēruma zemē. Trimda ir objektīva atsvešinātība no dzimtenes/tēvzemes; izglītība nacionālajā valodā atceļ metafizisko atsvešinātību. Viena no spilgtākajām kvalitātēm Vācijā trimdas „apstākļu” klāstā ir mācības un izglītība: šeit darbojas pamatskolas, ģimnāzijas u. c.

Lūk, par to stāstījums: *Skolotāji, vecāki un nometnes vadība pulcējās pārrunām par bērnu skološanu. Vēstures skolotājas Rozentāles ierosmē arī mūsu mamma kā agronome ņēma aktīvu dalību. [...] Okupācijas komandants šūpojis galvu un ilgi par to domājis, līdz beidzot pamatskolai telpas ierādīja. Ģimnāzija paliks tukšā. Bet gudras galvas sanāca kopā un nolēma ģimnāzijas klases iekārtot tukšajos blokmāju bēniņos. [...] Komandants, redzēdams, ka ģimnāzija darbojas sekmīgi ar lielu skaitu skolēnu, piešķīra tai telpas un ķīmijas darbi un eksperimenti varēja notikt kādā vācu ģimnāzijā.*

Daudz laika aizņēma konspektu rakstīšana no mācību grāmatām, kas bija izvestas no Latvijas. Tuvojoties pavasarim, domas par bērnu un jauniešu vasaras brīvlaiku atkal nodarbina vecāku prātu. Pacēlās doma par gaidu un skautu organizāciju dibināšanu. [...] Varētu pieņemt, ka nometnes gadi mammai varēja būt tie grūtākie visā viņas mūžā. Viņas populārākais teiciens bija, ka tādu vārdu kā „nevar” mums jāizvairās lietot. [...] Pienāca ziņa, ka tēvs atbrīvots no gūsta. [...] Tēvs bija pārsteigts par nometnes dzīvi – aktivitātēm, skolām, latviskām izdarībām. Teica, ka sajūta tāda, ka dzīvojam mazā Latvijā.¹³ Tā stāsta M. Cubīns par dzīvi Augsburgā.

Nometņu laiks paildzēja paildzināt dzīvi latviskajā vidē un stiprināt latvisko kopības apziņu; nometnēs bērni un jaunieši turpināja izglītību latviešu valodā. Tika pat izveidota Pinebergas Baltiešu universitāte, kas dažus gadus darbojās pašu Baltijas valstu zinātnieku vadībā, tajā bija iespējams turpināt un sākt akadēmisko izglītību. (Vācijā studē ap 4500 baltiešu, starp tiem 1900 latvieši, ap 900 – britu, 850 – amerikāņu un 150 – franču joslā; ap 170 latviešu studē Minhenes DP universitātē un ap 600 – Hamburgas DP universitātes studiju centrā, kurā astoņās fakultātēs ir 170 mācībspēki (no tiem 56% latvieši). Lekciju nauda nav jāmaksā, mācībspēki strādā bez atalgojuma).

Nometņu laiks ievadīja latvieti turpmākai dzīvei svešumā un radīja impulsus kopības atjaunošanai dzīves gaitā ārpus Latvijas. Trimdas sākumposmā cilvēku pārliecībā bija motīvs par atgriešanos dzimtenē. Vēlāk šis motīvs skan tā: *Latvijā mēs, iespējams, nebūsim, bet latviskā piederība ir jāuztur*. Trimdas latvieši turpina savu tradīciju tautas attīstībā, kurā viens no pamatiem ir izglītība. Runa ir par izglītības procesu kā *mērķi līdzekļi*, īstenojot piederību Latvijas zemei, cik tas tādējādi vispār bija iespējams.

Vēlākais firmas *Volkswagen Canada* šefs un vēlāk arī visas Volkswagen firmas darba stratēģiskais plānotājs, toreiz divdesmitgadnieks B. Rubess stāsta: *Bada ziemā no 1947. uz 1948. gadu Hannoverē, Štekenas nometnē, man bieži uzmācās jautājums: ko darīt ar sevi? Ko darīt ar savu dzīvi? Jā, mācos latīņu valodu, lai, cerams, nākamavasār iegūtu ģimnāzijas gatavības apliecību. Bet ko tad tālāk? Biju nokļuvis citā, jaunā, neziņas pilnā pasaulē, kur pašam jāizvēlas savs ceļš. Sapratu, ka ar vijoles spēlēšanu šajā jaunajā pasaulē neizdzīvošu. Mana otrā bagātība bija valodas, tās visiem spēkiem centos uzlabot. Arī – lai nebūtu jādomā par izsalkumu. [...] Lietojot kukurūzas miltus mīklai, kā parasti, maize iznāk cieta, sausa, bezgaršīga. Bet tāds bija*

galvenais ēdamais. Trīs vīri dzīvojam mazmazītiņā bēglu nometnes istabiņā, to apsildījām ar elektrokrāsniņu, uz kuras grauzdējām kukurūzas maizes rīciņas. Grūti? Jā. Bet te attīstījās draudzība ar Valdi Graudumu, mācības Ēbela institūtā bija interesantas, latīņu valoda burvīga un sabiedriskā, it sevišķi skautu, dzīve rosīga.

Iespējams, ka Vācijā (metaforiski runājot, – kā „Bildungsland”) atmosfēra saskanēja ar latviešu piecu dzīves vērtību un izglītības stratēģijas veidošanā. Līdz ar to norisa ne vien pragmatiska, bet arī simboliska darbība nacionālās telpas uzturēšanā apziņā. Pēckara trimda humanitāri un sociāli arvien kultivē to, kas tradicionāli uztur cilvēka un nacionālo tautas kvalitāti. Tā, šķiet, bija visa notiekošā dalībnieku darbības motivācija tad, kad mītnes zemēs darboties varēja visai ierobežoti, bet tajā pašā laikā tieši tas bija savu pastāvēšanu apliecinošais personīgā un kolektīvā komunikācijā. Notika trimdai svarīgu kvalitāšu uzturēšana cilvēka personīgajā pieredzē, veidojot savu pozīciju mītnes zemes sabiedrībā.

Valdīja uzskats, ka jaunā paaudze arī šeit ir *jātur uz Latvijai piederības ceļa*. Skološanas/skološanās un izglītība Rietumvācijā bija nacionālās identitātes apliecinājums un perspektīva. Tieši Vācijā izveidojās 122 tautskolas (pēc 1946. gada datiem).

Patētiski un patiesi skan kāda skolotāja 1948. gadā teiktais: *Viena no cēlākām un spilgtāk izteiktām latvju tautas īpatnībām ir – slāpes pēc izglītības. Par savu bēnu izglītību latvietis rūpējas ar tādu pašu dedzību kā par dienišķās maizes gabaliņu. Šo teicamo īpašību mūsu tauta nav zaudējusi arī šodien, – trimdas purvu brienot. Latvietis zina, ka izglītība ir visdārgākā manta: tā palīdz atrisināt visgrūtākās dzīves miklas un to nevar nevienam atņemt!*

No 1946. līdz 1998. gadam darbojās Minsteres ģimnāzija. To apmeklēja no Latvijas emigrējušie un vēlāk arī viņu bērni no visiem pasaules kontinentiem, mērķtiecīgi attīstot izglītības telpu trimdas sabiedrībā. Ja jautātu, cik Vācijā bija citu tautu (nevācu) ģimnāzijas? Atbilde: *Vācijā bez mūsu ģimnāzijas bija ģimnāzijas lietuviešiem un ungāriem, citām tautām nebija, viņi kaut kā nespēja vienoties. Viņu tautību pārstāvības nebija tik enerģiskas kā latvieši, neviena tā necinājās par savu brīvību, par trimdas stāvokļa noskaidrošanu, [...] ka nevar atgriezties dzimtenē, ka dzimtenē tautu iznīcina, valodu iznīcina. To vācu valdība atzina, protams, atļāva darboties un atbalstīja šīs skolas (NMV-2202).*

Latviešu trimdinieku Rietumvācijā iedabu veidojošais apstāklis ir indivīda un lielveles saspēles faktors ar tālejošām sekām cilvēka biogrāfijā. Kopš 1947. gada Rietumvācijā sākās strādnieku vervēšanas akcijas darbam Lielbritānijā, Beļģijā un Francijā. Paralēli sākās emigrantu vervēšana braukšanai uz Austrāliju un Kanādu. Pēc 1948. gada ar *DP likuma* pieņemšanu sākās plaša emigrācija arī uz Amerikas Savienotajām Valstīm. 1950. gada vasarā bēgļu nometnes ieskaitīja vācu saimniecībā, un pēc gada bēgļu masveidīga izceļošana bija beigusies. Vācijā palika ap 10000 tautiešu, kas vecuma, veselības vai citu iemeslu dēļ nevēlējās vai nevarēja izceļot. Arī vēlākos gadu desmitos daudzi emigrējušie latvieši mainīja dzīvesvietas. Vislielākā skaitā viņi aizbrauca uz ASV.

Vācija bija ļoti sliktā stāvoklī – izbumbota galīgi, pilsētas iznīcinātas. Var teikt, drupu kaudzes bija visās pilsētās. Tāpat Minsterē, man ir kaut kur uzņēmums, kur baznīcas un viss ir sabumbots. Darba iespējas nebija. Gandrīz ne. Vāciešiem tikai iestādēs bija [darbs]. Fabrikas bija nobumbotas. Darbavietas, kur vācieši bija strādājuši, tur tagad nebija nekā. Tāpēc tās DP nometnes pastāvēja – diezgan ilgi, līdz kādam 1951. gadam; un tāpēc no Vācijas gribēja izceļot. (NMV-2199)

Trimdu gan pirms 60 gadiem, gan patlaban vajadzēja un vajag censties ja ne saprast, tad vismaz skaidrot mītnes zemes latviešiem un tēvzemē dzīvojošajiem. Trimdas funkcijas saprašana abām šīs tautas kopībām ir saistīta ar dzīves organizēšanu vairāk vai mazāk politiskās demokrātijas apstākļos jeb, kā saka kāds latviešu trimdinieks, – *ši tautas kopība pat sliktos, bet tiesiski neierobežotos un politiski brīvos apstākļos var ar nākotnes izredzēm uzsākt dzīvi no jauna.*

Trimdas dzīves izjūta un jēga pavadīja viņus visās Rietumu valstīs, jo Latvija pasaulē bija un ir tikai viena un vienā vietā. Tas nebija atkarīgs no tā, vai mītnes zeme ir atvērtāka pilsoniskās sabiedrības un citās sociālās nozīmēs, kā tas bija Zviedrijā, vai sava trimdinieka identitāte veidota tādā valstī kā Vācija, kas bijusi pasaules kara agresore un kuras sabiedrība tika ierauta kara atbildības izvērtējumā. Neatkarīgi no tā latvieši meklēja savus ceļus, kā padarīt *jauno pasauli* apdzīvojamu un svešumu saprotamu.

Vēres:

- 1 Veigners I. *Latvieši Rietumzemēs*. – Rīga: Drukātava, 2009.
- 2 Strods H. and Kott M. The file on Operation Priboi: a reassessment of the mass deportations of 1949 // *Journal of Baltic Studies*, Vol. 33. 2002, pp. 1–36.
- 3 Vilks A. *Latvieši bēgļu gaitās. Vācija*. [B. v.]: P. Mantnieka apgāds un E. Ķiploka apgāds, 1947. 5. lpp.
- 4 Ērglis Dzintars. *Latvijas Centrālās padomes vēstures nezināmās lappuses*. Latvijas vēstures institūta apgāds, Rīga, 2003. (Skat. 2. nodaļu.)
- 5 *Pāri jūrai: 1944./45. g.: 130 liecinieku atmiņas sakārt.* V. Lasmane. – Stokholma: *Memento*, 1990.
- 6 Rosenthal G. Biographical Research. Ch. in C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium (eds.), *Qualitative Research Practice*. – London: Sage, 2004, pp. 48–64.
- 7 Vēlāk pulkvedis Jorgis Zemitāns (1873–1928), Brīvības cīņu dalībnieks, Lāčplēša Kara ordeņa kavalieris. 1919. gada 7. janvārī Pagaidu valdība nosūtīja Zemitānu uz Igauniju par Latvijas militāro priekšstāvi. Viņš kļuva par komandieri, kad ar Igaunijas armijas 2. divīzijas štāba priekšnieka pulkveža Ozola atbalstu organizēja Latvijas armijas Ziemeļlatvijas brigādi.
- 8 Denzin N. *Interpretive biography*. – Thousand Oaks: Sage Publications, 1989.
- 9 Hinkle M. Latviskā identitāte un trimdas kultūra Amerikas latviešu dzīvesstāstos // *Trimda, kultūra, nacionālā identitāte*. / Sastād. D. Kļaviņa, M. Brancis. – Rīga: Nordik, 2004, 515.–522. lpp.
- 10 *Baltijas reakcionārā emigrācija šodien*. Red. V. Šteinbergs u.c. Rīga, Zinātne, 1982.
- 11 Veigners I. *Latvieši ārzemēs*. – Rīga: Latvijas Enciklopēdija, 1993, 145. lpp.
- 12 Vilks A. *Latvieši bēgļu gaitās. Vācija*. 5. lpp.
- 13 Lapacinska V. *Latviešu tautskolas Vācijas trimdā 1945–1950*. – Rīga: Drukātava, 2008, 70.–71. lpp.

One Fatherland – Two Experiences: History, Biography, and Exile in the Life-Stories of Latvians in Sweden and Germany

Studying of life-stories allows us to pose the question about the ways of identity maintenance in various contexts wherever the Latvian refugees had found themselves after World War II. The study is based on the collection of biographical narrative interviews provided by Latvian National Oral History project. The authors are considering two situations and related

reminiscences from interviews with Latvians in Sweden and Germany. These two countries provided different contexts for the Latvian communities. On the one hand we can speak about “civic biography” (relatively rapid integration into Swedish society), and on the other hand – of “displaced biography” (prolonged stay in the camps for Displaced Persons in Germany). The authors show some main features of the Latvian refugees with regard to the preservation of the cultural identity and finding of their place in the new societies.

Dagmāra Beitnere

Mūzika un vara: padomju pagātne atmiņu diskursā

Mūzikai pašai par sevi piemīt vara, tāpēc jautājums par muzikologu attiecībām ar varu ir mēģinājums skaidrot šo komplicēto savienību cilvēka dzīves skatījumā. Socioloģiski raugoties uz sabiedrības un kultūras attiecībām, varam teikt, ka jebkurās attiecībās pastāv varas jautājums. Mūzikas socioloģija kā sociāla disciplīna ietver arī jautājumu, kā vara ietekmē mākslas elites pārstāvjus – komponistus un mūzikas ‘Visuma’ skaidrotājus – muzikologus. Padomju varas gados komponisti un muzikologi bija iesaistīti gan Konservatorijas (šodien – J. Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija) darbā, gan Komponistu savienībā, Dziesmu un deju svētku repertuāra veidošanā, viņi rakstīja recenzijas preses izdevumos. Daudziem muzikālā jaunrade bija cieši sasaistīta ar pētniecību – apstākļi, kas noteica muzikologu latviešu kultūras intelektuālās elites statusu, – gan arī ar to, ka viņu dzīve un profesionālā darbība ir noritējusi dažādās sociāli politiskās iekārtās. Šī raksta uzdevums ir iezīmēt, kādas attiecības un attieksmes pret dažādiem padomju varas periodiem ir saglabājušās Latvijas intelektuālajai elitei – komponistiem un muzikologiem, kā viņi redz sociālisma pagātņi, savu vietu un lomu attiecībās ar padomju varu.

Pēdējos gados pētniecībā ir pieaugusi interese dziļāk izprast vēsturisko notikumu ietekmi uz cilvēku ikdienu, viņu pasaules redzējumu, attieksmi

pret varu, kādi kultūras resursi ir palīdzējuši veidot saskaņotas rīcības, redzamas un neredzamas attieksmes pret apkārtni. Rietumu zinātnieki jau krietnu laiku studē padomju gadu pieredzi t. s. postpadomju telpā. Arī Latvijā vairāk nekā 20 gadus sabiedrības saziņas telpā ir bijis kritisks diskurss par padomju pieredzi, tāpēc šobrīd ir pienācis laiks akadēmiskai analīzei, nenostājoties opozīcijā pret notikušo, bet cenšoties izprast, kā bija dzīvot un strādāt padomju režīma apstākļos. Kā izdevās atrast dzīves un profesionālās darbības veidus, kāda pieredze attaisnoja šķietamo sadarbību ar oficiālo padomju ideoloģiju, un kā tika apgūtas *dubultā vēstījuma* iemaņas. Līdzšinējie pētījumi netieši norāda, ka līdzās kolaboracionistiem bija cilvēki, kurus padomju sistēma iespaidoja un pakļāva, taču bija personības, kas, izmantojot varas nespēju pilnībā kontrolēt un pakļaut, tomēr spēja intelektuāli virzīt mūzikas jaunrades procesus.

RAKSTA METODOLOĢIJA

Rakstā izmantoti dzīvesstāsti, kas metodoloģiski saistās ar Niklasa Lūmana pašreferento sistēmteoriju – tā apraksta sabiedrību kā sistēmu, kurā tās dalībnieki veic pašnovērojumu, kas summējas raksturojumā un, ilgstošā laikā tiem saskaņojoties, kļūst par pašreferenci. Tā parādās kā praktizēta identitāte un ir apstiprināta darbībā, un laika gaitā pārvēršas par sava veida *autopoiesis* jeb pašatjaunošanās. Raksts analizē, kā sabiedrības dalībnieki sevi redz un saprot un kā komunikācijas rezultātā viņi neredzami saskaņojas jaunradei. Niklass Lūmans darbā *Māksla kā sociāla sistēma (Art as a Social System)* norāda, ka mākslinieciskā komunikācija realizē specifisku savienošanas struktūru apziņai un sabiedrībai.¹ Viņa pieeja ierāda mākslinieciskai komunikācijai svarīgu nozīmi sabiedrības kā sistēmas pastāvēšanā, piedaloties *neredzamās* saskaņošanās veidošanai un līdz ar to arī vērtību saglabāšanai.

Rakstā ietvertās intervijas ir analizētas, izmantojot naratīvu teorijas pieeju kā sevis reprezentācijas, skaidrojot laikmetu un arī līdzcilvēku rīcību. Materiāls galvenokārt balstīts intervijās ar komponistiem un muzikologiem, tie ir fragmenti no individuāliem dzīvesstāstiem ar diskursu, kurā atspoguļojas pieredze un izpratne par sevi un sabiedrību. Dzīvesstāstos tā ir triāde, ko veido vēsture – atmiņa – naratīvs, kurā atmiņai un *naratīvam* (kā to stāsta, ko atceras vai ko noklusē) ir nozīmīga loma. Dzīvesstāstu

izmantošana notikumu rekonstruēšanā ir ar noteiktām robežām, jo katrs individuālais dzīvesstāsts ir sevis interpretācija, sevis prezentācija ar nozīmi, kas rada jaunas attiecības starp pagātņi un tagadni un ir noteiktas kultūras produkts.² Ja šo ideju attiecina uz lielāku sociālu grupu, piemēram, uz laika-biedru dzīvesstāstiem, tad ieraugām, ka līdzīgas tendences dominē dzīves aprakstos, lielāka vai mazāka kolektīva izpratnē par sevi. Tāpēc dzīvesstāstus varam analizēt kā viena sociālā telpa laika naratīvus. Šajā pētījumā tie iedalīti četros periodos un ir saistīti ar komunistiskās partijas ģenerālsekretāru varas periodiem.

Sabiedrībā bieži lieto vienas vai otras paaudzes *stāstus*, kurus vieno vēsturiskie notikumi, piedzīvojumi un pārdzīvojumi, kas nereti kļūst par veidu (paradigmu), kā tiek prezentēti ne tikai vienas paaudzes, bet arī kultūras simboli, vērtības, praktizētās normas. Var teikt, ka raksts reprezentē sociālo atmiņu, ko izsaka jēdziens *kolektīvā atmiņa*, kas ir pieņemts un lietots sociālajās zinātnēs jautājumos par vēstures vēsturi jeb par sociālās atmiņas konstruēšanu kolektīvajās atmiņās.³ Tās var būt arī atšķirīgas, tāpat kā attieksme pret tām, jo atmiņa nereti izslēdz notikumus vai attieksmes, kuras stāstītājam šķiet nepatīkamas vai traumatiskas. Dzīvesstāstu izmantošana ir saistīta ar noteiktu neobjektivitāti, jo dažādos dzīves periodos cilvēki savu dzīvi redz, izmantojot atšķirīgu attieksmi.

Dzīvesstāstu pētniecībā īpaša nozīme piešķirta cilvēka attiecībām ar pagātņi, kā cilvēki ar šodienas pieredzi saprot un traktē notikumus no savas pagātnes un kādus novērtējumus rod sev un savai rīcībai. Tā ir kā neuzrakstīta vēsture, bet kuru piedzīvojuši cilvēki, un katra pieredze veido kādu kolektīvās pieredzes stāstu. Respondenti intervijām tika iegūti „sniegu bumbas veidā”, katrs uzrunātais deva padomu, ar kuru mūziķi vai muzikologu runāt. Tā tēmas iekšējās atlases gaitā izveidojās neliels respondentu loks. Daži respondenti tika izraudzīti, lai iegūtu redzējuma papildus kontekstu, pārbaudot kolektīvās atmiņas saskaņoto redzējumu.

Pētot padomju laika pieredzi, svarīgi atcerēties filozofa Jesajas Berlina vārdus, ka pētniekam nepieciešams apzināties, ka spriežam par cilvēkiem, kas dzīvojuši un darbojušies zināmā apdraudētības situācijā. Šajā gadījumā tie ir arī laika periodi ar noteiktām ideoloģijām un ar lielākiem vai mazākiem draudiem cilvēka drošībai. Tos kultūras stāstu telpā veido *stāsti* par Staļina, Hruščova, Brežņeva un Gorbačova laikiem.

Mediju analītiķis Sergejs Kruks norāda, ka kultūras vēstures pētniecībā par padomju laikiem ir dominējusi nesistēmiska pieeja, interpretējot politiku kā despotiskās varas cīņu pret vientuļā, ģeniālā mākslinieka radītiem režīmam bīstamiem darbiem, ka romantiskās intelektuālās tradīcijas iespaidā tā skata kultūru atrauti no sabiedrības, piešķirot pirmajai lielāku nozīmi cilvēku dzīvē. Tāpēc jaunu skatījumu uz kultūrpolitikas procesiem var panākt, iekļaujot analīzē arī socioloģiskos faktorus, tādus kā mūzikas pasūtītāja mērķi, dominējošais estētikas diskurss, mākslas utilitārie uzdevumi komunikācijā, mākslinieku ekonomiskās intereses, mākslas jautājumu taktiska izmantošana politiskajās cīņās.⁴

TOTALITĀRĀ SISTĒMA UN RADOŠAIS GARS

Tēmas socioloģiskam atvērumam ir svarīgi atzīmēt vairāku pētnieku līdzšinējo ieguldījumu, ko šeit būtu jāmin, lai sašaurinātu tik plašas tēmas pieņemumu. Viens no pamatdarbiem ir profesora Joahima Brauna raksts *Zur Hermeneutik der Sowjetischen-Baltischen Musik: ein Versuch der Deutung von Sinn und Still*.⁵ Tajā pirmo reizi piedāvāts paraudzīties uz padomju Baltijas mūzikas dzīvi bez t. s. sistēmas akluma. N. Lūmans norāda, ka sabiedrība kā sistēma nespēj sevi novērot un dot par sevi pašraksturojumus, jo viņai traucē „sistēmas aklums”, viņa pati nespēj izdalīt robežu sevis izpratnei. J. Brauns līdz 1972. gadam bija piederīgs Latvijas mūzikas sabiedrībai un pēc emigrācijas, respektīvi, izklūšanas no sistēmas, radās iespēja dot palicējiem Latvijā teorētiski pamatotu izpratni par mūzikas valodu, par tās *sleepeno kodu*, kādu bija izvēlējusies Baltijas radošā inteliģence. Vēsturiskā atskatā autors secina, ka visas trīs Baltijas valstis ir nelielas iedzīvotāju skaita ziņā un tāpēc intelektuālā elite gan sadarbojās, gan izmantoja latento – netiešo pretošanos totalitārajai padomju iekārtai. Visām mākslas nozarēm pašām par sevi ir svarīga loma sabiedrības komunikācijā, jo tiek radīti jauni vai atjaunoti esošie paštēli un pašizpratnes refleksijai par iespējām sabiedrībai saprast sevi. Pašizpratne un savu kultūru saglabāšana apspiestības situācijā izvirzīja priekšplānā netiešos pašreferences saskaņošanas veidus. Mūzika ir elitāra māksla, kas runā liela vispārinājuma un universālā „valodā”, tai piemīt augsta abstrakcijas pakāpe, kas tad arī dod iespēju skaņu valodā vēstīt par vērtībām, kuras padomju ideoloģijas

periodā neredzamā veidā tika uzturētas visās trijās Baltijas valstīs. Uz šo apstākli norāda profesora J. Brauna 1982. gada pētījums.

Ne visos padomju varas periodos bija vienāda attieksme pret radošajām profesijām, bija nosacīta brīvība izteikties, kaut kādā veidā ignorēt padomju ideoloģijas noteikumus un praktizēt tādu attieksmi savā profesionālajā darbībā, ko izsaka Evanģēlija idioma: *Tad dodiet ķeizaram, kas ķeizaram pienākas, un Dievam, kas Dievam pienākas* (Mat. 22,21). Dažādu ambivalenci nācās piedzīvot daudziem radošo profesiju pārstāvjiem, jo padomju varas laiks atstāja paliekošu iespaidu uz visām tās pastāvēšanas desmitgadēm Latvijā.

PADOMJU VARAS LAIKI

Padomju varas laiku Latvijā var iedalīt četros periodos, sākot ar Latvijas aneksiju no 1940. gada līdz 1953. gadam, – Staļina *Terors*, tad Hruščova laiks t. s. *Atkusnis* (1953–1964), tad Brežņeva laiks *Stagnācija* (1964–1982) un *Perestroika* (1985–1991) jeb Gorbačova laiks. Komunistiskās partijas ģenerālsekretāru valdīšanas laiks iezīmē noteiktus politiskus un sociālus procesus un katrs no šiem periodiem ir atšķirīgs ideoloģisko konsekvencu nozīmē, to skaitā arī attieksmē pret mūziku. Mediju pētnieks Sergejs Kruks norāda, ka, *kultūras politikai paliekot bez drošām vadlīnijām, partijas un valdības iejaukšanās kultūras jomā trūka konsekvences. Praksē mākslu nebija iespējams ietilpināt sociālistiskā reālisma Prokrusta gultā, partijas lēmumi deva pretrunīgus rīkojumus. [...] Kultūras ministrijas, Komunistiskās partijas Centrālās komitejas un radošo savienību arhīvu dokumenti liecina, ka, bez strīdiem par estētiku, kultūras dzīvi noteica vēl politiskās taktikas faktori: dažādu interešu darbība un pretdarbība, partijas aparāta svārstības, mākslinieku upurēšanās vai kolēģu denunciācijas.*⁶ Domāju, ka, analizējot Staļina laika kultūras politiku, jebkuram pētniekam pietiekami nopietni jāapzinās apstākļi, kādos dzīvoja un strādāja intelektuāļi. Ne tikai radošo savienību dzīvē līdz pat šodienai virmo dažādas cilvēciskas kaislības, savstarpēja patika vai nepatika. Mūsdienu pētniekiem ir skaidri jāapzinās, ka Staļina laikā varēja samērā vienkārši izrēķināties ar kādu, kas nepatika vai šķita aizdomīgs savas sociālās izcelsmes ziņā. Staļina represiju laikā iedzīvinātās denunciācijas, aresti un izsūtīšanas neatgriezeniski izmainīja cilvēku dzīves un, var teikt, apzīmvoja viņu jaunradi. Padomju armijai ienākot Latvijā 1944. gadā, drīz

tai sekoja arī padomju vara ar neuzticību, aizdomām un cilvēku vajāšanām. Tam līdzī sekoja arī „lielās mīlestības apliecināšanas kulta pret pasaules proletariāta vadoni”, kas bija jāattēlo mākslas darbos.

Krievu literatūrzinātnieks Benedikts Sarnovs grāmatā *Staļin i poeti (Staļins un dzejnieki)* ar literārās hermeneitikas pieeju skaidro 20. gadsimta krievu dzejnieku attiecības ar padomju varu un „dižo vadoni” Josifu Staļinu. B. Sarnovs atzīmē, ka *intelektuāļi aizliedza sev šaubas un iededzināja vienprātības dogmu, ļaujot pašhipnozē samalt savu dvēseli unificētā standartā „lielā principā” – idejas vārdā.*⁷ Kā vārdā krievu intelektuāļi pieļāva šo asinis stindzinošo hipnozi, kas deva spēku Staļinam iegūt varas monopolu pār katra indivīda garīgo dzīvi? B. Sarnova atbilde: krievu dzejnieku apmātība ar varu vai varas hipnozi, ko var uzlūkot kā zināmu turpinājumu krievu kultūras tradīcijai, – ticība spēcīgam valdniekam (caram), un tāpēc ļāvās arī „vadoņa” Staļina varas ietekmei, pat ja tā nesa nāvi. Staļina režīms radīja baiļu un neuzticības atmosfēru, ko panāca ar vecu paņēmienu – „vajag sodīt pāris raganas, lai iebaidītu pārējos ķecerus”.

Krievu intelektuāļu attieksme pret padomju varu tika iedzīvīnāta un īstenota pēc Latvijas aneksijas un inkorporācijas Padomju Savienības sastāvā. Cilvēkus iebaidīja ne tikai ar deportācijām 1941. gadā un 1949. gadā, tās papildināja represijas pret latviešu intelektuāļiem, tieša un netieša iekšēja kūdīšana, kas izmainīja visu radošo gaisotni okupētajās teritorijās.

STAĻINA TERORS – BAILES UN NEUZTICĒŠANĀS

Latvijas, un arī visu trīs Baltijas valstu gadījumā, aneksija bija ne tikai neatkarības zaudēšana un nonācšana svešas ideoloģijas varā, tā bija visas garīgās dzīves un vērtību sistēmas nomaīņa. Lai kontrolētu intelektuāļu darbību, Baltijas valstīs pēc Padomju Savienības parauga izveidoja radošās savienības, kas īstenoja uzraudzību un „rūpējās par padomju inteligences atbilstību komunisma cēlāju morāles principiem”. Faktiski jaunizveidotās radošās savienības, kuras uzraudzīja partijas iecelti cilvēki, palīdzēja uzturēt baidīto neatkarības un dzīvības briesmu izjūtu. Mūsdienās pētnieki, rekonstruējot to dienu notikumus un citējot muzikologu darbus, akadēmisko mērķu vadīti, ne vienmēr spēj iekļaut tajos cilvēka situāciju pēc 1941. gada 14. jūnija notikumiem, kad sveša vara, ar savu karaspēku ienākot neatkarīgās Latvijas

valsts teritorijā, realizēja masveida deportācijas. Stāsti par cilvēku arestiem, spīdzināšanām un mierīgo iedzīvotāju izvešanu uz Sibīriju līdz pat šodienai ir neaizmirstams pārdzīvojums visai sabiedrībai. Šo notikumu iespaids – bailes un neuzticēšanās – vecāka gadagājuma intelektuāļos saglabājās līdz pat Latvijas valstiskās neatkarības atjaunošanai. Gan pašu piedzīvotās bailes, gan stāsti par tuvinieku bailēm, nodevībām un pārdzīvojumiem tieši vai netieši ienāca arī šī pētījuma ietvaros. Intervijai atsaucās viens no latviešu mūzikas teorētiķiem Ludvigs Kārklīņš,⁸ kas ilgus gadus bija Latvijas Mūzikas akadēmijas (tolaik – Latvijas Valsts konservatorijas) zinātniskā darba prorektors. Pirmajā sarunā piekritis intervijai, pēc trim dienām viņš to atsaucā un kā vienīgo materiālu atsūtīja manuskriptu *Latviešu tautai raksturīgs dzīvesstāsts* – literāru autobiogrāfiju par saviem vecākiem, viņa un brāļa dzīvesstāsta *sinopsi* un atmiņas par 1950. gadā represēto komponistu Jāni Līcīti. Piekrītot intervijai, tika atdzīvināta pagātne, kuru vēlas aizmirst. Psiholoģiskie klīniskie pētījumi rāda, ka pagātnes traumatiskie pārdzīvojumi rada cilvēkos atcerēšanās aizmirstānu jeb disociatīvo aizsargreakciju. Ja kāda pieredze ir īpaši traumējoša, tā var izraisīt dažādas psiholoģiskas reakcijas – atmiņas saskaldīšanos.⁹ Notikušais it kā aizliedz atmiņai atcerēties, jo tā cilvēks sevi sargā no traumatiskām atmiņām. Atmiņu kultūra ir sarežģīta sociālās dzīves lieciniece, īpaši tas sakāms par netaisnīgi represēto cilvēku attiecībām ar deportācijās pārdzīvoto. Tāpēc cilvēka vietā runā iesniegtais teksts. Profesora L. Kārklīņa vecākus izveda 1949. gada 25. martā, autobiogrāfijā viņš jautā: *Un par ko tas viss? Par grūto darbu no agra rīta līdz vēlam vakaram, no gada gadā, par izaudzīnātajiem bērniem, par viņu izskološanu. [...] Arī liktenis mēdz būt netaisnīgs. Tādēļ, ka viņa vecāki bija atzīti par padomju varas ienaidniekiem un tika deportēti, viņam liedza iespēja studēt Latvijas Konservatorijā: Pēc Jāzepa Mediņa Rīgas Mūzikas vidusskolas pabeigšanas, es vairākus gadus veltī klauvēju pie J. Vītola Latvijas Valsts konservatorijas durvīm, kaut arī atzīmes iestāju eksāmenos man bija labākās. Kad jautāju partijas sekretāram V. Kaupužam, kādēļ tad es neesmu uzņemts, viņš ciniski atbildēja: „Pirms eksāmeni nebijām pietiekami iepazīnušies ar jūsu biogrāfiju...”*¹⁰ Padomju varas pārstāvji rūpīgi sekoja, lai ideoloģiskajā darbā, kāda bija muzikoloģija, piedalītos tikai komunistiskai partijai lojāli cilvēki. Lojalitāti bija jāapliecina ne tikai ar „pareizajām” biogrāfijām, sistēma pieprasīja un sagaidīja noteiktas „nodevas”.

ARESTI MŪZIKAS PAVADĪJUMĀ

Vai komponisti Latvijā piedzīvoja tikpat brutālu pieredzi ar padomju ideoloģijas indoktrināciju, kā to aprakstījis B. Sarnovs pētījumā par krievu dzejniekiem staļinisma terora gados? S. Kruka pētījums par padomju ideoloģijas ietekmi mūzikas dzīvē no 1932. gada līdz 1964. gadam dokumentāli pierāda partijas funkcionāru iejaukšanos komponistu jaunradē. Viņš norāda, ka Latvijā radošo savienību darbībā bija ne mazums lokālas intrigas un savstarpējās, reizēm cilvēcisko vērtību vadītās ķildas. Vai tomēr jautājums nav pārāk vienkāršots, atmetot cilvēka dzīvības niecību padomju varas priekšā, ko realizēja Staļina režīms? Kā saprast tā laika notikumus un muzikologu rakstus, kas tapuši padomju varas uzbrūkoša spiediena iespaidā? Vai esam pietiekami analizējuši, kas notika ar latviešu intelektuāļiem, radošo profesiju pārstāvjiem?

Latviešu pirmās intelektuāļu paaudzes pieredze bija atšķirīga attieksmē pret krievu kultūru, jo tā bija izglītojusies cariskās Krievijas augstskolās un ieņēma augstus amatus dažādos posteņos. Tāpēc jo lielāks bija šoks, kad Padomju Savienība vardarbīgi ieviesa savu ideoloģiju, kurai bija jāpakļaujas bez ierunām. Daļa intelektuāļu Latvijā samērā ātri noorientējās jaunajos ideoloģiskajos apstākļos un veidoja savus gan atklātos (kolaboracionisma), gan šifrētos (dubultās nozīmes) komunikācijas kodus ar sabiedrību. Protams, ka bija viena daļa intelektuālā darba veicēju, kuri bija kreisi noskaņoti, tie aktīvi sadarbojās un veicināja padomju varas „autoritātes” stiprināšanu sabiedrībā. Tiem muzikologiem, kuri nesadarbojās, padomju vara nepiedeva nevienu kara gadu publicētu recenziju un pētījumu. Tā greizsirdīgi sekoja, lai nevienam netiktu attaisnota līdzšinējā pieredze, un pieprasīja nepārtrauktus lojalitātes apliecinājumus jaunradē.

Rekonstruējot notikumus Latvijā pēc Otrā pasaules kara, pētnieki Rietumvalstīs nereti analizē tekstus kā primāros vēstures avotus. Šeit jāmin ļoti rūpīgais un detalizētais Kervina Karnes raksts *Soviet Musicology and the 'Nationalities Question': the case of Latvia*.¹¹ Pētījumā svarīga vieta ierādīta t. s. *ždanovščinai*, respektīvi, analizēta totalitārās sistēmas iebaidīšanas taktika, draudu un briesmu sajūtu veidošana, kas ietekmēja visu radošo savienību darbību bijušajā Padomju Savienībā. Okupēto republiku radošajām savienībām bija jākalpo padomju ideoloģijai, jāpiedalās padomju ideoloģijas darbā – cilvēka audzināšanā marksisma-ļeņinisma-staļinisma garā. K. Karnes

raksts iepazīstina arī ar muzikologu veikumu, „sargājot” latviešu mūzikas nemainīgās vērtības, kā, piemēram, Jāzepa Vītola muzikālā mantojuma legalitāti padomju sistēmā; tas ir viens no piemēriem, lai saglabātu kultūras kontinuitāti un sabiedrībā atzītu muzikālo vērtību saglabāšanos. *Ždanov-ščinai* Latvijā bija raksturīgi ne tikai teorētiski uzbrukumi, muzikologus apcietināja un tiesāja par „buržuāzisko nacionālismu”, iebaidīja un deportēja. Izglābās tie, kuri devās trimdā. Sākās aresti „mūzikas pavadījumā”. No dzīvesstāstiem uzzinām par pianista Jāzepa Lindberga likteni: VDK aģenti ieradās Konservatorijā arestēt J. Lindbergu, tie atļāva viņam nospēlēt augstskolas beigšanas eksāmena koncertu un turpat, izejot no lielās koncertzāles, viņu arestēja. Topošās pianistes Reginas Pumpures likteni, kuru 1941. gada rudenī gaidīja Parīzes Konservatorija, izlēma 1941. gada 14. jūnija zvans pie dzīvokļa durvīm. Lūk, viņas dzīvesstāsta epizode: *Man teica paņemt līdzī daudz siltu drēbju. Es paņēmu palagu un ieliku visas savas svarīgākās partitūras un grāmatas. Tad piegāju pie klavierēm, atvēru vāku un teicu visiem: „Apsēdieties!” Es nospēlēju Lūcijas Garūtas „Meditācijas”, aizvēru vāku un teicu: „tagad varam iet!”¹²*

Literatūrzinātnieks B. Sarnovs savā pētījumā par kultūras situāciju 1930. gados Padomju Savienībā norāda, ka totalitārā sistēma iznīcināja nepaklausīgos un nepakļāvīgos intelektuāļus ne tikai fiziski, tā centās iznīcināt un nodot aizmirstībai visus viņu darbus. Muzikologs Olģerts Grāvītis min neskaitāmus piemērus, kad komponistus noklusē, neatskaņo viņu darbus: *kolīdz izslēdz no Komponistu savienības, tā momentā neatskaņo darbus ne radio, ne koncertos. Piemēram, Oskaru Stroku izslēdza no Komponistu savienības 1952. gadā un tikai pirms pāris gadiem atjaunoja.*¹³

Padomju varas pastāvēšanas laikā Latvijā radošo savienību gaisotne noteica, ka tiem, kas gribēja dzīvot un realizēt savas jaunrades idejas, vajadzēja sadarboties. Tā, līdzās padomju varas atbalstītājiem pēc pārliecības radās daudzi talantīgi intelektuāļi, kuri iemācījās savā veidā „sadarboties” ar padomju varu.

ARESTĒTIE UN IZSŪTĪTIE

Pēc profesora Olģerta Grāviša privātās kartotēkas datiem, no 1941. gada līdz 1950. gadam apcietināti, pratināti un notiesāti vairāk nekā pussimts cilvēku

no Latvijas komponistu, muzikologu un izpildītāju saimes.¹⁴ Šī raksta apjoma dēļ nav iespējams aprakstīt ne daļu no visām absurdažām inkriminētajām apsūdzībām. Muzikologu vidē vairāk pieminēts un pētījumā analizēts ir Jēkaba Graubiņa (1886–1961) dzīvesstāsts ar detalizētiem apcietinājuma protokoliem un Jāņa Līcīša (1913–1978) aresti un izsūtīšanas apstākļi. Abi pētījumi norāda, ka komponistu vajāšanas inspirēja 1948. gada VK(b)P CK lēmums par V. Muradeli operu „Lielā draudzība”, kas deva signālu visā PSRS sākt cīņu pret formālismu. Kultūras uzraugiem Latvijā tas sniedza iespēju izraudzīt politiski neuzticamos, kurus sodīt, bet pārējos iebaidīt.

Konservatorijas studenta pianista Jāzepa Lindberga (1922–1994) arests ir tikai viens padomju varas piekoptās iebaidīšanas taktikas piemērs. Tikai 1990. gadu sākumā viņš iedrošinājās atklāt, ka VDK *troikas* apsūdzība bija nacionālisms – atteikšanās runāt krieviski, sods – 5 gadi. Muzikologu aresti 1950. gadā ir saistīti ar Latvijā no Ļeņingradas iebrāukušā V. Muzaļevska (pseidonīms Bunimovičs) denunciacijām. J. Lindbergs sarunā ar O. Grāvīti ir apliecinājis, ka līdzās V. Muzaļevska denunciacijai čekas dokumentos, ko viņš bija redzējis, bija arī divas citas denunciacijas, kuras autori bija viens Konservatorijas mācību spēks un viens students. Intervijās neviens nebija gatavs nosaukt latviešu denunciantus, jo tas nozīmētu atņemt autoritāti vienai daļai to gadu Konservatorijas mācību spēkiem, kuriem ierādīta noteikta loma latviešu mūzikas vēsturē. Jautājums ir jūtīgs arī plašākā politiskā diskursā, jo Latvijā pēc neatkarības atjaunošanas nav notikusi sabiedrības dažādu grupu samierināšana jautājumā par vēstures notikumu vērtējumiem un attieksmēm, nav atvērti „VDK maiši”. Izskan viedoklis, ka tas kavēts, lai izvairītos no nevajadzīgām konfrontācijām sabiedrībā un neliktu ciest denuncētāju bērniem un ģimenes locekļiem.

Latviešu vēsture 20. gadsimtā nav melnbalta, tā ir ļoti sarežģīta, var teikt, ka viena no sarežģītākajām vēsturēm Eiropā. Šodien Latvijas finansu, ekonomiskā un politiskā krīze rāda, ka krīzes cēlonis vispirms ir morāls. Pirmais solis morālās situācijas labošanai – ir jāspēj atzīt kļūdas. Vai sabiedrībai jāzina to cilvēku vārdi, kuri nodeva apzināti? Vēl ir dzīvi cilvēki, kuriem šie vārdi ir zināmi, kā intervijā atzina komponista meita Rūta Līcīte, viņas tēvs par apcietināšanu un izsūtīšanu uz Sibīriju izstāstīja tikai 1973. gadā un ļoti lūdza nekad par to ne ar vienu nerunāt. Līdzīgi J. Lindbergam, klusēja arī Jēkabs Graubiņš un Jānis Līcītis, jo, atbrīvojot no apcietinājuma, viņiem bija

jādots paraksts, ka nekas netiks izpausts, viņiem draudēja – „*nevienu vārdu jeb tu vari šeit atgriezties*”. Draudi un bailes ir aizzīmogojuši mutes arī šodien.

JĀMĀK „PAREIZI” RAKSTĪT

Par to stāsta Latvijas muzikologu patriarhs Oļģerts Grāvītis intervijā, kuru viņš aizsāka ar savu studiju gaitu sākumu 1947. gadā, un te ir arī stāsts par K. Karnes rakstā minēto muzikologu Jēkabu Vītolīņu: *Profesoru Jēkabu Vītolīņu atceros dzirdējis pa radio vēl zēna gados, viņš deva ievadvārdus pirms mūzikas koncertiem brīvvalsts Latvijas radio. Konservatorijā nokļuva viņa klasē. Viņš bija ļoti inteligents, gudrs cilvēks, ar izsmalcinātu gērbšanās stilu, mums stāstīja par koncertiem, ko bija klausījies Parīzē un Vīnē. Viņa interesēja V. A. Mocarta, L. Bēthovena un R. Vāgnera mūzika. Profesors mani ieinteresēja rakstīt diplomdarbu par Jurjānu Andreju. Tad arī nākamais profesors O. Grāvītis ieguvis pirmo „mācību” kā jāraksta padomju laika studentam, lai „priekšā un pakalā” būtu Ļeņina un Staļina citāti. Profesors Jēkabs Vītolīņš tā arī mācījis, ka tā arī vajag un es tā arī darīju – mācīju saviem studentiem kā jāraksta – līdz pat 1990. gadam.*¹⁵ Vai mēs šodien varam jautāt, kāpēc spožais intelektuālis J. Vītolīņš izšķīrās par šādu „sadarbības” soli ar padomju varu? Viņš bija liecinieks 1941. un 1949. gada deportācijām, neskaitāmu Konservatorijas kolēģu arestiem, tāpat bija liecinieks padomju varas dubultajam standartam attieksmē pret vēsturi, viņš, iespējams, visus notikumus izvērtēja kā cilvēks, kas domā ilgtermiņā. O. Grāvītis min piemēru padomju ideologu melīgumam un dubultajam standartam: par padomju varas 1941. gadā dibinātās Komponistu savienības (pēc PSRS radošo savienību parauga) priekšsēdētāju ar Augstākās padomes pavēli tiek iecelts Jāzeps Vītols. Kad Latvijā atgriežas padomju armija un 1944. gadā atjaunoja Komponistu savienību, to vēlreiz nosauc par ‘dibināšanu’, jo 1941. gadā dibināto Komponistu savienību ignorēja. Iemesls viens – tās vadītājs J. Vītols bija divies trimdā, kas Padomju varai bija nepiedodams grēks, – tas arī ievada muzikologu tekstuālās manipulācijas komponista Jāzepa Vītola rehabilitācijas procesam, kas aprakstīts K. Karnes pētījumā. Vieni meli un vēstures noklusēšana rada nākamās melus, un tā uz baļu un vardarbības fona lēnām veidojas izpratne, ka jāmaskējas, ka ar padomju varu jākomunicē tādā pašā veidā, kā jāmeklē taktika – *dubultais standarts*, lai latviešu mūzikas kultūra spētu nodrošināt

pēctecību un pastāvēt. Tas izdodas nedaudziem. Viens no apjomīgākiem pētījumiem par komponistu un mūzikas teorētiķu, muzikologu sabiedrības „pāraudzinašanu” padomju ideoloģijas sistēmas vajadzībām ir Vizbulītes Bērziņas *Daudz baltu dieniņu...*¹⁶ Tas ir veltīts komponista un muzikologa Jēkaba Graubiņa dzīvesstāstam. Monogrāfija precīzi rekonstruē gaisotni Komponistu savienībā un Latvijas Konservatorijā pēc Otrā pasaules kara, kad Latvijā atgriežas t. s. Krievijas latvieši, kuri paši bija pieredzējuši Staļina terora gadus Padomju Savienībā. Ieradās arī speciāli atsūtītie „lielās brāļi” tautas kultūras *emisāri* – dibināt gan Mūzikas vēstures katedru, bet vairāk gan audzināt, respektīvi, ar iebaidīšanas paņēmieni mācīt jaunā laika ideoloģiju. V. Bērziņas pētījums atreferē gan VDK pratināšanas protokolus, gan Konservatorijas katedru sēžu vadlīnijas un rada pārdomas par daudzu sabiedrībā zināmu cilvēku rīcību.

HRUŠČOVA LAIKI – VAI LATVIJĀ BIJA „ATKUSNIS”?

PSKP XX kongress vēsturē iezīmīgs ar jaunu ideoloģisko kursu, kura iezīmes bija Staļina diktatūras nosodījums un iluzora ideoloģijas uzraudzības mazināšana. Laika periodu, kas ieguvis apzīmējumu „Hruščova atkusnis”, Latvijā tā īsti neizjuta, jo jau 1957. gadā, pēc PSKP ģenerālsekretāra vizītes, gaisotne strauji mainījās. Latvijas komunisti bija uztvēruši pārmaiņas nopietni un tiecās veidot savu kadru politiku – atbilstošu republikas interesēm. Eduarda Berklava atcelšana no amata bija nopietns signāls, kas līdz Latvijas neatkarības atjaunošanai saglabāja nodevības, promaskaviskas orientācijas republikas vadību un pārlicību, ka te nekas nevar notikt bez „lielā brāļa” ziņas. Jaunais Latvijas Kompartijas līderis Arvīds Pelše bija tipisks karjeras komunist, kas centīgi un uzmanīgi pārraudzīja kultūras procesus. Vēl šodien sabiedrības atmiņā ir aizliegums svinēt Līgo svētkus. Kā tas bija raksturīgi padomju varai – nekur nav atrodami LKP rīkojumi par šo svētku aizliegumu, tāpat kā liela daļa rīkojumu, arī šie tika nodoti tālāk telefoniski vai mājienu veidā, nereti tie tika arī pārprasti.

Padomju vara pievērsa lielu vērību kadru izvēlei ideoloģiskajā darbā, kurā muzikologam bija ierādāta svarīga loma. Ja arī students bija nokļuvis līdz diplomdarbam, tas vēl nenožīmēja, ka iespējams bez sarežģījumiem saņemt augstskolu beigšanas diplomu. A. Klotiņa diplomdarbu *Alfrēda*

Kalniņa oriģināldarbi 1961. gadā vērtēšanas komisija atzina par ideoloģiski kaitīgu – „tika teikts, ka manā diplomdarbā esot pausta *narodņiku* ideoloģija”.¹⁷ Diplomdarba vadītāja bija padomju varai „aizdomīgā” Lūcija Garūta un diplomanda tēvs bija baptistu mācītājs. A. Klotiņš bija padomju varai aizdomīgs gan savas ģimenes dēļ, gan arī pārāk patstāvīgās domāšanas un svešvalodu zināšanu dēļ.¹⁸ Konservatoriju viņš beidza pēc gada, pateicoties padomju varai uzticamā profesora Nila Grīnfelda līdzdalībai diplomdarba vadībā. Latvijas Konservatorijā muzikologu absolventu skaits ir neliels, tāpēc saprotams, ja tāds gadījums notiek kaut vai ar vienu augstskolas beidzēju, tas liek arī pārējiem topošajiem muzikologiem saprast, ka viņu teorētiskajiem secinājumiem vara rūpīgi seko.

BREŽŅEVA LAIKI UN DUBULTAIS VĒSTĪJUMS

Padomju varas dažādie periodi sasaucas ar kompartijas līderu varas gadiem, L. Brežņeva laiks iezīmēja stagnāciju, arī zināmu rutīnu „uzticības apliecinājumiem” padomju varai. To sāka arvien veiksmīgāk izmantot komponisti, muzikologu darbību savukārt uzmanīja rūpīgāk, jo tekstus cenzēja. Viens otru uzraudzīja ne tikai katedrās, to darīja arī speciāla iestāde Glavlit (valsts cenzūra), Kompartijas kultūras nodaļu vadītāji, arī neskaitāmie Valsts Drošības komitejas kuratori. Uzraudzītāju bija liels skaits, bija pat tādi kā nerakstīti likumi, ko drīkst un ko nedrīkst rakstīt, ko jau bija apguvuši „attapīgākie”. Tekstus uzmanīja divkārt rūpīgi, jo 1970. gados komponisti savā mūzikas valodā veidoja savu dubultā vēstījuma valodu. Radošo profesiju pārstāvji bija tie, kuri iespēja ar mākslas tēlu palīdzību sabiedrībai vēstīt idejas, kuras mācēja nolasīt „savējie”. Tā pati Ēzopa valoda Brežņeva laikos piedzīvoja savus ziedu laikus, tā bija kā spēle – vai padomju varai izdosies atklāt jaundarbā noslēpto ideju vai ne, vai izdosies noraidīt sabiedrībai slēpto vēstījumu vai ne.

Viens no lieliskākajiem piemēriem ir komponists Marģers Zariņš, kas rakstīja sistēmai tikamus darbus, lai tā piesegā radītu skaņdarbus, kas kļuvuši par pēckara latviešu mūzikas dzīves klasiku un bija sava laika svarīgi mūzikas dzīves notikumi. Par viņu kādu anekdotei līdzīgu gadījumu atstāsta profesors Oļģerts Grāvītis, ka Marģers Zariņš jaunajiem komponistiem tā arī čukstējis: *vai tad Tēv grūti uzrakstīt kādu gabalu. Piemēram, darbu, ko aiznest uz Kultūras ministriju. Teiksim, ir viens tāds stāsts par partitūru ar nosaukumu*

*Rudens vakars, to neņem. Bet atnesot nākamajā dienā to pašu darbu, bet jau ar nosaukumu Novembra vakars – o, jā! Šo darbu uzreiz nopērk par labu naudu. Margērs Zariņš mums slepenībā tā mācīja: esi taču gudrs, vai tev žel uzrakstīt kādu dziesmu?*¹⁹ Oļģerts Grāvītis atceras, kad komponistiem nebija naudas un bija zināms, ka Kultūras ministrijai ir nauda darbu iepirkšanai, varēja samērā vienkārši pieteikt darbus. Piemēram, gadījums ar ministrijā pieteiktu oratoriju *Ļeņina māte* ar Mirdzas Ķempes vārdiem. *Tādiem pieteiktiem darbiem izmaksāja 25% avansu, ko varēja uz vietas arī saņemt. Ja to darbu pēc gada tā arī neuzrakstīja, tad varēja to kompensēt ar pāris citiem kora dziesmu darbiem un parāds bija dzēsts.*²⁰ Kultūras ministrija rūpīgi sekoja, lai skaņdarbu nosaukumi atbilstu varas prasībām, un, ja tās nebija ievērotas, tad "pievilka" pie ideoloģijas ar darba nosaukumu. O. Grāvītis atceras par komponista Valtera Kaminska pasūtījuma darbu *Dziesmu svētkiem* (ar dzejnieka Ojāra Vācieša vārdiem). Kultūras ministrija norādīja, ka jāpieliek vārdi – „Padomju Latvija”, par ko komponists un dzejnieks protestēja un cīnījās ar ministrijas ierēdņiem, un tomēr ciņu zaudēja un kantātē Latvijas vārdam bija jāpievieno varai vēlāmais *padomju Latvijas* refrēns.

Oļģerts Grāvītis stāsta, ka padomju laiks iemācīja rakstīt mūzikas recenzijas, rakstītājam nemaz nedzirdējušam skaņdarbu: *es arī varu nakts laikā uzrakstīt recenziju par, teiksim, simfoniju, nedzirdējis šo darbu; atkarībā kādu recenziju vajag, vai pozitīvu vai kritisku – minot, ka šur tur ir par lēnu, šur tur pietrūkst krāsu, šur tur formas ziņā ir par strauju. Līdzīgi – kā muzikologs Nils Grīnfelds bija „dzirdējis” darbu „Ļeņina mātei”, un iekļauj skaņdarbu recenziju grāmatā. Toreiz tāds darbs bija pieteikts, nauda saņemta, bet nekad netika uzrakstīts. Toreiz atpirkos ar kādām 25 kora dziesmām. Tā faktiski mēs esam nepārprotami samaitāti tā laika cilvēki.*²¹

O. Grāvītis stāsta par savu pirmo lielo ceļojumu uz ASV 1972. gadā, lai latviešu kultūras darbinieku delegācijas sastāvā latviešu trimdas centros stāstītu par padomju Latvijas kultūras sasniegumiem. Profesors stāsta: *pēc atgriešanās Grāvītim jāatskaitās par ceļojumu Konservatorijas pilnsapulcē, birst jautājumi... un tad pirmo reizi mūžā sāku justies kā tāds „gudrs Antiņš”. Man bija saglabājušās dažas skaņuplates (jo muitā visu atņēma), arī Jāņa Kalniņa ieskaņotā kantāte „Garā nakts” ar Vēlta Tomas vārdiem. Laba mūzika un tēma – pāri Latvijai vēlās garā, melnā nakts, nogrima saule, nogrima sarkanbaltsarkanaiss karogs [...], bet nāks laiks, mēs nāksim mājās. Manā*

*lekcijā demonstrēju mūzikas ierakstu, teikdams partordzes klātbūtnē, ka, lūk, J. Kalniņš arī raksta politiskas dziesmas, raksta par brīvo Latviju. Es 16 minūtes atskaņoju to ieskaņojumu, auditorija to dzird, kā kantātē vēstīts – mēs nāksim drīz atpakaļ...*²² Ar komentāru, ka arī trimda raksta politiska rakstura darbus, šo uzstāšanos pieļauj vēl vairākās auditorijās, jo ir apgūts saziņas kods. Ir radīts veids, kā stāstīt par trimdas skaņdarbiem, Latvijā speciāli nepieminētiem un aizmirstiem komponistiem. Profesors O. Grāvītis atceras, ka situācija mainījās pēc Mākslas akadēmijas pasniedzēja Jurgā Skulmes apcietināšanas un izsūtīšanas uz Daugavpili (viņš bija izplatījis studentiem padomju varas aizliegto literatūru). *Skandāls sākās pa visām augstskolām, arī šeit Konservatorijā ieradās grāmatvedības dāmas un apzīmogoja visu J. Vītola skapi kā SF (specfonds). Lai studenti varētu iepazīties ar aizliegtajiem nošu skapja materiāliem, bija jāsaņem rektora atļauja.*²³ Kā vērtē S. Kruks, tad Latvijas Valsts konservatorijai, kurā mācīja un audzināja padomju garā, bija uzlikta lielāka atbildība varas priekšā, par ko liecina ļoti plašais mācību procesā aizliedzamo darbu saraksts, sniedzot tiem iznīcinošus raksturojumus. Komponistu savienība bija mērenāka savos vērtējumos, jo jaunradi tik lielā mērā pakļaut kontrolei viņi neiedrošinājās.

Šodienas acīm atskatoties vēsturē, varam teikt, ka padomju varas dubultā morāle radīja dubultmorāli tiem cilvēkiem, kuri piedalījās un sadarbojās ar to. Intervijā ar komponistu Imantu Kalniņu par viņa attiecībām ar padomju varu bija atziņa, ka viņš nekādas īpašas represijas nav piedzīvojis. Par sadarbību ar varu viņš minēja vienu kora dziesmu, kas bija veltīta Ļeņina simtgadei un kas bija rakstīta, lai nopelnītu, bija izteikta atziņa, ka viņš neko nenožēlo, jo cilvēkam visos laikos ir jādzīvo. Komponists norāda, ka totalitārie režīmi, kā to rāda vēsture, ir bijuši mūzikas mākslā lielāko sasniegumu veicinātāji un ka *brīvais tirgus nepasargā mani kā mākslinieku no subkultūras pasūtījuma, šobrīd ir sajūta, ka augsta akadēmiskā māksla ir nokļuvusi izstumtības situācijā. Autoritatīvi režīmi sabiedrībai lielā laika periodā dod lielāku labumu kultūrā nekā demokrātija.*²⁴

SOCIĀLISTISKA PĒC SATURA UN TAUTISKA PĒC FORMAS

Katrā padomju varas dekādē atšķirās radošo savienību LKP kuratoru un VDK darbinieku attieksme. Kā atceras komponists Pauls Dambis (Komponistu

savienības sekretārs no 1968. gada līdz 1979. gadam un savienības priekšsēdētājs no 1984. gada līdz 1989. gadam), politiskā diskursa pārmaiņas mainīja arī uzraugus, ap 1970. gadu beigām viņi paši kļuva atvērtāki, tolerantāki, lojālāki. *Mums bija CK kuratori, kas sāka mūs „kūrēt” 1970. gadu beigās, tie jau bija ļoti toleranti cilvēki. Tie bija jau pilnīgi normāli cilvēki, tas pats Aivars Goris: pret mūziķiem viņam bija ļoti toleranta nostāja. Es nevaru nosaukt nevienu gadījumu, kad būtu aizliegta kāda izrāde vai labota koncerta programma... Šai ziņā mēs bijām siltā tolerances cimdā... Toties ļoti čakli darbojās vietējie, kas grib kaut kādā veidā sevi izcelt, pozicionēt. Tie bija pašu vietējie kadri, ar tiem tad bija vairāk darba nekā ar kuratoriem, kas bija atbildīgi par ideoloģisko darbu CK. Viņš atceras, ka komponistu Imantu Kalniņu norīdīja vietējie, respektīvi, kolēģi; ka viņu „nobēdzināja” Liepājā, kas faktiski palīdzēja viņam izveidot savu karjeru ļoti veiksmīgi.*

Pauls Dambis atceras, kā viņu mēģināja vervēt VDK darbinieks 1983. gadā un kā viņam neiesaistīties ieteica pat LKP CK kuratore Dzidra Bokālova, šādu brīvdomību, iespējams, pieļāva pārejas laiks pēc Brežņeva nāves. Sabiedrībā valdīja neziņa, mainījās ģenerālsēkretāri, Komponistu savienībā bieži ciemojās kuratori no VDK un iztaujāja par ārzemju ceļojumiem, jautāja par kolēģiem. P. Dambis uzskata, ka komponisti par savu darbu atskaņojumiem ārzemēs nekad nesaņēma autorhonorārus, tos paturēja Maskavā līdz pat pēdējam brīdim, kad Latvija pasludināja neatkarību. Autori naudu saņēma interesantā veidā: tikai necīgus procentus un arī tikai t. s. sertifikātos. Tā bija sistēma, kas komponistus ekspluatēja, neievērojot autortiesības.

Un tomēr padomju vara zaudēja, jo socreālisma pamatos bija viena liela kļūda. Bija deklarēts, ka socreālisms ir tautiskuma atspoguļojums: ka padomju māksla ir sociālistiska pēc satura un tautiska pēc formas. (P. Dambis lieto citādāku formulējumu. Padomju ideoloģija bija formulējusi, ka socreālisma māksla ir sociālistiska pēc satura un nacionāla pēc formas. – D. B.) *Un mūzikai tur bija grūti piesieties. Tad nāca folkloras vilnis un tur jau nu nevarēja neko piesieties.*²⁵

Šodien Komponistu savienību vada Uģis Prauliņš, kas intervijā atzina, ka nekādas īpašas padomju varas represīvās darbības pret viņu kā komponistu nav piedzīvojis. Dažkārt bijušas grūtības ar dziesmu tekstiem, koncertprogrammas bija stingri reglamentētas, nevarēja atļauties brīvību koncertā brīvi improvizēt un iekļaut darbus, kas patika izpildītājiem, bet bija jārēķinās ar publikas gaumi arīdzan.²⁶

PADOMJU VARAS „PĒDĒJAIS LAIKS”

1980. gadu sākumā, pēc L. Brežņeva nāves, mainījās vairāki Kompartijas līderi, te bija liela uztraudzība un kontrole, te tā mazinājās, un 1985. gads jau iezīmēja zināmas pārmaiņas – pie varas ir M. Gorbačovs un ir *perestroikas* sākums. Jaunākās paaudzes muzikoloģe Daiga Mazvērsīte stāsta, ka vēl 1985. gadā bija izsaukta pie prorektora Dz. Kļaviņa. Sarunas iemesls: ir pienākušas ziņas, ka studente Mazvērsīte jūsmo par buržuāzisko Latviju, tās kultūru un sasniegumiem un noniecina padomju Latviju. Izskan draudi, ka būs jāatstāj augstskola. Atcerēsimies, ka muzikologus uzlūkoja par īpaši svarīgiem padomju varas ideoloģiskās frontes „cīnītājiem”, kuriem jāizglīto tauta un ir jābūt drošiem vidutājiem starp partiju un tautu. Mūzika nav teksts, to kontrolēt ir sarežģītāk, tāpēc jauno muzikologu kadru audzināšana bija nodota stingrās rokās. Padomju varas „varas spēles” par cilvēku brīvību izteikties un domāt, ko iniciēja totalitārā valsts, vilināja tajās piedalīties cilvēkus ar varas kompleksu. Latviešu izcelsmes amerikāņu muzikologs K. Karnes šo jautājumu aktualizē savā jaunākajā rakstā „Padomju muzikoloģija, pagātnē un tagadnē: Latviešu ikona jaunā gaismā”,²⁷ citējot Latvijas vēsturnieci I. Šneideri par kolaboracionismu, denunciacijām un nodevībām, kurās bija iesaistīti paši latvieši, kolēģi, draugi, kaimiņi utt. Jautājums, kuru izvirza vēsturniece, Latvijā nav risināts: nav atvērti t. s. čekas maisi, kuru saturs tik daudzreiz diskutēts sabiedrībā. Ar jautājumu manipulēts, vai tiešām sabiedrība varētu uzzināt par visiem VDK aģentiem un ziņotājiem.

Kopš Latvijas neatkarības atgūšanas šis jautājums aktualizēts neskaitāmas reizes, parasti pirms Saeimas vēlēšanām, un vienmēr atlikts. Izlīdzinājums ar savu vēsturi ir palikusi kā vēlme, jo sabiedrībā valda uzskats, ka padomju vara, aiziedama ar „čekas maisiem”, ir atstājusi vēl vienu Staļina „laika bumbu”, kas skars nevainīgus cilvēkus, respektīvi, viņu ģimenes locekļus. Daudzi no vainīgajiem ir miruši. Šī pētījuma ietvaros iegūtā informācija, tiešā un netiešā, liek domāt, ka padomju vara kompromitēja daudzus cilvēkus, lai sašķeltu intelektuāļu grupas, radītu neuzticību un neļautu uzticēties cits citam. Tādas vides radīšana vēl vairāk pasliktina jau tā latviešu mentalitātei raksturīgo individuālismu un vājos sociālos kontaktus.

Savukārt, domājot par Latvijas šodienas situāciju, drosmīgs un godīgs skatījums savai vēsturei acīs var dot jaunus vaibstus sabiedrībai sevis izpratnē,

pašreferenci un identitātei, kas savukārt veicina tādu *autopoiesis*, kas rosina sabiedrības attīstību un pašizaugsmi.

NOBEIGUMĀ

Rakstā izmantotie dzīvesstāsti dod iespēju secināt, ka aplūkotie četri padomju varas periodi Latvijā raksturojami ar dažādu attieksmi pret radošajām savienībām. Staļina laiks līdz pat šodienai ir atstājis atmiņas par vardarbību, deportācijām, arestiem, citādi domājošo vajāšanām. Cilvēkus piespieda domāt, brutāli pāraudzināja, lai nodrošinātu kaut vai ārēju lojalitāti padomju varas ideoloģijai. Cilvēku pārdzīvojumus un pieredzēto var izprast ar izdzīvošanas un dzīvības saglabāšanas instinktiem, kad nereti darbojas altruistiskie uzvedības un attieksmes piemēri. Atceroties Jesajas Berlina vārdus,²⁸ šodien viegli nosodīt, kad mūsu dzīve rit relatīvas drošības apstākļos. Tāds secinājums radās, šodien jautājot pētījuma respondentiem un meklējot atbildes līdzcilvēkos.

N. Hruščova laiks Padomju Savienības kultūras vēsturē iegājis ar apzīmējumu „atkusnis”, kad PSKP XX kongress nosodīja Staļina kultu un sabiedrībai ar to tika dots signāls un iedrošinājums atgriezties pie cilvēka personiskās dzīves un uzskatiem, ar noteikumu, ka vērtību sistēmai tomēr bija jābūt saskaņotai ar partijas vadlīnijām. Latvijā „atkusnis” tikpat kā nenotika, jo latviešu nacionālie komunisti staļinisma demontāžu uztvēra kā signālu sociālismam ar cilvēcisku seju, ka tiks ievērotas latviešu tautas intereses. 1959. gadā E. Berklava atstādināšana un izsūtīšana uz Vladimiru iesāka A. Pelšes intrigu perināšanas un vietējo kadru vajāšanas laiku. Vairāk nebija jābaidās no brutālām deportācijām, padomju varai akceptējot īpašo uzraudzības modeli Latvijā. Padomju vara tādējādi realizēja Baltijas valstu sašķelšanu – dodot triecienu Latvijai, kā ģeogrāfiskajam Baltijas valstu centram, īpaši pastiprinot Latvijas situāciju ar demogrāfisko okupāciju vēlākajos gados.

L. Brežņeva laiks bija visilgākais varas periods, kas pārvērtās par stagnāciju, kuru radošo profesiju pārstāvji iespēja izmantot, lai iedibinātu dubulto vēstījumu komunikācijā ar sabiedrību. Padomju varas militārā klātbūtne Latvijā radīja sajūtu, ka laiks ir apstājies, bet katram sava vienīgā dzīve ir jādzīvo. Komponisti rakstīja darbus, kas nepakļāvās ne partijas kontrolei, ne Valsts Drošības komitejas uzraudzībai. Padomju varai ar to bija jāsamierinās.

Vara cilvēkus nevarēja iebaidīt, tās represijās parādījās jaunas, maigākas kontroles formas – kuru laist vai nelaist ārzemju braucienos, kura radošo karjeru veicināt, kuru bremsēt. Cilvēka dzīves mērogā tas radīja daudzus un dažādus „šķietamās” sadarbības veidus.

M. Gorbačova laiks nāca ar *perestroiku*, ar mēģinājumu cilvēciskot padomju varu, taču padomju vara neizturēja šo vēstures pārbaudījumu. Tā sabruka pati. Latviešu radošai inteliģencei, kā to dēvēja padomju gados, vai saucot par – intelektuāļiem Rietumu kultūras nozīmē, šodien uzdevums atklāts – ko iesākt ar savu neseno padomju laiku pagātņi?

Vēres

- 1 Luhmann Niklas *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press, 2000, 52. lpp.
- 2 Freeman M. *Rewriting the self*. London: Routledge. 1993, 28.–29. lpp.
- 3 Burke Peter (1989) History as Social Memory. In T. Butler (ed.) *Memory: history, culture and the mind*, Oxford: Blackwell. [Citēts pēc: Bērks Pīters Vēsture kā sociāla atmiņa. *Atmiņa un vēsture*. Rīga: N.I.M.S.1998, 31. lpp.]
- 4 Kruks S. *Par mūziku skaistu un melodisku*. Rīga: Neputns, 2008, 16. lpp.
- 5 Braun Joachim Zur Hermeneutik der Sowjetisch-Baltischen Musik: ein Versuch der Deutung von Sinn und Stil. *Raksti. Studies. Schriften. Mūzika Latvijā. Music in Latvia. Musik in Lettland*. Rīga: Musica Baltica, 2002.
- 6 Kruks S. *Par mūziku skaistu un melodisku*. Rīga: Neputns, 2008, 15. lpp.
- 7 Sarnov Benedikt. *Staļin i poeti (Staļins un dzejnieki)*. Moskva: Eksto, 2008, 427.–433. lpp.
- 8 Ludvigs Kārklīš (dzim. 1928. g.) mācījies Rīgas Jāzepa Mediņa mūzikas vidusskolas Kompozīcijas teorijas nodaļā 1947.–1951. g.; nav uzņemts Latvijas Konservatorijā; 1956. g. iestājies un beidzis Krievijas Mūzikas akadēmijas Muzikoloģijas nodaļu; 1982. g. – Dr. art.; 1992. g. – Dr. habil. art.; 1990.–1994. g. – J. Vītola Latvijas Mūzikas akadēmijas Zinātniskā un radošā darba prorektors.
- 9 Ross C. History, Phenomenology, and Epidemiology of Dissociation. // *Handbook of Dissociation: Theoretical, Empirical and Clinical Perspectives*, eds. L. Michelson and W. Ray. 3–23, N.Y. Plenum, 1996 [citēts pēc: Sebre S. Disociatīvi pārrāvumi no vardarbības cietušās sievietes dzīves stāstījumā. *Cilvēks. Dzīve. Stāstījums*. Rīga: LAB, 2002, 95.–101. lpp.]
- 10 Rokraksts – Ludviga Kārklīša autobiogrāfija un atmiņas par komponistu Jāni Licīti.
- 11 Karnes Kevin C. Soviet Musicology and the ‘National Question’: the Case of Latvia // *Journal of Baltic Studies*, vol. 39, Nr. 3, September 2008.
- 12 Intervija ar Reģīnu Pumpuri, 2006.–2007. gadā. NMV 3149.
- 13 Padomju varas soda sistēmā ietilpa – aizliegums atskaņot darbus, sodīto uzvārdus lika izdzēst no enciklopēdijām un rakstiem, notika obligāta izslēgšana no Komponistu savienības.

- Sarp agrāk izslēgtiem un tagad jau atjaunotiem Komponistu savienības biedriem ir Oskars Stroks, Jēkabs Graubiņš, prof. Joahims Brauns, komponiste Lolita Vambute u. c.
- 14 Prof. O. Grāviša kartotēkā minēti 57 mūziķi – muzikologi, izpildītāji, komponisti, kurus boļševisma un nacionālsociālisma režīmi vajājuši, deportējuši, nomocījuši, nogalinājuši. Padomju vara daudzus noklusēja un marginalizēja. Nonāvēti – J. Vītiņš (1897–1941), E. Samts (1909–1941), O. Kreišmanis (1904, nošauts 1948. g. Maskavā); Ā. Mecu (1888–1943) un S. Rašinu (1920–1941) nošauj nacisti Rumbulā, Sibīrijā mirst – N. Vidulejs (1890–1949), A. Silis (1904–1943), J. Muške (1893–1943), K. Līdaks (1893–1942?), E. Kalniņš (1893–1948), A. Feils (1902–1942), A. Frīdenbergs (1875–1941), A. A. Auziņš (1899–1941).
 - 15 Intervija ar Olģertu Grāvīti 2008. gada 12. novembrī, 3. decembrī; 2009. gada 14. janvārī.
 - 16 Bērziņa Vizbulīte *Daudz baltu dieniņu... Jēkaba Graubiņa dzīvesstāsts*. Rīga: Atēna, 2006.
 - 17 Intervija ar Arnoldu Klotiņu 2008. gada 5. decembrī.
 - 18 Latviešu komponista P. Vaska biogrāfija – tēvs mācītājs, bija šķērslis studijām Latvijas Konservatorijā. P. Vasks absolvēja Lietuvas Konservatoriju 1970. gadā, vēlāk tomēr studēja kompozīciju Latvijas Konservatorijā līdz 1978. gadam.
 - 19 Intervija ar Olģertu Grāvīti 2008. gada 12. novembrī, 3. decembrī; 2009. gada 14. janvārī.
 - 20 Turpat.
 - 21 Turpat.
 - 22 Turpat.
 - 23 Turpat.
 - 24 Intervija ar Imantu Kalniņu 2008. gada 3. decembrī.
 - 25 Intervija ar Paulu Dambi 2008. gada 5. decembrī.
 - 26 Intervija ar Ugi Prauliņu 2008. gada 4. decembrī.
 - 27 Karnes K. Soviet Musicology and Contemporary Practice: A Latvian Icon Revisited. *Musikgeschichte in Mittel-und Osteuropa. Mitteilungen der internationalen Arbeitsgemeinschaft an der Universität Leipzig*. Heft 12, Leipzig: Gudrun Schroder Verlag, 2008, S. 14–25.
 - 28 Sarp filozofiju un ideju vēsturi. S. Lūkas intervija ar seru Jesaju Berlinu 1992. g. laikrakstam *Iride* (tulk.) // *Diena*, 1998, 24. septembrī.

Musicology and Power in the Discourse of Soviet Latvian History and Memory

Recently attempts have been made to understand the influence of the historical events on person's everyday life, on his/her relationship with the diverse structures of power, and with those marginal cultural resources that help to develop harmonized relations with one's environment – visible

or invisible. This study draws on the life stories of Latvian composers and musicologists. The use of life stories to reconstruct the events is limited, because every life story is, fundamentally, an interpretation of the self, an infusion of the self with meaning, which creates new relationships between the past and the present, and which is the product of a specific culture.

In the present study, the particular time spans correspond to the four periods of the soviet rule in Latvia, which I will label according to the name of the General Secretary of the Communist Party of the Soviet Union who had ruled at the particular time - Stalin, Khrushchev, Brezhnev. The life histories considered in this article reveal that the four periods of the soviet rule in Latvia were characterized by different attitudes towards the intellectuals, who were organized in the so called creative unions.

In the present paper I would argue that a new outlook on the processes of cultural politics may be obtained by undertaking an analysis of sociological factors. These sociological factors include such things as the goals of the consumers of art, the dominant discourses of aesthetics, the utilitarian tasks of the arts in communication, the economic interests of the artists, and the tactical uses of artistic issues in political struggles.

Personvārdu rādītājs

- Adjukevičs K. 72
Adlere Rozālija 193
Aizsils Arvīds 128
Akvinas Toms 23, 64, 65, 68, 72–75, 77 p23
Akvinietis *skat.* Akvinas Toms
Altisērs Luijs 4
Alunāns Juris vii, 99–103, 110–113
Alužāne Alma 193
Andermane Kārklis Lidija 193
Apeļs Meikuls 62, 63
Aristotelis 14, 23, 26, 30, 46, 49, 50, 52–54
Augustīns 68, 77 p23
Auseklis 99, 111–113
Auskāps Jūlijs 15

Bahtins Mihails 121
Balodis Andrejs 36
Balodis Francis 15
Barons Krišjānis 102
Barts Rolāns 143
Bečs Pāvils 61, 70, 73
Beiliss Menahems Mendels 85
Beitnere Dagmāra 156 p3
Bela Baiba 156 p3
Bentems Džeremijs 147

Bergsons Anrī 12, 21–41 *passim*, 54, 87
Berkļavs Eduards 234, 240
Berlins Jesaja 225, 240, 242 p28
Bērklijs Džordžs 24
Bērziņa Vizbulīte 234
Bēthovens Ludvigs van 233
Biezais Haralds 99, 121
Bisenieks Elmārs 200, 201
Bočagovs Aleksandrs 84, 91, 93 p2
Bokālova Dzidra 238
Bormane Dace K.
Brauns Joahims 226, 227, 242 p13
Brentāno Francis 72
Brežņevs Leonīds 225, 227, 235, 238–240
Brūvers Aleksandrs 193
Bukovskis Vladimirs 84
Bunimovičs *skat.* Muzaļevskis Vladimirs
Burdjē Pjērs 143

Cekini Antonino 69
Celms Teodors vii, 43–45, 47, 52–55,
57 p31, 57 p36, 79
Cermaukša Pauline 117
Cielēns Fēlikss 190
Cīrulis Roberts 66

- Čakste Jānis 89, 213
 Čukovskis Kornejs 85
- Dambis Pauls 237, 238
 Danielu Alēns 118
 Dantess-Gerkerens Žoržs Šarls 92
 Darovskis Romans 65
 Darvins Čārlzs 25
 Dāle Pauls 35, 36, 79
 Dekarts Renē 39, 64
 Denzins Normans 212
 Dila Augustīns 71
 Diltejs Vilhelms 87
 Dirks Emils 147
 Dolbi Sandra 146
 Dravniece Sofija 193
 Drišs Hanss 26
 Ducmanis Kārlis 82
- Eiche Aleksandra 193, 198, 203
 Ekšteins Modris 191
 Eliade Mirča 116, 123, 126, 128
 Ešs Gārtons 137
- Feierbahs Ludvigs 14
 Feitelbergs M. 91
 Feldmanis Inesis 5
 Freimans Rūdolfs Kārlis Vilhelms 81, 84
 Frēzers Džeims Džordžs 121, 126
 Frišs Maikls 162, 163
 Frīdšteins V. 89
 Frosts Valters 35
 Fuko Mišels 14, 147
- Galēns 23
 Garūta Lūcija 231, 235
 Gaspari Pjetro 69, 77 p25
 Gauhmana-Čerņaka Tamāra 85
 Gāle-Kārpentere Inta 153
 Gelners Arnolds 5, 9, 13, 16 p6, 16 p9
 Gogels S. 83
 Golans A. 83
 Goldenveizers A. 83
 Gorbačovs Mihails 225, 227, 239, 241
 Goris Aivars 238
 Gorkijs Maksims 85
- Graubiņš Jēkabs 232, 234, 242 p13
 Graudums Valdis 219
 Grāvītis Oļģerts 231–233, 235–237
 Grēle Ronalds J. 165
 Grīnberga Emilija 193
 Grīnbergs Verners 193
 Grīnfelds Nils 235, 236
 Gruzenbergs Oskars 81–87, 93 p2, 93 p4, 94 p15, 94 p18, 95
 Gudījs Džeks 140
- Ģērmanis Uldis 153, 154, 191
- Haims Dels 140
 Heidegers Martins 45, 53, 74, 143
 Heizenbergs Verners 28
 Hēgelis Georgs Vilhelms Frīdrihs 14, 48
 Hīgins Gajs Jūlijs 101
 Hinkle Maija 153, 213
 Hobsbaums Ēriks 9
 Hruščovs Ņikita 225, 227, 234, 240
 Huserls Edmunds 71
- Iljins Ivans 88
 Ingardens Romans 71, 72
 Ivanovs Aleksandrs 165
 Ivaska Astrīde 143
 Ivļeva Larisa 129
- Jakobi Pjotrs 82, 84, 87, 91–95
 Janelsiņa Velta Elizabete 202
 Janovskis Gunars 191
 Jansone Ragni 201
 Jansons Jānis Alberts 128
 Joozus Emma 193
 Jurevičs Pauls vii, 3–41 *passim*, 67, 79
 Jurjānu Andrejs 233
- Kalniņš Alfrēds 235
 Kalniņš Imants 237, 238
 Kalniņš Jānis 236, 237
 Kalvāne Skaidrīte 63
 Kaminka Augusts 84, 91, 93 p2
 Kaminskis Valters 236
 Kants Imanuels 16 p5, 23, 26, 35, 39, 40, 49–51, 54, 56 p24, 58, 73, 74
 Karabilizi Pantaleo 73

- Karnes Kevins 230, 233, 239
 Kasīers Ernsts 73
 Katlers Viljams 163
 Kaupužs Vladimirs 229
 Kaušanskis D. 83
 Kazeniece Lūcija 202
 Kāleris Ādolfs 174
 Kārklīņš Ludvigs 229, 241 p8
 Kiope Māra 44, 55 p2
 Kirhenšteins Augusts 201
 Kistjakovskis Bogdans 88
 Klotiņš Arnolds 234, 235
 Kļaviņš Dzintars 239
 Kļaviņš Juris 200
 Kņezinskis Kņezs 199
 Kohens (Koens) Hermanis 73
 Kolčaks Aleksandrs 173
 Kolsdorfens Maksimilians 70
 Konfūcijs 129
 Konopka Vladimirs 70
 Konts Ogists 7, 17 p17–18, 17 p21,
 Koroļenko Vladimirs 85
 Kristeva Jūlija 143
 Krogzemju Mikus 111
 Kruks Sergejs 226, 227, 230, 237
 Kučinskis Staņislavs 59, 61, 70, 73
 Ķempe Mirdza 236

 Ladusāns Staņislavs vii, 59–80 *passim*
 Laipenieks J. 125
 Laizāns Pēteris 63, 66–68
 Lange Jēkabs 101, 112 p12
 Lapiņš Jānis 15
 Lapiņš Juris 111
 Lapkovskis Longins 59, 61, 70
 Lasmane Valentine 193, 195, 213
 Lazersons Maksis (Maksims) 84, 85, 93 p4,
 95 p25
 Lazda Zinaīda 151
 Legzdiņš Hugo 194
 Leibnics Gotfrīds Vilhelms 23, 28, 33 p27, 51
 Leonas P. 83
 Lēbers Andrejs 93
 Lēbers Augusts 84

 Liberts Ludolfs 212
 Lielozols K. 125
 Linčs Mihaels P. 45, 50
 Lindbergs Jāzepts 231, 232
 Lincīte Rūta 232
 Līcītis Jānis 229, 232
 Līdeks Osvalds 117
 Lojolas Ignācijs 62, 70
 Lommels Andreass 116
 Lukaševičs Jans 72
 Lūmans Niklass 224

 Ļedohovskis Vladimirs 69, 70, 77 p28
 Ļeņins Vladimirs 233, 236, 237

 Macihs Leonīds 216
 Maklečovs A. 83
 Markss Kārlis 14, 18 p47
 Martinovska Melita 193
 Mazvērsīte Daiga 239
 Meņšikovs J. 87–89
 Mihaļskis K. 71
 Mīlts Augusts 146–148, 156 p4
 Miļukovs Pjotrs 85
 Mincis Pauls 82, 84, 91
 Mirčevska Mirjana 123
 Mjakotins V. 92
 Mocarts Volfgangs Amadejs 233
 Morgana Deilija 121
 Muradeli Vano 232
 Muzaļevskis Vladimirs 232

 Nabokovs Vladimirs 90
 Narbutis Teodors 101, 111, 112 p4, 113
 Nesaule Agate 191
 Nevins Alans 164
 Novgorodcevs Pāvils 88
 Novikovs V. 91

 Nūtons Īzaks 26, 27

 Ozoliņš Gatis 99
 Ozoliņš Sergejs 200, 201, 211–215

 Paļms G. (Plōnis J.) 67
 Paserini Luisa 165

- Patkins A. 83
 Paulsens F. 73
 Pāvulāne Anna 193, 196
 Pelše Arvids 234, 240
 Petražickis Leons 83, 93 p4
 Platons 3, 46
 Prauliņš Uģis 238
 Priedīte Valija 193
 Prusinovska Justīna 99, 101
 Pudāns Jāzeps 59, 61, 69, 70
 Pujats Jānis 68
 Pumpure Reģīna 231
 Pumpurs Andrejs 102, 112
 Purgailis Jānis 82
 Puškins Aleksandrs 92
 Pūtelis Aldis 99

 Rainis 151, 198
 Rancāns Nikodems 63
 Ranke Leopolds fon 160
 Raudive Konstantīns 142
 Rijē Reimons 22, 27–29
 Rikērs Pols 142
 Rinkus Mirdza 193
 Rostvorovskis J. 69, 77 p28
 Rou Li P. 71
 Rozīte Adelīna 193
 Rozovskis Marks 82
 Rubess Brunis 218
 Ruso Žans Žaks 88

 Saivars Juris 99
 Sapuha 70
 Sarnovs Benedikts 228, 230, 231
 Sārmans K. 83
 Serovs Ivans 175
 Servantess Mīgels de 140
 Sidere Margarita 198
 Sinaiskis Vasilījs 82, 84, 92, 93 p2, 95 p25, 95
 Siveks Pavels 71
 Skalbe Kārlis 213, 214
 Skulme Jurgis 237
 Skultāne Vieda 198
 Smits Entonijs 5, 6, 9, 12, 190
 Sņegirjovs Vasilījs 91

 Sodums Dzintars 191
 Springovičs Antonijs 69, 77 p23, 77 p28
 Staļins Josifs 225, 227, 228, 230, 233, 234, 239, 240, 243
 Stenders Gotthards Frīdrihs 101, 112 p12
 Streičs Jānis 61
 Strods Pēteris (Pīters Strods) 66–68, 77 p23
 Stroks Oskars 231, 242 p13
 Stromsveg Edite Vita 193
 Students Jūlijs Aleksandrs vii, 43–58 *passim*
 Suarečs Francisko 64
 Svēdenborgs Emānuels 100
 Sv. Toms *skat.* Akvīnas Toms
 Sviestiņa Erna 193

 Šablovskis Josifs 82, 84, 93 p2
 Šartjē Rožē 140
 Šārps Ēriks 100
 Šēlers Makss 147
 Širmanis Jānis 193
 Šmits Pēteris 101
 Šneidere Irēne 239
 Špenglers Osvalds 11, 87
 Šūlmane Kamilla 193
 Šūpulis Edmunds 156 p3, 160

 Tamuža Biruta 193
 Tarakevičs Vladislavs 72
 Tarskis Alfrēds 72
 Tauns Linards 194
 Teihmillers Gustavs 35
 Teilors Edvards Bernets 111
 Tentelis Augusts 15, 18 p51
 Tērnors Viktors 130
 Timaševs Nikolajs 83, 93 p8
 Toma Velta 236
 Trasi Destuts de 7, 17 p15
 Treibšo Vladislavs 60, 61, 70, 75 p3
 Tjutrjumovs Igors 83, 94 p7
 Trockis Ļevs 85
 Tučmane Barbara 163
 Tukidīds 160
 Turkopulis Jānis (Jōns Turkopuļs) 66, 76 p18

Tvartdovskis Kazimirs 72

Ulmanis Kārlis 5, 89–91, 149, 154, 213, 214

Umbraško Jūlijs 61, 70

Urbšs Antonijs 67

Vaivods Juliāns 67

Vācietis Ojārs 236

Vāgners Rihards 233

Vāvere Aina 191

Veigners Ilgvars 209, 216

Vētra Mariss 191

Viljams Raimonds 110

Viļčuks Valerians 194, 199

Vindelbands Vilhelms 53, 73

Vītoliņš Jēkabs 233

Vītols Jāzeps 231, 233, 237

Vojtila Karols 72

Vologins Eduards 91

Vunts Vilhelms Maksimilians 73

Zariņš Mārgers 235, 236

Zavadskis Eduards 84, 91, 93 p2

Zavadskis Sergejs 83, 94 p9, 95

Zālīte Pēteris 35

Zemitāns Jorģis 211, 221 p7

Zēnons Elejietis 38, 39

Zimmers Oliveris 4

Zirnīte Māra 156 p3, 157

Žilsons Etjēns 65, 66

Izdevējs: LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”

Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940

tālrunis – 67229208 e-pasts – fsi@lza.lv

fakss – 67210806 www.fsi.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība: Nr. 2-0521

Iespiests SIA „Bota”, Dzērbenes 14, Rīga