

TARTU ÜLIKOOL  
HUMANITAARTEADUSTE JA KUNSTIDE VALDKOND  
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut  
Kirjanduse ja teatriteaduse osakond

Henri Kõiv

KOLLEKTIIVSE MÄLU MUSTRID EESTIVENELASTE ELULUGUDES

Magistritöö

Juhendaja *PhD* Leena Kurvet-Käosaar

TARTU 2016

## SISUKORD

<b>SISSEJUHATUS</b> .....	3
<b>1. KOLLEKTIIVNE MÄLU</b> .....	5
1.1 Mis on kollektiivne mälu? .....	5
1.2 Kollektiivse mälu suhe ajalooa.....	10
1.3 Tekstuaalselt vahendatud kollektiivne mälu .....	12
1.4 Kollektiivse mälu seos personaalse ajalooa .....	15
<b>2. KULTUURITRAUMA</b> .....	18
2.1 Teoreetiline raam.....	18
2.2 NSV Liidu kokkuvarisemine kui kultuuritrauma .....	23
2.3 Eestivenelaste kultuuritrauma eripära .....	26
2.4 Kultuuritrauma diskursuse uurimine omaeluloolise materjali baasil .....	28
<b>3. ANALÜÜS ELULUGUDES</b> .....	31
3.1 Elulookogumik „Mu kodu on Eestis: Eestimaa rahvaste elulood“ .....	31
3.1.1 Eesti-meelne elulugu.....	36
3.1.2 Nõukogudelik elulugu.....	39
3.2 Andrei Hvostovi „Sillamäe passioon“ .....	43
3.3 Viktoria Ladõnskaja „Lasnamäe valge laev“ .....	54
<b>KOKKUVÕTE</b> .....	63
<b>KIRJANDUS</b> .....	66
<b>SUMMARY</b> .....	70

## SISSEJUHATUS

Eestivenelane ja eestivene kirjandus on mõisted, mis hakkasid nullindatel omandama laiemat ühiskondlikku kandepinda. See annab lootust uskuda, et tulevikus on tegu baltisaksa kirjanduse sarnaselt ühe eesti kirjanduse huvipakkuvaima haruga, mis vaatamata oma perifeersele positsioonile ja keelelistele erisustele kujuneb rikastavaks dialoogipartneriks. Käesoleva magistritöö eesmärk on uurida omaelulooliste tekstide kaudu eestivene kultuuriruumi, keskendudes identiteedimääratluse protsessidele ja strateegiatele. Tegu on paljuski katmata alaga, mille kohta puuduvad varasemad uurimused. Lisaks uudsusele on teemavalikul lähtutud arusaamast, et rahvuslikust erineva mäletamiskultuuri uurimine on väärtuslik, paljastades universaalseid mehhanisme, mis vormivad meie ajakogemust. Sedakaudu avaldub ka dialoogilisus erinevate mälu kogukondade vahel, mida magistritöös läbivalt kirjeldatakse.

Töö fookuses on eestivenelased, kes kolisid nõukogude perioodil teistest liiduvabariikidest Eesti aladele, ja nende lapsed. Etniliselt pole seega tegemist päris korrektse mõistega, sest põgusalt on analüüsitud ka elulugusid, mille autorid on pärit Ukrainast, ühel juhul isegi Poolast. Startides küll erinevatest liidumaadest ja idabloki riikidest, on nende inimeste teekonnad ja lood piisavalt sarnased ja kirjutatud algselt vene keeles. Eestivene kirjanduse määramisel ongi mõnikord võetud ühisnimetajaks vene keele kasutus. Käesolevas magistritöös seda siiski ei tehta ja on oluline märkida, et kogu uurimismaterjal on olnud eestikeelne, kuigi enamik tekste on kirjutatud originaalis venekeelsetena ja vene keeles ka ilmunud. Analüüsitava materjali seas on ainult üks teos kirjutatud algselt eesti keeles. Keelest ja päritolust olulisem on olnud tekstide aines. Magistritöös ei ole püütud eestivenelaste elulugude tekstikorpust ammendada, st vaatluse all on need Eesti Kultuuriloolisse Arhiivi jõudnud elulood, mis on avaldatud ja eesti keelde tõlgitud – kokku 26 elulugu. Neid võrreldakse kirjastuse Petrone Print sarja „Aja lugu“ teostega „Sillamäe passioon“ (2011, täiendatud uustrükk 2014) ja „Lasnamäe valge laev“ (2013). Ka siin oleks saanud valik olla laiem, sest eestivene autoritest on samas sarjas hiljuti ilmunud ka näiteks Jelena Skulskaja „Marmorluik“.

Magistritöö jaguneb kolmeks suuremaks peatükiks, mis omakorda on jaotatud alapeatükkideks. Esimene peatükk annab ülevaate kollektiivse mälu teooriast ja tugineb

arusaamal, et mäletamine on sotsiaalne protsess, mis põhineb kommunikatsioonil ning jagatud narratiivsetel ressurssidel. Teine alapeatükk selgitab kollektiivse mälu olemust lähemalt, võrreldes seda ajalookirjutusega. Kolmandas alapeatükis vahendatakse James Wertschi teooriat skemaatilisest narratiivsest šabloonist kui kollektiivse mälu süvastruktuurist. Esimese peatüki lõpus kirjeldatakse, mismoodi eelnevalt visandatud teoreetilised lähtekohad suhestuvad elulookirjutusega. Seejuures leiavad mainimist võimalikud ohud, mida isiklike mälestuste kollektiivsesse raami asetamine endaga kaasa toob, nagu mälestuste retušeerimine ja osaline mahavaikimine. Kuna käesolevas magistritöös soovitakse vaadelda, kuidas Eesti taasiseseisvumine eestivenelaste identiteeti mõjutas, funktsioneerib teises peatükis käsitletud teooria ühtlasi ka hüpoteesina, kas eestivenelaste jaoks võis tegu olla kultuuritraumaga. Teine peatükk ongi pühendatud kultuuritrauma teooriale, sh tõestatakse Piotr Sztompka käsitlustele toetudes, kuidas Nõukogude Liidu kokkuvarisemine on vaadeldav kultuuritraumana ning millised olid selle trauma sümptomid. Seejärel kirjeldatakse kolmandas alapeatükis eestivenelaste kultuuritrauma eripära ning neljandas alapeatükis riske ja võimalusi kultuuritrauma analüüsimiseks omaeluloolise materjali puhul.

Järgnenud analüüsiosa sisaldab kolme küllaltki autonoomset tõlgendamisvõimalust eestivenelaste kollektiivse mälu mustrite kirjeldamiseks kolme teose põhjal. Kõigepealt võetakse vaatluse alla elulookogumik „Mu kodu on Eestis: Eestimaa rahvaste elulood“ (2009). Esmalt kaardistatakse mõningaid ühisjooni, mida kogumikus ilmunud elulood jagavad ja mis võiksid tinglikult moodustada Eesti venekeelsele kogukonnale omase narratiivse šablooni. Järgneb kahe vastandliku eluloo detailsem analüüs: üks neist põlistab eestlastele omast narratiivset šablooni, teise puhul laenatakse eluloo jutustamiseks narratiivseid ressursse ja tõlgenduskeeme nõukogude ajalookäsitlusest. Läbivalt on eluloomaterjali analüüsides vaatluse all ka kultuuritrauma avaldumine tekstikorpuses. Teises alapeatükis keskendutakse Andrei Hvostovi teosele „Sillamäe passioon“, mille autor on ajaloolasena narratiivsete skeemide olemusest teadlik ja üritab eri tõlgenduskeeme dialoogi asetades sünteesida nii eestlaste kui eestivenelaste jaoks ühist kollektiivse mälu raami. Kolmandas alapeatükis võetakse vaatluse alla Viktoria Ladõnskaja „Lasnamäe valge laev“, mille ülesehitus on tuletatav kultuuritrauma sümptomitest.

# 1. KOLLEKTIIVNE MÄLU

## 1.1 Mis on kollektiivne mälu?

Kollektiivne mälu on mõiste, mille võttis kasutusele prantsuse sotsioloog ja filosoof Maurice Halbwachs, kes väitis, et mineviku meeldetuletamine on kollektiivne tegevus, mille käigus individuaalsetest fragmentidest pannakse kokku terviklik mälestuspilt. „Mälestuste rekonstrueerimine peab algama jagatud faktidest ja kontseptsioonidest, mida omavahel edasi-tagasi põrgatatakse. See protsess toimub üksnes seepärast, et me kuulume samasse gruppi.“ (Halbwachs 1985: 12) Grupisidemed määravad ühtlasi ära mälestuste kättesaadavuse – mida tugevamad on meie sidemed teatud grupiga, seda kergem on meil olnud meenutada. Vastupidisel juhul ei saa me teiste abile toetuda ning ligipääs mälestustele on raskendatud (Halbwachs 1985: 29-30). Nii on näiteks koolipõlvemälestused kõige eredamalt meeles nendel, kes regulaarselt oma klassi- või koolikaaslastega lävivad ja neid ühiste vestluste käigus üha uuesti kordavad.

Halbwachs eristab oma käsitluses autobiograafilise mälu ajaloolisest. Esimene koosneb mälestustest, mida me isiklikult olema läbi elanud. Ajaloolise mälu moodustavad sündmused, millega puututakse kokku üksnes vahendatult, kas tekstide, fotode, rituaalide või mälestustseremooniade käigus. Ajaloolise mälu säilitamine on tihti tehtud spetsiaalsete sotsiaalsete institutsioonide ülesandeks (Halbwachs 1985: 24). Kollektiivne mälu on sulam neist kahest, kusjuures autobiograafiline mälu on sunnitud tihti ajaloolisest mälestusest „laenama“. Nii võivad üksikud mälestused oma intensiivsusest erineda, kuid kokku moodustavad nad koherentse võrgustiku, st kollektiivne mälu on justkui kest või struktuur, millele üksikud mälestused saavad tugineda. Siit järeldub, et mäletavad siiski individid, kuid nad teevad seda grupi liikmetena. Samas on kriitikud Halbwachsile ette heitnud metafoorilist keelekasutust, mille põhjal võiks arvata, et ta omistab grupile tervikuna mälu. See tähendaks, et kollektiivne mälu oleks sarnane distributiivsele mälule ja grupp omaks agentsust (Boyer 2009: 11-12).

Kollektiiv loob raami, millega iga üksik mälestus peab suhestuma, kusjuures üksikute mälestuste lisandudes tugevneb ka raam ja kinnitub teatud mäletamispraktika. Erinevad mäletamispraktikad toetuvad jagatud ressurssidele (näiteks rahvusriigi loodud

narratiivid, sotsiaalsed müüdid), mille hulk on seda suurem, mida laiem on kollektiiv. Klassikaaslased võivad lennu juubeli puhul anda välja almanahhi või pildialbumi. Suuremad kollektiivid, nagu rahvus või usukogukond püstitavad kollektiivse mälu säilitamiseks aga mälestusmärke, kirjutavad ajalooõpikuid ja loovad kalendripühasid. Ise erinevatele ressurssidele toetudes jääb kollektiivne mälu tänu kvaasisakraalsele tähendusele väga väärtuslikuks sümboolseks kapitaliks, mis hoiab koos sotsiaalseid sidemeid, kehtestab autoriteedi, kutsub esile tugevaid emotsioone, mobiliseerib tegudele ja legitimeerib toimunut (Irwin-Zarecka 2007: 67). Kollektiivne mälu on identiteedipoliitika keskne osa, kuna tegu on narratiiviga, milles leidub rikkalikult moraalseid imperatiive. Mis on õige ja mis vale? Millised kohustused on kollektiivi liikmetel oma lähedaste ees? Kuidas saadakse aru õiglusest? Kes on oma ja kes võõras? Kollektiivse mälu tuumne struktuur annab vastuse kõigile neile küsimustele, pannes ka inimesed käituma olevikus nii ja mitte teisiti.

Olevikule suunatus oli Halbwachsi jaoks kollektiivse mälu üks põhiomadustest: „Mälestus on paljuski mineviku rekonstruktsioon, mis tugineb olevikust laenatud andmetele. Rekonstruktsioon, mis põhineb varasematel rekonstruktsioonidel, mille käigus minevikku on juba muudetud.“ (Halbwachs 1985: 55-56) Teisalt determineerib meie olevikukogemust minevik, mis aitab luua seoseid sündmuste ja objektide vahel. Seega on olevik ja minevik üksteisega nii tihedalt läbi põimunud, et nende eristamine on keeruline (Connerton 1989: 2). Näiteks Eesti ajalookirjutuses – mis on samuti aidanud panustada kollektiivsesse müüdi loomesse – pikka aega domineerinud rahvusromantiline diskursus oli teadlikult konstrueeritud selline, et eestlastel tekiks ühine arusaam oma identiteedist ja ajaloolistest vaenlastest. Kui veel 19. sajandil ja 20. sajandi alguses esindasid baltisaksa mõisnikud vaenlasefiguuri, siis taasiseseisvunud Eestis maalitakse pilt venelastest kui eestlaste iseolemistahte allasurujatest. Ühelt poolt legitimeerib sellist tõlgendust meie sõjajärgne ajalooline kogemus, teisalt juba väljakujunenud kollektiivse mälu raamistik, mis lubab teatud paindlikkust, kui selleks peaks tekkima vajadus. Avalikus ruumis peetavate diskussioonide käigus on võimalik seniseid tõlgendusskeeme seada kahtluse alla. Kui ajaloolased tegid seda teoses „Eesti ajalugu II. Eesti keskaeg“, oli reaktsioon valulik. Antud juhul ei tahetud struktuuris enam ühte elementi teise vastu välja vahetada, nagu see juhtus eelnevas näites, vaid

seati kahtluse alla narratiivne skeem tervikuna.

Irwin-Zarecka põhjendab kollektiivse mälu olevikulisust ratsionaliseerimisvajadusega. Kui mälu on hoiukamber, siis paratamatult tuleb seda korrastada, mis tähendab moonutusi ja väljajätte – nii tekib see, mida Halbwachs nimetab rekonstruktsiooniks. Saavutatud mäluühtsus kannab praeguste väärtuste ja vajaduste pitsarit (Irwin-Zarecka 2007: 183). Kui kollektiivset mälu kujundavad tegurid asetada skaalale, siis selle ühes otsas paikneks traditsioon, teises aga kaasaja teadmistest tulenev konventsioon. Nende kahe pingeväljas paiknemine muudabki kollektiivse mälu niivõrd ambivalentseks. Traditsioonide kammitsas püsides ei suudaks kollektiiv muutustele piisavalt paindlikult reageerida. Pelgalt konventsionaalsusele toetudes türanniseeriks olevik mälu sedavõrd, et säiliks üksnes see, mis oleks kasulik nüüd ja praegu. Kollektiivsele mälule on omane osaline järjepidevus, teisalt võimaldab see minevikku oleviku valguses vajadusel uuesti tõlgendada (Halbwachs 1992: 188-189), kuid tõlgendusprotsess on reeglina aeganõudev. Eriti sellisel juhul, kui muutus puudutab kollektiivse mälu süvastruktuuri, nimetagem seda narratiivseks skeemiks.

Psühholoogid on inimeste mõtlemise süvastruktuuri uurinud juba ligi sada aastat. Frederic Bartlett, üks kaasaegse psühholoogia alusepanijatest, peab skeeme – tõsi küll, Bartlett ise eelistab siinkohal kasutada kitsamat mõistet *organised setting* – vajalikuks selleks, et ümbritsev maailm tähenduslikuks muuta. Nendeta muutuks inimene patoloogiliseks olendiks, kes ei suuda püstitada eesmärke, luua seoseid mineviku ja tuleviku vahel ega meenutada isegi seda, kes ta on. Meenutamine toimuks kaootiliselt ning omamata vähimatki sihipära, nii et vabast tahtest rääkimine oleks mõttetu (Shotter 1994: 132). Seepärast eristab Bartlett primitiivse mehhaanilise mälu sotsiaalselt jagatud mälust. Kui viimast stabiliseerivad ja organiseerivad sotsiaalsed skeemid, mis muutuvad ajas, siis teist struktureerivad üksnes ajalised suhted (Bartlett 1995: 265). Bartlett rõhutab skeemide dünaamilisust, st skeem sisaldab endas kõiki varasemaid muutusi, mis kogu aeg mõjutavad skeemi kui tervikut (Bartlett 1995: 202). Täpselt sama kehtib ka kollektiivse mälu kohta: sinna kumulatiivselt kogunenud mälukübemed, isegi kui need algselt narratiivse skeemiga ei sobitunud, võivad uutes oludes aktualiseeruda, kuigi selleks peaksid eelnevalt kollektiivselt hüljatud või maha surutud mälestused säilima vähemalt privaatsfääris. Näiteks Nõukogude okupatsiooni ajal küüditamisest

avalikkuses rääkida ei tohtinud, küll aga meenutati lähedaste deporteerimist pereringis. Seega ei pea kollektiivne mälu säilimiseks olema alati institutsionaalselt tunnustatud, vaid see võib ka vastumälu funktsiooni täita. Vastumälu puhul napib aga enamasti jagatud ressursse ning teatud mäletamispraktikate vastu võidakse jõuga võidelda.

Halbwachsi väitel moodustavad mälestused meie mälus süstematiseeritud hulkasid. Näiteks on olemas hulk, mida võib nimetada *gümnaasiumisse astumine*, mille puhul saab toetuda nii isiklikule kogemusele, kui ka loetule ja filmides nähtule – tekib kompott, milles ühte osa pole võimalik teisest eraldada (Halbwachs 1985: 57). Samas muutub see süstematiseeritud hulk hiljem väidete verifitseerimise aluseks. Kui keegi räägib meile loo oma gümnaasiumisse astumisest, mis sisaldab elemente, mis ei haaku meie mälepildiga, siis tekitab see lugu meis kahtlusi. Kui keegi jutustab meile aga Eesti ajaloost, irdudes selle põhiskeemist, me mitte üksnes ei kahtlusta teda vassimises, vaid ka pahatahtlikkuses ja reeturlikkuses, sest ta ründab rahvusmüüti, millel rajaneb meie eneseteadvus. Taaskord tasub meenutada debatti, mis rullus lahti pärast „Eesti ajaloo“ teise köite ilmumist. Või negatiivset vastukaja, mis langes osaks Andrei Hvostovi provokatiivsele esikteosele „Mõtteline Eesti“, milles autor süüdistab ajaloolasi Eesti ajaloo käsitlemisel jakobsonliku valguse-pimeduse printsiibi põlistamises. Rahvusmüüdi hulka kuuluvad lisaks ajaloolistele sündmustele, nagu Mahtra sõda ja Ümera lahing ka ajaloolised fiktsioonid, nagu „Meelis“, „Tasuja“ ja nüüdseks juba filmiks adapteeritud „Nimed marmortahvil“. Suure ajalise distantssi tõttu on fiktsioonist saanud kollektiivses mälus fakt, mida isegi teadlaste faktipõhised vastuväited niisama lihtsalt kummutada ei suuda.

Olevikulisusega käib käsikäes kollektiivse mälu selektiivsus: mäletatakse üksnes seda, mis on grupile vastaval ajahetkel kasulik ja vajalik. Esimesena heidetakse kõrvale traumaatiline minevik, mis võiks kollektiivi kuidagi häbimärgistada või süüdlase positsiooni asetada. Rahvused tahavad ise olla traagilise kannataja rollis, olgu tegu siis väikerahva või maailma mõistes suurvõimuga. Kõige rohkem grupisest solidaarsustunnet tekitavad ideoloogiliselt laetud lood sellest, kuidas kellegi käe all kannatati (Irwin-Zarecka 2007: 58). Valikuliselt ajaloost grupi jaoks sobivaid mälestusi noppides tekib n-ö tarvituskõlbulik minevik (*usable past*), s.o minevik, mis kollektiivse mälu süvastruktuuriga kohandub ja seda omakorda kinnitab. Tarvituskõlbulik minevik

on peaaegu alati seotud identiteedipoliitikaga, sest see aitab ühise vaenlase vastu mobiliseerida või luua positiivne enesekuvand (Wertsch 2009: 122). Kuna eestlaste rahvusmüüdis on kinnistunud pilt võõrvõimude ikke all kannatanud, kuid siiski oma keele ja kultuuri säilitanud väikerahvast, jäävad mainimata muinaseestlaste sõjaretked või eestlaste osavõtt holokaustist.

Ühiskonda lõhestavate traumaatiliste mälestustega kaasneb harilikult kollektiivne mälukaotus ehk amneesia (Anepaio 2001: 202). Domineeriv mälukogukond omab ressursse, mis aitavad konkreetseid mäletamispraktikaid toetades kehtestada ühte ajaloolist tõde. Mälestustest, mis on kehtiva ajaloolise tõega vastuolus, ei peeta lugu. Nendega kaasnevaid mäletamispraktikaid võidakse aga avalikult rünnata. Mälu on võitlustanner, kus erinevad osapooled üritavad oma versiooni peale suruda. Enamasti avaldub see siis, kui arutatakse, kas ja kuhu mõni mälestusmärk tuleks püstitada, milliseid artefakte peaks muuseumis eksponeerima või millised vaatenurgad peaksid olema meedias esindatud (Hodgkin ja Radstone 2003: 1). Näiteks võib tuua pronkssõduri teisaldamise ümber lahvatanud nn „monumentaalse konflikti“, kus valitsus teadlikult üritas ühe konkureeriva mälukogukonna narratiivi rünnata, teisaldades linnasüdames paiknenud sümboli kalmistule. Sellest aimub, kuivõrd oluline on materiaalne ruum kollektiivse mälu seisukohalt. Irwin-Zarecka nimetab tekste ja ausambaid kollektiivse mälu infrastruktuuriks, mille puudumine annab tugeva signaali, et osa minevikust on unustusehõlma määratud, et mitte öelda represseeritud (2007: 13-14). Kuigi kollektiivne mälu võib säilida ka eravestlustes, aitavad füüsilised markerid – kollektiivse mälu infrastruktuur – mälestuste säilitamisele kaasa.

Pronkssõduri ruumiline ümberpaiknemine aitab kujundina mõista sotsiaalse amneesia olemust. Irwin-Zarecka väidab, et kui me räägime unustamisest, räägime me tegelikult erinevate minevikuvõersioonide ära vahetamisest: „Kui me kuulame ajaloolist vaikust, oleme sunnitud kuulama väga palju müra.“ (Irwin-Zarecka 2007: 118) Müra vähendamiseks tuleb uurijal eelnevalt ideoloogilistest ja moraalsetest moonutustest puhas faktirida paika panna, st vabastada ajalugu kollektiivse mälu ahelatest, mis tähendab algallikate juurde pöördumist ja allikakriitilist lähenemist.

## 1.2 Kollektiivse mälu suhe ajaloo

See on eristus, mille tõi välja juba Halbwachs, kelle väitel erines kollektiivne mälu ajaloost mitme tunnuse poolest: esiteks on kollektiivsele mälule omane inertsus ja stabiilsus. Kollektiiv soovib ennast näha ajas muutumatuna, samas kui ajalugu keskendub enamasti pöördepunktile, irregulaarsustele ning asetab narratiivis fookuse muutustele. See, mis ajaloo jaoks on huvitav uurimisobjekt, kujutab kollektiivse mälu jaoks otsest ohtu, leiab Halbwachs. Konfliktid sündmused või ebasoodsad välised tingimused ei pruugi ühilduda grupi varasema mäluga, mis võib tähendada uue, teistsuguse kollektiivse mäluga grupi esiletõusu, nii et kriisile eelnenud perioodist säilib üksnes hägune mälestus (Halbwachs 1985: 74-75). Kuna kollektiivne mälu keskendub grupisestele sarnasustele, peavad muutused saama tõlgendatud sarnasusteks või olema imaginaarsed. Üks võimalus selleks on väita, et pole muutunud grupi enesepilt, vaid suhted teiste gruppidega.

Halbwachsi jaoks algab ajalugu sealt, kus kollektiivne mälu lõpeb, see tähendab sotsiaalselt jagatud mälu hakkab hääbuma, sest ühtse mälukogukonna moodustanud grupp jääb üha väiksemaks (Halbwachs 1985: 66). Siis tulebki appi ajalugu, et olu ka tulevaste põlvete jaoks kättesaadavaks muuta. Kuna mälukogukonnad säilitavad minevikust üksnes selle osa, mis tundub neile vajalik ja oluline, võivad ajaloolased hiljem kollektiivses mälus väga selge kuju võtnud perioode revideerida. Seda enam, et tänu kollektiivse mälu olevikule suunatusele, tuleb ajaloolastel need perioodid esmalt historiseerida, st selgitada, et sündmused kasvasid välja olukorrast, mis erineb praegusest, ja et need on nüüdseks lõppenud. Nagu ütleb James Wertsch, siis mälu ülesanne on informatsiooni ümber organiseerida ja struktureerida nii, et infoühikud asetuksid üldisesse skeemi. Ajaloole seevastu on omane faktitäpsus isoleeritud infoühikute meenutamisel (Wertsch 2002: 7). Nii töötavad ajaloolased paljuski kollektiivsele mälule vastu: „Midagi ajalooliselt mõista tähendab aru saada selle kompleksusest, näha seda mitmest eri vaatenurgast, aktsepteerida mitmetähenduslikkust, sh ka moraalset mitmetähenduslikkust, ajalooliste isikute motiive ning käitumist. Kollektiivne mälu seevastu lihtsustab, nähes sündmusi ühest kallutatud vaatenurgast, on kannatamatu mitmetimõistetavuse suhtes ja redutseerib

sündmused müütilisteks arhetüüpideks.“ (Novick 1999: 19, tsiteeritud Wertsch 2002: 18) Siiski on mälu ja ajalugu vähemalt ühes mõttes sarnased: „Kuivõrd sotsiaalse reaalsuse konstrueerimiseks kasutatakse neid narratiivseid vahendeid, mida pakub kultuuriline, ajalooline ja institutsiooniline keskkond, ei ole ajalugu ja kollektiivne mälu, olgugi et nad on erinevad, siiski teineteisest lahutatud, vaid komplekses ja tihedas omavahelises seoses.“ (Kõresaar 2005: 16)

Narratiivsusest tulenevale sarnasusele vaatamata moodustavad ajalugu ja kollektiivne mälu vastandpaari. Esimene on jagatud ja ilmalik, teine kuulub aga ühe kindla grupi omandusse, kes annab sellele tihti pühaliku tähenduse. Kui ajalugu sünnib intellektuaalse mõttetöö tulemusena ja sellele annab legitiimsuse autori akadeemiline taust ühes teadusliku meetodikaga, siis mälu autoriteetsus põhineb grupikuuluvusel või isiklikul kogemusel ehk emotsionaalsetel argumentidel, mis tingimata ei tähenda, et ajaloolased kujutaksid minevikku alati objektiivselt – ajaloo pööripäevadel võivad nendestki saada tööriistad rahvuse ülesehitamise projektis, mis jätab arvestamata vähemusgruppide huvidega (Müller 2002: 8). Prantsuse ajaloolase Pierre Nora jaoks on ajalugu kriitiline diskursus, mis suhtub mälu spontaansusesse ebaetiliselt. Ajaloole on tema hinnangul omased kriitilisus ja analüüs, samas kui mälu on manipuleeritav ning mitteteadlik teda mõjutanud muutustest (Nora 1996: 3). Mälu võetakse appi siis, kui on vaja kõneleda rahva, rassi või religiooni nimel. Toetudes ajaloolisele vimmale, on see aidanud maalida pilti grupist kui ebaõiglaselt kannatanud ohvrist. Irwin-Zarecka tõdeb, et 20. sajandi mälu poliitikas on just ohvrid ja nende tunnistused tähelepanu keskmes. Mitte kunagi varem pole kannatanute tunnistused kohtuprotsessidel, tõekomisjonides, autobiograafiates või filmides ei juriidiliselt ega moraalselt sellist kaalu omanud (Irwin-Zarecka 2007: 244).

Kokkuvõtteks on lisatud Wertschilt (2009: 127) laenatud tabel ajaloo ja kollektiivse mälu erinevuste kohta:

Tabel 1. Ajaloo ja kollektiivse mälu erinevused

<b>Kollektiivne mälu</b>	<b>Ajalugu</b>
Subjektiiivne	Objektiiivne
Üks kallutatud perspektiiv	Ei suhestu ühegi perspektiiviga
Peegeldab ühe grupi nägemust	Ei peegelda ühegi kindla grupi nägemust
Enesest mitteteadlik	Kriitiline, refleksiivne hoiak
Sündmuste motiivide ja interpretatsioonide mitmetähenduslikkuse osas kannatamatu	Tunnistab mitmetähenduslikkust
Eitab sündmuste minevikulisust	Fookus historismil
Ühendab mineviku kaasajaga	Eristab minevikku kaasajast
Ahisteooriline, antihisteooriline	Vaatab mineviku sündmusi kui „siis ja mitte praegu“
Mälestav hääl	Ajalooline hääl
Muuseum kui tempel	Muuseum kui foorum
Heroilised narratiivid, mida ei tohi kahtluse alla seada	Lahkarvamused, muutus ja vastuolud, mis iseloomustavad ajaloolist interpretatsiooni

### 1.3 Tekstuaalselt vahendatud kollektiivne mälu

Halbwachsi jaoks polnud kollektiivne mälu pelgalt mentaalne konstruktsioon, mida kõik grupi liikmed jagavad, kuid millele saab näpu peale panna üksnes kommunikatsiooniakti käigus. Tema väitel oli see samavõrd materiaalne kui mentaalne. Iga sotsiaalne grupp on seotud mingi materiaalse ruumiga, mida me struktureerime nii, et see toetaks meie kollektiivset mälu (Connerton 1989: 37). Meid ümbritseva füüsilise ruumi omaduseks on permanentsus ja muutumatus, mis loob illusiooni, et minevikku on võimalik avastada olevikus. Füüsiline maailm on justkui abimees, mis aitab meenutada olnut – mälestused on valatud betooni ja terasraamid tugevdavad mälu süvastruktuuri.

Monumentidest ja muuseumitest sagedamini uuritakse kollektiivset mälu siiski tekstide kaudu, eriti kui uurimisobjektiks on rahvus. Rahvust saab määratleda narratiivse kogukonnana, sest narratiivsed mustrid annavad sidususe rahvuse minevikule: „Narratiivne vorm võimaldab rahvusel käsitada ennast järjepidevana,

siduda eraldiseisvad sündmused üheks tähenduslikuks tervikuks, selmet näha neid vaid juhuslike sattumuste summana.“ (Tamm 2012: 52) Seejuures toimub loostamine Wertschi väitel igale rahvusele ja kultuurile – mis moodustavad eraldi tekstuaalse kogukonna – omaste mustrite kaudu, mis on ajas muutlikud (Wertsch 2002: 62). Tekstuaalne kogukond on grupp, mille liikmed jagavad samasid narratiivseid ressursse ning kelle käitumine ja mõtlemine rajaneb kirjalikel tekstidel, kuigi mõne liikme puhul on seos kaudne. Näiteks mõned liikmed ei pruugi teksti lugenudki olla, kuid kuna nad võtavad kogukonna tegevustest muul viisil osa, tutvuvad nad seeläbi ühtlasi ka tekstuaalse taustsüsteemiga. Niinimetatud tekstuaalselt vahendatud kollektiivse mälu uurimused on kas narratoloogilised või pööratakse tähelepanu sellele, kes ja kuidas selliseid tekste loovad. Veelgi viljakam on uurida teksti-lugeja suhet, et mõista tekstide mõju kollektiivse mälu kujunemisele ning ühtse tekstuaalse kogukonna tekkimisele. Kuna teksti-lugeja uurimused keskenduvad tegevusele, soovitab Wertsch kasutada kollektiivse mälu asemel teonime kollektiivne mäletamine (Wertsch 2002: 119).

Tekstuaalseid kogukondi analüüsid jõiudis Wertsch järeldusele, et kuigi kogukonna liikmete faktiteadmised võivad varieeruda, siis kõige olulisem on, et tekiks jagatud skemaatiline narratiivne šabloon (*schematic narrative template*), mis koosneb mitmest n-ö ehituskivist. Need võivad olla kas konkreetsed ajaloolised sündmused, mingid stampväljendid või ajaloolised tegelased, mis siis asetatakse šabloonile vastavalt järgnevasse ning lisatakse omapoolne kommentaar, mis on tegelikult laenatud ajalooõpikust või mõnest teisest jagatud narratiivsest ressursist (Wertsch 2002: 62). Wertschi teooria rajaneb vene folkloristi Vladimir Proppi muinasjutu-uurimusel. Propp võttis erinevad muinasjututüübid funktsioonideks lahti ning näitas, kuidas korduvaid elemente erinevatesse funktsioonidesse reastades eksisteerib rahvasuus ühest muinasjutust mitu erinevat versiooni. Wertsch järeldas sellest, et (a) narratiivsete šabloonide skemaatilisus sarnaneb Proppi muinasjututegelaste funktsionaalsusega, (b) organiseerivaks vormiks on narratiiv ja (c) šabloon viitab sellele, et abstraktsele struktuurile võivad toetuda väga erinevad narratiivid ühes erinevate karakterite ja kuupäevadega (Wertsch 2009: 129).

Skemaatiline narratiivne šabloon muudab kollektiivse mälu konservatiivseks ja tõrksaks muutustele, kuigi selle mõju ei tunta ega tajuta. Seepärast nimetab Wertsch

seda „sügavaks kollektiivseks mäluks“ (2009: 130), mida siin magistritöös on eelnevalt nimetatud mälu süvastruktuuriks. Kollektiivse mälu muutumatus tuleneb selle seotusest kollektiivse identiteediga – grupisiselt tajutakse ajaloo ümbertõlgendamist ohuna. Venelaste kollektiivset mälumustrit analüüsidest toob Wertsch näiteks, kuidas skemaatilist narratiivset šablooni „triumf-vaenlase-üle“ on erinevatel ajalooperioodidel väga paindlikult mugandatud, nii et vaenlane ei ole tingimata mõni väline jõud. Kommunistlikes ajalooõpikutes täidavad seda rolli osaliselt hoopis kontrarevolutsionäärid. Veel keerulisem on venelastel olnud stalinismi kuritegude, MRP, Katõni ja GULAG-i inkorporeerimine narratiivsesse skeemi, mis näeb Venemaad kannatajana. Sellistel puhkudel on uus info jäetud kas kommentaarideta, nii et see mõjub ülejäänud narratiivis võõrkehana, või on üritatud seda kuidagi siduda venelaste kannatuste temaatikaga (Wertsch 2002: 112). Kokkuvõttes ilmneb, kuivõrd raske võib olla ajalooliste faktide lepitamine narratiivse mälu süvastruktuuriga.

Tekstuaalselt vahendatud kollektiivse mälu puhul saab eristada kahte tasandit: valdamine (*mastery*) ja omandamine (*appropriation*). Esimene tähendab näiteks võimet ajaloolist narratiivi meenutada ning kasutada seda argumenteerimisel. Omandamine tähendab narratiivi internaliseerimist, mille käigus abstraktne ning distantseeritud narratiiv saab personaalselt tähendusrikkaks. Omandades muutub tekstuaalselt vahendatud kollektiivne mälu personaalse identiteedi loomulikuks osaks. Paljuski taandub eristuse tegemine lõpuks usule ning emotsionaalsele pühendumusele. Riigi jaoks on loomulikult parem, kui selle kodanikud mitte ainult ei valda ajalooõpikutes kirjutatud, vaid on selle ka omandanud. See tähendab aga, et ametlik narratiiv peab olema nende jaoks aktsepteeritav ja loomulik, sest jõuga tekstuaalselt jagatud narratiive omandada pole võimalik (Wertsch 2002: 120-122). Täpselt nii läks nõukogude ajaloonarratiiviga Eestis: seda õpetati koolides, sellest kirjutati lehtedes ja raamatutes, kuid privaatne vastumälu tekitas eestlaste seas loomuliku tõrke. Nõukogude ajalookäsitlust nähti ideoloogilisena, mistõttu suhtuti sellesse skepsise ja kriitikaga, olgugi et mitte avalikult. Kui mingi narratiiv on omandatud, siis on see läbipaistev – selles ei kahelda.

#### 1.4 Kollektiivse mälu seos personaalse ajaloo

Omaelulooliste tekstide varal on skemaatiliste narratiivsete šabloonide omandamist hea analüüsida. Kuigi biograafia aluseks on elatud elu, kaasneb loostamisega alati selektsioon, sündmuste järgnevusse asetamine, hinnangute andmine, algus- ja lõpp-punkti valik. Elatud elu on üksnes reservuaariks, kust nopitakse mälestusi valikuliselt, lähtuvalt muutuvast sotsiaalsest reaalsusest (Aarelaid-Tart 2006: 34). Oma elust jutustamiseks kasutab inimene narratiivseid strateegiaid, mis ei ole suvaliselt valitud, vaid millega ta on ise kokku puutunud, näiteks samas tekstikogukonnas osalemise kaudu (Kõresaar 2005: 14). Kes on kollektiivse narratiivse skeemi omandanud, see rekonstrueerib oma elu selle alusel: „Biograafiavormis oma elust kirjutajal või minevikust jutustajal on silme eest mall: mida minult oodatakse ja millest ma peaksin kindlasti vaikima, see mall võib erineval ajal olla erisugune.“ (Reinvelt 2001: 245) Siit peegeldub mallide normatiivsus. Kui meid ümbritsevad inimesed tõlgendavad maailma kindlas raamistikus, siis järelikult peab see olema õige. Meil on lihtsam aru saada, mõista ja samastuda nende lugudega, mis kollektiivsesse raami sobituvad (Andrews 2002:1, tsiteeritud Bela-Krūmiņa 2003: 10-11). Ühtlasi võib väita, et järelikult peab see raam olema ka personaalselt tähendusrikas.

Biograafialemast pidevat adapteerumist aitab paremini mõista esimeses alapeatükis mainitud termin tarvituskõlblik minevik. See on osa jagatud mälust, mis on institutsionaalselt aktsepteeritud, mistõttu käivad sellega kaasas erinevad mälestamispraktikad. Tarituskõlblikust minevikust jutustamist julgustavad riiklikud mäluasutused ning seda toetab avalik diskursus, suunates seeläbi inimeste mälu kindlasse voolusängi. Aarelaid-Tart väidab, et kuna mäletamine on performatiivne tegevus, mille eesmärgiks on luua endast kuulajate jaoks meelepärane kuvand, siis on see väga kontekstitundlik (2006: 134-135). Näiteks on Kõresaar vanema põlvkonna eestlaste elulugusid uurides tõdenud, et eluloovõistlusele saadetud lood „peegeldavad ühelt poolt seda, missugust ajaloolist kogemust ning tõlgendust sel perioodil avalikult hinnati ja esile tõsteti“ aga ka seda, millisele kogemusele vastanduti (Kõresaar 2005: 197). Iga elulugu on osa laiemast narratiivsest võrgustikust ja neid võrgustikke on mitmeid. Sõltuvalt ajaperioodist seome me oma identiteedi erinevate gruppidega ning

see peegeldub ka meie mälus. Mida rohkem ennast mõne grupiga samastatakse, seda rohkem võetakse omaks vastava grupi kollektiivne mälu, mis viib paratamatult varasema biograafia revideerimiseni (Connerton 1989: 21).

Mälestuste retušeerimine võtab eriti groteskse vormi põhimõtteliste režiimivahetuste tingimustes, mille käigus kehtivad skemaatilised narratiivsed šabloonid lükatakse ümber: „On selge, et suured ühiskondlikud muutused mõjutavad inimeste elu ning muutuste valguses vaadatakse üle ka varasemad elusündmused ning esitatavasse lukku pääsevad vaid need, mis on uues olukorras aktuaalsed ning võimalikult valutult edasi elada lasevad.“ (Reinvelt 2001: 248) Seejuures pakub uus ideoloogiline süsteem tavaliselt ise välja biograafilised mustrid, mis aitavad elulugusid uue võimu jaoks sobivasse koordinaatteljestikku asetada (Fischer-Rosenthal 2000: 63, tsiteeritud Aarelaid-Tart 2006: 67). Pärast Nõukogude korra kehtestamist hakkasid näiteks eestlased maha salgama oma kulakuteks kuulutatud vanemaid ning selle asemel üritati jätta endast muljet kui tööliste järeltulijast, sest viimaseid uus raam aktsepteeris. Salgamistehnikat kasutati nn normatiivsetes elulugudes ehk elulooankeetides, sest mälestuste kirjutamist nõukogude režiim ei soosinud.

Isikliku narratiivi sobitamist uude ühiskondlikku raami nimetatakse biograafiliseks tööks, mille käigus nähakse varasemat elukäiku täiesti uues valguses (Aarelaid-Tart 2006: 78). Kulakust tööliseks ei muututa lihtsalt niisama. Seejuures tuleb säilitada kontroll oma identiteedi üle ning teha eetilisi kompromisse. Lõpptulemuseks võib olla omamoodi topeltelu ja kaksikidentiteet – üks avalik ja dominantsele raamile sobilik, teine privaatne ja sissepoole suunatud. Paljudel eestlastel oli nõukogude perioodil kaks biograafiat. Nende omavahel sobitamine ja olukorrale vastavalt ühe või teise raami kasutamine on biograafilise töö tüüpnäiteks.

Biograafiline töö on justkui sisemine tšensor, mida eluloo-uurijal tuleb alati arvestada. Eriti suulise ajaloo intervjuude puhul, kui oma elulugu jutustatakse võhivõõrale uurijale, võib eeldada, et endast üritatakse jätta paremat muljet, mis tähendab ebameeldivate eluseikade mainimata jätmist ning väärtuskonfliktide kujutamist teiste poolt pealesurutuna. Samuti on põhjust arvata, et oma elulugu viiakse kooskõlla valitseva skemaatilise narratiivse šablooniga. Kui taasiseseisvumise järel vallandus elulugude kogumise laine, võis täheldada, et Eesti Kultuuriloolisse Arhiivi

(EKLA) saadetud elulood olid sarnase malli järgi kirjutatud. Intervjuus Tiina Kirsile on Rutt Hinrikus öelnud, et inimestel tekkis arvamus, justkui kogutakse ainult martüroloogiat: „Aeg-ajalt ütlevad inimesed: aga mul pole midagi kirjutada, mind ei küüditatud, ma ei ole midagi eriti ränka üle elanud.“ (Hinrikus ja Kirss 2006: 422-423) Senini domineerivat narratiivset šablooni võiks nimetada nõukogude võimu poolt rikutud eluks: elulookirjutajad suhestusid nõnda 1990. aastate peamiste avalike tõlgendusraamidega, mis „seadsid esikohale rahvuskollektiivi, kelle rolliks nõukogude okupatsiooni ajal oli vastupanu osutada ja/või kannatada“ (Kõresaar 2005: 174). Selles tõlgendusskeemis sai valida nii ohvri kui ellujääja vaatepunkti vahel. Käesoleva uurimustöö raames on oluline siiski toonitada Kõresaare järeldust n-ö marginaalse ajakogemuse kohta: „Vähesed olemasolevad lood näitavad siiski, et kollektiivse mälu mõistet tuleb diferentseerida ning selle hulka lugeda ka rahvuslikust erinev mäletamise kultuur, mis samuti võib (aga ei pruugi!) olla poliitiline, problematiseerides tunnustatud rahvuslikke ajaloolilte. Nad esindavad seda osa kollektiivsest mälestusest, mis ei oma aktsepteeritud väljundit avalikus sfääris.“ (Kõresaar 2005: 200) Ilmselt pälvib dissonantsem ning vasturääkivam osa kollektiivsest mälestusest, n-ö sopistunud osa, tulevikus üha rohkem uurijate tähelepanu.

Mäletamine nõuab paindlikkust, millega kõik hakkama ei saa. Väärtuste dissonants võib olla liiga suur, nii et mõistlikum on teadlikult see osa mälestustest unustada, mida ühiskond laiemalt ei tunnusta. Sellised mälestused võivad hääbuda või suisa kaduda. Kollektiivse mälu teoorias lähtudes on unustaminegi sotsiaalselt konstrueeritud protsess, mille tingib jagatud ressursside nappus ja kollektiivse raami puudumine, millega iga üksik mälestus saaks suhestuda. See võib seletada, miks EKLA-sse saadetud elulugudes maaliti esimese Eesti Vabariigi ajast väga detailne pilt, kuid elust NSV Liidus libiseti paljudes elulugudes justkui möödaminnes üle, sest see oli periood, mida kollektiivselt sooviti mälestusest kustutada (vt Kõresaar 2000). Samuti võib spekuloida, et kuna nõukogude perioodile pole ajaloolased lõplikku hinnangut veel andnud, hoiduti seda tegemast ka biograafiates (Siemer 2003: 126). Nii toetas iga üksik elulugu eestlaste ühist lähimineviku unustamise ja ajaloolise katkestuse tunnustamise projekti, mis on Ida-Euroopas levinud tendents. Kommunistlik minevik on endistes sotsialismimaades asetatud sulgudesse – see kogemus paikneb mälu ja ajaloo piiril (Müller 2002: 10-11).

## **2. KULTUURITRAUMA**

### **2.1 Teoreetiline raam**

Kuigi psühholoogid ja psühhoanalüütikud on personaalset traumat uurinud nüüdseks juba üle sajandi, on kultuuritrauma teooria sotsiaalteadustes uustulnuk. Tärganud aastatuhande vahetusel on see alles oma kuju võtmas. Mõiste lansseerimise on ühelt poolt tinginud ühiskondade aksioloogilis-normatiivsed eripärad, teisalt viidatakse avardunud refleksioonivõimele laiemalt, mis väljendub a) haridustaseme tõusus ja sellega paratamatult kaasnevas intellektuaalide arvu suurenemises; b) kultuuridevaheliste kontaktide intensiivistumises, millele tehnoloogia areng on omakorda kaasa aidanud (Aarelaid-Tart 2006: 242-243).

20. sajand oli traumaatilisem kui ükski sellele eelnenud sajand: kaks maailmasõda, tuumapomm, holokaust, genotsiidid, kunagiste suurriikide hääbumine, mille taustal kulges lakkamatu moderniseerumisprotsess. Mis sai alguse jäägitust progressiusust, võttis üha tumedamaid toone, mistõttu kriisid ja traumad on 20. sajandile eriomase kogemuse kirjeldamiseks hädavajalikud mõisted. Ometi pole kultuuritrauma mõeldud kirjeldama üksnes progressi varjukülgi. Lähtun siin ennekõike Poola sotsioloogi Piotr Sztompka arusaamast, kelle jaoks võib igasugune sotsiaalne muutus – olgu see siis pluss- või miinusmärgiga – olla kultuuritrauma katalüsaatoriks.

Antud teooria raamistikus evib kultuur kahetist võimet: ühelt poolt pakub see välja hulga šabloone, mille abil defineeritakse, interpreteeritakse, jutustatakse ja nimetatakse sündmusi, aidates nõnda muutust konteksti asetada. Konteksti loomisele lisaks võib kultuur aga olla hoopis muutuse objektiks, mis ühiskondlike pöördepunktide käigus kannatada saab. Kultuur on korraga nii muutuste vahendajaks kui tulemiks. Oma analüüsis keskendun eelkõige kultuurile kui muutusi raamivale kontekstile. Trauma kui rändav mõiste on oma eluea jooksul liikunud meditsiinifäärast psühhiaatria diskursusesse, sealt aga juba kultuuriteaduse pärusmaale. Interdistsiplinaarsele loomusele vaatamata – valdkonnaga tegelevad teiste seas nii antropoloogid, psühholoogid, politoloogid kui sotsioloogid – on see eelkõige seotud tekstipõhiste ehk representatiivsete distsipliinidega, nagu kirjandus, filmi- ja kultuuriuuringud (Hodgkin

ja Radstone 2003: 2). Kirjandustekstide analüüsil on trauma käsitlemisel olnud küllaltki oluline roll, sest tekstuaalse materjali põhjal on võimalik „mitmekesiste peente detailidena jälgida trauma toimimismustreid ning tuua välja kirjanduse teraapilise funktsiooni iseloomulikke jooni“ (Kurvet-Käosaar 2008: 137). Traumateooria tuumaks on arusaam vapustava ja häiriva mõjuga sündmusest, mida inimene pole võimeline oma teadvusesse integreerima, sest olemasolevad tähendussüsteemid ei suuda seda kogemust vastu võtta. Sündmuse assimileerimise asemel taaskogetakse seda hilinemisega, sattudes oma teadvusest ja tahtest sõltumata korduvalt sündmuse võimusesse (Rein 2010: 205-206), olgu siis luupainajate või ootamatute minevikupiltide kaudu. Kui harilikult toimub kogemuse teadvusesse integreerimine narratiivset vormi kasutades, siis traumanarratiivi iseloomustavaks probleemipüstituseks on üldisem küsimus, kas toimunust on üleüldse võimalik kõneleda. „Traumanarratiive iseloomustab agentsuse kadu, võimetus narratiivi juhtida ja suunata, samuti traumaatilise kogemuse edasiandmise raskused, mis väljenduvad näiteks vaikustes, kogemuse samaaegses omaksvõtus ja eitamises, narratiivi seotuses, samaaegses vastuhakus kogemusele ja selle võimuses olemises.“ (Vickroy 2002: 3-5, tsiteeritud Kurvet-Käosaar 2008: 137) Kultuuritrauma teooria kohaselt oleks trauma eriomane agentsuse patoloogia. Agentsus tähistab omakorda inimkollektiividele iseloomulikku kompleksset ja sünteetilist kvaliteeti, mis loob pinnase loominguliseks enesetransformatsiooniks (Sztompka 2000: 451-452).

Kultuuritrauma näol on tegu pikaldase ühiskondliku protsessiga, mis saab alguse nn traumatogeenilisest muutusest (*traumatogenic change*), mille põhjustab vägivaldsena tajutud radikaalne väärtusnihe. Traumatogeeniline muutus on järsk, kõikehõlmav, fundamentaalne ja ootamatu (Sztompka 2004: 159). Enamasti pole konkreetne ajalooline sündmus oma toimumishetkel kultuuritraumana kvalifitseeritav – selleks saab ta alles hilisemate interpretatsioonide käigus. Samuti võib väita, et kultuuritraumana identifitseeritavate sündmuste ring on väga lai. Sinna alla kuuluvad nii sõjad, looduskatastroofid, riigipöörded, majanduskriisid, kuid ka näiteks reformatsioon ja kolonialism (Smelser 2004: 38). Eelpool nimetatud sündmuste ühiseks tunnusjooneks on üldkehtivate väärtuste kahtluse alla seadmine ning seeläbi domineeriva maailmapildi destabiliseerimine. Seejuures ei pruugi olemuselt sarnased sündmused kutsuda esile

ühesuguse kestvuse või tugevusega traumat, mõnel juhul ei pruugita pöördelisi sündmusi ka hiljem traumaatilisena tajuda.

Kultuuri peetakse kogukondade järjepidevuse, pärandi, traditsiooni ja identiteedi varasalveks. Kui kultuur kaotab oma homogeensuse, stabiilsuse ja sidususe, mida asendab nihestatus või ebakorrapära, loob see soodsa pinnase kultuuritrauma esiletõusuks. Inimestes tekitab meeltesegadust hiiliv teadmine, et jagatud põhiväärtused enam ei kehti või on asetatud kahtluse alla – ühtäkki asendavad turvatunnet määramatus, oht ja kaos. Kultuuritrauma on reeglina sellise ulatusega sündmus, mis nõuab kõikide ühiskonnagruppide tähelepanu. Isegi muidu apaatsed inimesi ei jäta toimuv külmaks, sest kultuuritrauma tagajärjed tunduvad kõikehõlmavad: väärtused muutuvad väärtusetuks või eeldavad realiseerimatute eesmärkide täitmist; žestide ja sõnade tähendus muutub; tõekspidamised lükatakse ümber, usku õõnestatakse, usaldust kuritarvitatakse ning senised iidolid vajuvad põrmu (Aarelaid-Tart 2006: 231). Seetõttu võib kultuuritraumat defineerida kui kollektiivse identiteedi tuuma tunginud akuutset ebamugavustunnet (Alexander 2004: 10), mille tagajärjeks on väärtuste dualism.

Kirjeldatud olukorras on inimestele omane hakata rääkima, et miski pole enam püha ja rikutakse isegi kõige hoitumaid traditsioone, nii et kokkuvõttes tuntakse ennast võimetuna uutes oludes tegutsemiseks. Hakatakse rääkima, et ühiskonda kujundavad jõud, mis pole ei mõistetavad ega kontrollitavad (Neal 2005: 7). Ühiskondlikus plaanis toob kultuuritrauma harilikult kaasa kalendripühade muutmise, tänavate ja regioonide ümbernimetamise, vanade monumentide lammutamise ning uute püstitamise, ajalooõpikute ümberkirjutamise ja lojaalsuskriteeriumite revideerimise (Aarelaid-Tart 2006: 44).

Sztompka loetleb viis kultuuritraumat iseloomustavat kollektiivset emotsiooni: „Esiteks üldine ärevus- ja ebakindlustunne, mis väljendub mõnikord nn „moraalses paanikas“. Teiseks, valdav umbusk teiste inimeste ja institutsioonide suhtes. Kolmandaks tekitab kollektiivne identiteet meeltesegadust. Neljandaks, laiaulatuslik apaatus, passiivsus ja abitus. Viiendaks vaadatakse tulevikku pessimistlikult, millele vastukaaluks eksisteerib nostalgiline minevikukujutus.“ (Sztompka 2004: 166) Seejuures tuleb tähele panna, et loetletud afektid kehtivad nii kogukonnas tervikuna kui ka üksikute indiviidide tasandil, st kultuuritraumat tajutakse ohuna isiklikule

identiteedile, sest see kujundab põhimõtteliselt ümber sissekujunenud mõtlemis- ja tegutsemismustreid. Kultuuritraumat kogetakse enamasti negatiivselt. Mõned teoreetikud on isegi väitnud, et kui potentsiaalselt traumaatilisele sündmusele pole võimalik negatiivset afekti omistada, siis ei saa seda traumaatiliseks kvalifitseerida (Smelser 2004: 40). Käesolevas töös lähtutakse Sztompka seisukohast, mis väidab, et isegi objektiivselt positiivsed või kasulikud sündmused võivad olla traumaatilised, kui need on ootamatud, harjumatud või õõnestavad senist kollektiivse elu rutiini (Sztompka 2000: 458). Kultuuritraumat iseloomustab peiteaeg: alles mõningase latentsusperioodi järel muutub traumast rääkimine ning traumaatilise sündmuse mõtestamine võimalikuks (Giesen 2004: 116). Klassikaliseks näiteks on holokaust Saksamaal, millele saksa ühiskond reageeris kommunikatiivse vaikusega.

Vaikuslepe murdmine on kollektiivne protsess, mida teadlikult juhivad suurt ühiskondlikku agentsust omavad kultuurispetsialistid (*cultural specialists*), näiteks poliitikud, intellektuaalid, ajakirjanikud, preestrid, rahvaliikumiste juhid jne (Smelser 2004: 38). Nende ülesanne on traumatogeensilise muutuse põhjustanud fenomen või sündmus defineerida ja teatud konteksti raamistada. Interpretatsioonide kaudu on kultuurispetsialistidel võimalik ühiskondlikku diskursust soovitud voolusängi juhtida. Enamasti panustavad nad nõnda uue sotsiaalse raami konstrueerimisse, mis ühtlasi struktureerib ja organiseerib ümber ka kollektiivset mälu. Iga kultuur kasutab ajaloosündmuste tõlgendamiseks interpreteerimisstrateegiaid. Raam kätkeb oma olemuselt strateegia valikut, millega kaasnevad teatud tähendused, mõisted, representatsioonid ning argumenteerimisviisid. Tegu on sideainega, mis hoiab erinevaid sündmusi põhjuslikus seoses. Raam kirjutab ette, millised ajalooperioodid on n-ö tarvitamiskõlbulikud ning millised tuleb kõrvale heita. Kollektiivne mälu on väga selektiivne: rahvuse jaoks piinlikud või ebarelevantsed minevikuaspektid heidetakse reeglina kõrvale. Valulike mälestuste teadlik unustamine või ähmaseks muutmine on osa kollektiivsest tervenemise protsessist.

Kultuuritrauma tingimustes eksisteerib ühiskonnas paralleelselt kaks erinevat raami: üks legitimeerib uute võimuesindajate poolt aktsepteeritud ja heaks kiidetud reaalsust, teine on avalikkuses keelatud või hukkamõistu pälviv. Indiviidi tasandil nimetatakse sellist olukorda kognitiivseks dissonantsiks. Vastandlike raamidega kaasnev

ambivalentsus loob viljaka pinnase kultuuritrauma tekkimiseks, aidates kaasa polariseerunud mälukogukondade konsolideerumisele. Mälukogukonna all peetakse silmas indiviide, kes jagavad ühiseid kogemusi, andes neile ka samasuguse tähenduse ja hinnangu. Põlu alla sattunud mälukogukonna liikmed on sunnitud kasutama raamide vahel laveerimiseks erinevaid strateegiaid, mille hulka kuuluvad näiteks mälestuste osaline varjamine või eluloo fabritseerimine võimude jaoks (Aarelaid-Tart 2006: 73).

Eelnevast on järeldatav kultuuritrauma seos rahvusliku identiteediga. Pöördelistest sündmustest võrsunud kollektiivne kannatus, kurbus ja viha annab vajaliku tooraine, et kujundada ühiskonnast „moraalne kogukond“, milles üksikisiku elu seostub grupi ajaloolise kogemusega (Neal 2005: 20-21). Trauma on vundament, millele rahvused kerge vaevaga oma ajaloonarratiivi saavad looma hakata. Jeffrey C. Alexander tõdeb, et rahvuslikke narratiive on omane konstrueerida ümber haavade, mis kutsuvad üles kättemaksule, säilitades samas grupi eneseväärikuse. See on kogukonnaliikmete teadlik otsus tõlgendada valulikke sündmusi fundamentaalse ohuna oma eksistentsile (Alexander 2004: 8-10). Kas erinevad mälukogukonnad panevad traumaatilise sündmuse ette pluss- või miinusmärgi, ei sõltu seega mitte niivõrd sündmusest endast, vaid sotsiokultuurilisest protsessist, mis sündmuse ümber hiljem vallandub. Nii võib spekuloida, et kui eestlaste jaoks tekitas Nõukogude Liidu kokkuvarisemine suuremat ühtsustunnet, siis Eesti vene kogukonna identiteet seetõttu pigem fragmenteerus. Aarelaid-Tart on kirjeldanud, kuidas taasiseseisvumine isegi Eesti pagulaskogukonna identiteedile hoobi andis (vt Aarelaid-Tart 2006: 206-227).

Kuigi kultuuritraumale on omane kesta ja kiduneda üle mitme generatsiooni, leidub erinevaid viise traumaga toimetulekuks. Sztompka laenab neli strateegiat Robert K. Mertoni võõrandumise teooriast. Domineeriva mälukogukonna jaoks on kõige eelistatum innovatsioon, mille alla kuuluvad näiteks hariduse omandamine, sotsiaalse kapitali suurendamine, vabatahtlike ühendustega liitumine ja ettevõtlusega tegelemine, sh ka illegaalseid meetodeid kasutades. Teist kultuuritrauma ületamiseks kasutatud strateegiat nimetab Sztompka vastupanuks ning sarnaselt innovatsioonile eeldab see subjektidelt aktiivsust ja konstruktiivsust, olles oma olemuselt aga palju radikaalsem – traumast soovitakse üle saada uue süsteemi aluseid rünnates. Selleks luuakse kontrakultuurilisi rühmitusi, anarhilisi poliitilisi grupeeringuid ja religioosseid sekte,

mis nõuavad kas vana korra juurde naasmist või propageerivad keskteed. Ülejäänud kaks strateegiat on oma loomult passiivsed. Rituaalsus keskendub väljakujunenud traditsioonide ja rutiinide järgimisele. Taganemine tähendab aga trauma ignoreerimist, alla surumist ja käitumist, nagu seda ei eksisteeriks. Taganemisstrateegia päädib tihti resignatsiooni ja marginaliseerumisega (Sztompka 2004: 167-168). Siit järeldub, et kultuuritrauma pole tingimata negatiivne, vaid stimuleerib ja mobiliseerib mälu kogukonna liikmeid strateegiate vahel valima. Traumal võib olla vabastav ja innovaatiline toime, kui sissekulunud käitumisstrateegiaid nähakse iganenutena ning soovitakse neid revideerida.

## **2.2 NSV Liidu kokkuvarisemine kui kultuuritrauma**

Piotr Sztompka on kindlal veendumusel, et Nõukogude Liidu lagunemine on kultuuritrauma *par excellence*. Tegu oli traumatogeensilise muutusega, mis toimus äkitselt ja kiiresti. Isegi kõige tunnustatumad sovetoloogid ei osanud kaheksakümnendate keskpaigas ennustada, et NSV Liit võiks lähiaastatel laguneda. Keskmise nõukogude inimese jaoks oli üllatus seega seda suurem. Tegu polnud tavalise riigipöördega, vaid mitmedimensioonilise muutusega, mis mõjutas nii majandust, kultuuri kui ka igapäeva elu. Tungides varasema süsteemi juurteni, toimus põhimõtteline kannapööre mitmes valdkonnas: riigivalitsemises asendas demokraatia isevalitsust, plaanimajandus asendus turumajandusega, kultuuris tsensuur sõnavabadusega ning igapäeva elus järjekorrad ja talongid mustal turul hangeldamisega. Samas rõhutab Sztompka, et NSV Liidu lagunemine on unikaalne traumatogeensiline muutus, sest toimumishetkel hinnati seda peaaegu universaalselt kasulikuks ning progressiivseks (Sztompka 2004: 171). Toonasele entusiasmipuhangule vaatamata põhjustas see teatud ühiskonna segmentides hiljem trauma.

Traumatogeensiliste sündmuste hilisem interpreteerimine ja hinnangu andmine on omane kultuuritraumale. Seega mõnes mõttes on esialgsete hinnangute revideerimine igati loogiline, st NSV Liidu näide paljastab päris hästi kultuuritrauma toimimismehhanisme. Sztompka väitel ei mõjunud inimestele traumaatilist mitte niivõrd NSV Liidu lagunemine, vaid sellega kaasnenud negatiivsed kõrvalnähtused,

nagu tööpuudus, inflatsioon, kuritegevus, vaesus, poliitilise eliidi ebaefektiivsus jne (Sztompka 2004: 164). Erinevad tõlgendused tõmbasid võrdusmärgi kommunistliku süsteemi lagunemise ja uue reaalsuse ebakohtade vahele. Näiteks mõningaid riiklikke tugiteenuseid peeti täiesti enesestmõistetavaks. Vabanemiseufooria kiiluvees saabus ka kainenemishetk, kui tajuti üllatuslikult, et riik ei taga enam töökohta, eluaset ega sotsiaalteenuseid. Endiselt domineeris arusaam, et riik peaks hüvesid jaotama elanike vahel võrdselt, mis paraku neoliberaalse majandusparadigmaga kokku ei sobinud. Uutes oludes on riigi ülesandeks tagada ettevõtjatele võrdsed tingimused, eemaldada konkurentsi takistavad barjäärid ning tõmmata riiki võimalikult koomale. Oma rahva vaesuse ning terviseriskidega omapead jätmist tajuti mitmes endises idabloki riigis kui varasema ühiskondliku lepingu rikkumist. Eelnevast on näha, kuidas postkommunistlikes ühiskondades eksisteerisid paralleelselt kaks konkureerivat raami. Uut süsteemi hinnati vana mõõdupuuga.

Ilmselt nõudis inimestelt kõige rohkem pingutust kapitalistliku turumajanduse toimimisprintsipiidega harjumine. Kapitalism eeldab indiviididelt hoopis teistsugust kompetentsi kui plaanimajandus, sest individualistlikus saavutusühiskonnas mõõdetakse edu rahas. „Kahe kokkusobimatu kultuuri vastasseis tähendas paljude inimeste jaoks, et neile varasemalt sisendatud ja kätte õpitud käitumisstrateegiad muutusid uutes oludes ebaefektiivseks või isegi kontraproduktiivseks. Uue kultuuri reeglistik tundus neile aga võõras, sunduslik ja pähemääritud.“ (Sztompka 2004: 172) Kapitalism hindas inimestes risti vastupidiseid väärtusi: kollektiivsuse asemel individuaalsus, solidaarse vaesuse asemel konkurents, egalitaarsuse asemel meritokraatia, varjatud konkurentsi asemel teadlik edukultus, turvalisuse asemel risk, saatuse asemel rõhuti agentsusele, sotsiaalse turvavõrgu asemel tuli loota ennekõike enda peale, süsteemi süüdistamise asemel tuli hakata isiklikult vastutama, passiivsuse ja privaatsfääri põgenemise asemel oodati aktiivsust avalikus sfääris, varasema kuldaja taganutmise asemel nõuti aktiivset tuleviku konstrueerimist (Sztompka 2004: 172-173). Seega pidid sotsialistlikus süsteemis üles kasvanud inimesed endalt uutes oludes küsima, kas nad on kogu selle aja elanud valesti. Loomulikult tõi selline küsimusepüstitus endaga kaasa kõik kultuuritraumale omased emotsioonid – ebakindluse, apaatsuse, abituse ja nostalgia mineviku suhtes.

Nostalgia lätteid Venemaal on kujukalt kirjeldanud prantsuse sotsioloog Daniel Bertaux, kes kõneleb kadunud kultuurimudelist, mis ühendas nõukogude ühiskonda jagatud väärtuste baasil, mille perestroika hävitas. Ta ei igatseta mitte impeeriumit, vaid igapäevast normaalsust, turvatunnet ja koosolemist. Bertaux kirjutab: „’Meie’ on eelmine generatsioon, mis pidas ennast just nimelt ’meieks’, mitte minade koguks. See vennalik ’meie’, milles indiviid lahustub, on nõukogude generatsiooni jaoks viimne kinnituspunkt, tähenduste ja identiteedi alus. Ta on seda samavõrra, nagu ’mina’ on, ütleme, ameeriklaste jaoks. Paraku täna laguneb see ’meie’ turusuhetel põhinevas ühiskonnas üha kiiremini koost.“ (Bertaux 2005: 39)

Järgnevalt tuuakse kommunistliku süsteemi lagunemise kui kultuuritrauma illustreerimise näiteks Poola, mis on Eestile mitmes mõttes sarnane, ja mida on oma uurimustes käsitlenud Sztompka. Traumatogeeniline muutus tõi endaga kaasa Poola ühiskonna polariseerumise. Uutes oludes edukaks osutunud grupid nimetasid uut demokraatlikku ja neoliberaalset korda ühiskonna moderniseerumiseks ning asetasid selle laiemasse Euroopaga taasühinemise narratiivi. Kaotajad andsid sotsialismileeri lagunemisele aga diametraalselt erineva hinnangu. Nende jaoks oli see riigi mahamüümine väliskorporatsioonidele, endiste kommunistide vandenõu, Ameerika kultuurilise imperialismi vili või rahvuslike ja katoliiklike väärtuste lahustumine kosmopoliitses ning globaalses kultuuris (Sztompka 2004: 177-178). Nendest tõlgendustest joonistuvad välja inimeste hilisemad strateegiad traumaga toimetulekuks.

Laskumine vandenõuteooriatesse viitab paratamatult passiivsele taganemisstrateegiale, mille puhul süsteemi süüdistamisele lisaks nähakse probleemide lahendusena etniliste ja regionaalsete barjääride loomist ning karmi käe poliitikat. Vastupanutaktika sarnaneb mõneti taganemisstrateegiale, sest mõlema puhul nõutakse kapitalistliku korra kukutamist. Kui „taganejad“ ihalesid Poolas aga riiklikult juhitud plaanimajanduse juurde naasmist, siis „vastupanijad“ otsisid keskteed, mis ühendaks endas kapitalismi efektiivsuse ja sotsialismiga kaasneva turvatunde. Ritualismi näitena toob Sztompka aga välja seltskonna, kes uutes oludes jätkas tänavakogunemistega, nagu need olid omased 1980ndate aastate algusele. See on ritualistlik tagasipöördumine varasemate käitumispraktikate juurde, lootuses, et need on endiselt vajalikud (Sztompka 2004: 186-188).

### 2.3 Eestivenelaste kultuuritrauma eripära

Eestlased ja poolakad suhtusid arusaama nõukogude inimesest alati reservatsioonidega, sest nende jaoks ei suutnud nõukogude identiteedikategooriad asendada rahvuslikke. Seepärast, kui NSV Liit lagunes, nimetati seda rahvuslike jõudude võiduks, kelle liidrid pakkusid kohe rahvale uutele oludele kohast narratiivi. Aarelaid-Tart on märkinud, et postsotsialistlikku kultuuritraumat ei tohiks vaadelda lihtsalt kui sotsialistlikku šokki, sest oma olemuselt on see multilineaarse struktuuriga. Näiteks tõi see Eestis kaasa varasema kultuuritrauma lahtiharutamise, samal ajal kui rullus lahti uus, postsotsialistlik kultuuritrauma (Aarelaid-Tart 2006: 247). Keerulises poliitilises situatsioonis kujunes esmatähtsaks mahavaikitud nõukogude mineviku avalikustamine, kommunismikuritegude süüdlastele osutamine ning varasema ebaõigluse eest karistamine.

Kultuuritrauma kui ühiskondlik diskursus hakkas eestlaste seas kuju võtma alles üheksakümnendate keskpaigas, kui teemadena tõstusid uue poliitilise eliidi võõrandumine rahvast, maaelu jätkusuutlikkus ning langev sündimus. Aarelaid-Tart leiab, et Eestis puhul on põhjust rääkida postsotsialistlikust traumadiskursusest, millel on kolm telge: hüvastijätt sotsialistliku minevikuga, globaliseerumine ja eurointegratsioon (Aarelaid-Tart 2006: 58-59). Seda võib kõrvutada Sztompka nägemusega, mis on nüansirikkam ja lisab neljanda dimensiooni. Tema väitel tõusevad endistes sotsialismimaades kultuuritrauma diskursuses esile: 1) uut sorti riskid ja ohud (tööpuudus, inflatsioon, kuritegevus, immigratsioon vaesematest idabloki riikidest); 2) langev elustandard (vaesus, nõrk infrastruktuur, ühiskondliku hierarhia ümberpööramine); 3) vanade probleemide akuutsem tajumine (ökoloogilised riskid, tervis, maade tagastamine, korrupsioon); 4) ajalooa toimetulek (kollaborantide karistamine, eelmise režiimi kuritegude üle kohtumõistmine) (Sztompka 2004: 175).

Kui üldiselt on Nõukogude Liidu lagunemisega hiljem kaasnenud kultuuritrauma Poolas ja Eestis võrreldav, leidub üks ühiskonnasegment, kelle identiteedile oli 1991. aasta sügisel toimunu hoopis rängem hoop. Selleks on loomulikult kohalikud vähemusrahvused, ennekõike venelased. Nende puhul tuleb lisaks postkommunistliku

trauma tüüpilistele sümptomitele võtta arvesse ka rahvusküsimust. Vene või nõukogude identiteet muutus Eesti taasiseseisvumise järel millekski, millest tuli vabaneda. Inimestel, kes olid pidanud ennast suurriigi kodanikeks, tuli nüüd tõestada oma lojaalsust väikeriigile, mille rahvaarv küündis vaevalt miljonini. Selleks pidid nad ära õppima nende jaoks kauge ja võõra keele, mis aga ei pruukinud tähendada edukat integratsiooni, sest selleks oleks tulnud omaks võtta ka eestlaste kui domineeriva mälukogukonna nägemus 20. sajandi pöördelistest sündmustest. Suure ja võimsa impeeriumi esindajad avastasid ühtäkki, et piirid on muutunud ning rollid vahetunud. Seega võib eestivenelastele eriomast kultuuritraumat defineerida kui drastilist ebakõla mineviku, oleviku ja tuleviku vahel.

Suulistele intervjuudele toetudes avastas Airi Aarelaid-Tart (2006: 93) viis traumaatilisena tajutud leitmotiivi:

- 1) intensiivne dissonants „halva“ kaasaja ning „hea“ nõukogude perioodi vahel;
- 2) häbistav viisarežiim Eesti ja Venemaa vahel, mis omab tähtsust, sest paljude eestivenelaste sugulased elavad Venemaal;
- 3) valulik teadmine etniliste eestlaste olemasolust ning nõudest õppida nende keerulist keelt;
- 4) Eesti ametivõimude sekkumine nende igapäevaellu;
- 5) eestlased, kes sildistavad neid solvavalt okupantideks.

Lisaks sellele ilmnes, et siinne vene kogukond ei identifitseeri ennast Eestiga, vaid mingi müütilise kodumaaga, mis sarnaneb paljuski Nõukogude Liidule. Riigile, mis enam ei eksisteeri, kuid mida jätkuvalt palavalt meenutatakse (Aarelaid-Tart 2006: 94). Eesti taasiseseisvumine hävitas eestivenelaste jaoks varasemad kollektiivsed identifitseerimiskategooriad. Nullinate alguses tehtud uuringust selgub, et 73% eestivenelasi määratles 15 aastat tagasi ennast *nõukogude inimesena*. Retrospektiivselt hinnati sellest populaarsemateks identiteedikategooriateks ainult *Eesti Liiduvabariigi elanikku* (78%) ja *venelast* (76%) (vt Vihalemm 2005). Siin tuleks aga arvestada tööka, et identiteedikonflikte üritatakse siluda ja tajuda harmoonilisemana, kui need reaalsuses olid. Näiteks on tõestatud, et inimesed moonutavad oma mälestusi, kui nad tajuvad, et

kunagi antud hinnangud enam ei kehti. Hinnangulise ebakõla lahendamiseks on kaks võimalust: tuleb muuta kas oma praegust seisukohta või arusaama kunagistest tunnetest (Lambert *et al* 2009: 205). Lihtsam on muidugi teha viimast. Nii selgub vahetult enne taasiseseisvumist tehtud uuringust, et siinsed eestivenelased määratlesid ennast ennekõike *nõukogude inimesena*. Kuigi etniline kategooria *venelane* muutus populaarseks sootuks hiljem, projitseeritakse see 15 aastat hiljem retrospektiivselt oma varasemasse eneseteadvusesse, et tekiks ajaline kontinuum (Vihalemm 2005: 69). Vihalemma hinnangul sõltuvad muutused enesemääratluses eelkõige haridustasemest, sissetulekust ja üldisest suhtumisest muutustesse. Madalama sissetuleku ja haridusega inimesed, kellel on seetõttu raskusi uue reaalsusega kohanemisel, pigem väldivad mineviku interpreteerimist (Vihalemm 2005: 82). Sellest võiks järeldada, et ka elulugusid kirjutavad taasiseseisvunud Eestis eelkõige need eestivenelased, kes on oma koha ühiskonnas leidnud.

#### **2.4 Kultuuritrauma diskursuse uurimine omaeluloolise materjali baasil**

NSV Liidu lagunemisega kaasnenud kollektiivse mälu transformatsioonide ning võimaliku kultuuritrauma tekkimise analüüsiks on valitud autobiograafilised tekstid. Ühelt poolt on selle valiku tegemisel lähtutud arusaamast, et elulugu on personaalne vaid teatud piirini, olles aken laiemasse sotsiokultuurilisse reaalsusesse, st elu loostamine allub ideoloogilistele parameetritele, mida mõnikord väga rangelt ette kirjutatakse, teinekord aga üksnes ähmaselt tajutakse. Personaalsetele narratiividele tähenduse omistamisele eelneb nende kultuuriline kodeerimine, milleta langevad need välja laiemast sotsiokultuurilisest protsessist (Golofast 2003: 65-66). Seega ei vaadelda käesolevas magistritöös elulugusid mitte kui individuaalse elukogemuse avaldumisvormi, vaid kui kultuuri, ajaloo ja poliitika kohtumispunkti ühiskondlikult väga pöördelisel perioodil.

Selliste perioodide kohta kirjutatud omaeluloolistele tekstidele on omane identiteedi järjepidevuse küsimus – sellele keskenduvad nii elulugude autorid kui uurijad. Riigikorra vahetumise ning klassikuuluvuse rekonfigureerimise tingimustes kaotasid varasemad identifitseerumiskategooriad oma tähenduse. Nende asemel taaselusid biograafilise töö tulemusena varasemad kategooriad ja sündisid uued: kes kaevus

esivanemate jälgi ajades arhiividesse, kes võttis ahnelt omaks kapitalistliku süsteemi pakutavad identiteediloome võimalused. Kerkisid esile uued heakskiidetud biograafilised šabloonid, mille tulemusena osa minevikust kuulus unustamisele, teine, seni pikalt vaigistatud kogemus, muutus normatiivseks. Niisiis uurin, kuidas suurte ühiskondlike muutustega kaasnev unustamise ja taasleidmise dialektika avaldub elulugude tasandil.

Kultuuritrauma diskursuse tunneb elulugudes ära siis, 1) kui erinevatest aastakäikudest pärit elulood räägivad märkimisväärsest ja peale surutud muutusest, mis langeb kokku kas sõja, okupatsiooni, revolutsiooni või põhjalike reformidega; 2) kui mälestuspiltides on piisavalt sarnasusi vägivaldsetest sündmustest, millega kaasnevad muutused vaimulaadis; 3) kui kultuuritrauma põhjustanud sündmustele annavad erinevad inimesed võrreldavaid negatiivseid hinnanguid („kollektiivne häbi“, „rahvuslik katastroof“); 4) kui individuaalsed biograafiad peegeldavad kollektiivseid traumaga toimetuleku strateegiaid, nagu uute ühiskondlike liikumiste loomine, fundamentaalsed muutused igapäevaelus või poliitiline silmakirjalikkus; 5) kui eri generatsioonide lugusid analüüsides saab panna kokku, kuidas toimetulekustrateegiad järk-järgult lahti rulluvad ja üksteist asendavad (Aarelaid-Tart 2006: 55-56). Seejuures esitlevad elulood kultuuritraumat esilekutsunud sündmust kui subjektiivselt negatiivset kogemust, mida annab edasi heli, ruumi ja emotsioone detailselt ette manav n-ö tihe kirjeldus. Epifaania episoodile järgneb hõredam kirjeldus, mis näitab, kuidas biograaf tuli toime järsult muutunud olukorraga. Kultuuritraumat käsitlevad oma eluloos meelsamini innovaatilise strateegia valinud inimesed, kes väljusid situatsioonist võitjana. Nemad naudivad positiivse kangelase auras. Kelle jaoks kultuuritrauma eriti raskelt mõjus, võivad biograafilisest intervjuust aga sootuks loobuda (Aarelaid-Tart 2006: 68-69).

Eestivenelaste elulugusid analüüsides tuleb vaikimise aspekti kindlasti arvestada. Mitmed suulise pärimuse uurijad, kes on tegelenud endise NSV Liidu kodanike mälestuste kogumisega, on tunnistanud, et respondentidega jutusoonele saamine pole olnud sugugi kerge. Metodoloogiliselt on teada, et välitööde materjal on osaliselt mõjutatud uurija isikust: „Intervjueerija ideoloogia ja tema ettekujutus informandi reageeringutest juhivad probleemide tõstatamist. Samuti võib informant anda vastuseid, mida intervjueerija tema arvates kuulda tahaks.“ (Reinvelt 2001: 252) Näiteks avastati

Berliini põgenenud nõukogude immigrante intervjuerides, et saksa uurijatele antud intervjuud sarnanesid ajaleheartiklitele. Uurimisgruppi juhtinud venelasele selgitasid vastajad hiljem, et saksa sotsioloogidele räägiti asjast nii, nagu see pidi olema. Autentse informatsiooni saamiseks pidi kuuluma vastaja sotsiaalvõrgustiku äärealale või omama muul moel väga tugevat usalduskrediiti (Bertaux *et al* 2005: 9). Sama probleemiga on silmitsi seisnud Aarelaid-Tart, kes eestivenelastega intervjuusid tehes tajus, et teda kui Eesti sotsisaaletadlast vaadati kui spiooni. Seetõttu kasutas ta intervjuerijatena neutraalsemaid isikuid, kellest osad olid rahvuselt juudid, aserid ja armeenlased (Aarelaid-Tart 2011: 89). Isegi selline lähenemine ei pruugi soovitud tulemusi anda, sest Eestisse jäänud nõukogude sõjaväelastega eluloointervjuusid tehes koges Aida Hachaturyan-Kisilenko tõrjuvat suhtumist, mistõttu ligi pooled inimesed algsest valimist keeldusid uurijale oma elust rääkimast, kusjuures mitmeid neist tundis ta isiklikult (Hachaturyan-Kisilenko 2003: 101). Alati pole põhjuseks traumaatiline minevik – tihtipeale on tegu hoopis *homo soveticuse* sisseharjunud käitumismustriga umbusaldada kõiki ja kõike. Seetõttu on mitmed uurijad rõhutanud, et nõukogude subjektidelt materjali kogudes tuleb olla eriti tähelepanelik, et autentse eluloo asemel ei kogutaks n-ö ametlikuks otstarbeks varutud riiklikult aktsepteeritud versiooni biograafiast (Humphrey *et al* 2003: 18). Nii mõjutab nõukogude taak siiani elulugusid.

Eelnev puudutab suulist ajalugu, kuid kehtib üldjoontes ka kirjalike elulugude kohta, mille puhul uurija isiku asemel mängib rolli hoopis eluloovõistluste kutsungi tekst: „Üks fookuse valiku mõjustaja on tellimus. Iga elulookirjutajat, kes alustab kirjutamist kindla kogumisvõistluse üleskutse peale või sobitab oma loo väljakuulutatud võistluse tingimustega, mõjutab vähem või rohkem ka üleskutse tekst.“ (Hinrikus 2003: 186) Kuigi kutsung annab kirjutamiseks eelkõige häälestuse, võib see olla piisav, et välistada teatud teemad ja kirjutajad. Näiteks Ühenduse Eesti Elulood algatatud kogumisaktsiooni „Sajandi sada elulugu“ üleskutse tekstis projitseerub ennast eestlaseks identifitseerivate inimeste raamistik, mille järgi moodustavad „eesti rahva“ inimesed, kellel on sama gruppidentiteediga seotud kollektiivne, selektiivselt koostatud mälestusvara (Huima 2002: 71). Lisaks on mäluasutustel võimalik koostada saadetud tekstidest trükiseid ja elulookogumikke, mis omakorda avaldavad mõju kollektiivsetele tõlgenduskeemidele. Seetõttu ei maksa imestada, kui EKLAse laekunud elulood pole piisavalt dissonantsed.

### 3. ANALÜÜS ELULUGUDES

#### 3.1 Elulookogumik „Mu kodu on Eestis: Eestimaa rahvaste elulood“

Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuriloolises arhiivis on elulugusid kokku ligi neli tuhat säilikut (Hinrikus 2003: 182). Neist ligi kolm tuhat on korjatud alates 1989. aasta lõpust. Venekeelsed elulood moodustavad sellest kõigest murdosa – 2015. aasta suve lõpu seisuga leidis EKLA arhiivis kokku 83 säärast elulugu, millest osa on ilmunud ka kahes temaatilises kogumikus „Jutusta mulle oma elust“ (Рассказы о своей жизни, 2005) ja „Mu kodu on Eestis: Eestimaa rahvaste elulood“ (2009). Kui 1989. aastal välja saadetud elulookirjutamise üleskutse tõlgiti vene keelde ja ilmus venekeelses meedias, mille tulemusena jõudis arhiivi 12 elulugu, siis 1990. aastate teise poole üleskutsete väljundiks oli eestikeelne ajakirjandus (Kõresaar 2005: 23). Põhjuseks nimetab Hinrikus venekeelse ajakirjanduse vähenemist, mistõttu oli peaaegu võimatu leida väljaannet, mis üleskutse teksti avaldaks. Hiljem tegeles eestivenelaste elulugude kogumisega põhiliselt vabatahtlik aktivist Volita Paklar, kes aga kutsungite väljasaatmisele eelistas oma tutvusvõrgustiku aktiveerimist (Rutt Hinrikuse suuline informatsioon). Samas võib spekuloida, kuivõrd on eestivenelaste mälestuste kogumist pärssinud kogumisaktsioone läbiviinud institutsioonide kuvand. Nagu Kõresaar korduvalt oma uurimustöös mainib, on Kirjandusmuuseumi näol tegu autoriteetse „rahvusliku tähtsusega institutsiooniga“ (Kõresaar 2005: 22), mille puhul arvestatakse vaikumisi „ajakogemuse avalike tõlgenduskeemidega“ (Kõresaar 2005: 196). Kuivõrd selline positsioneerimine eestivenelaste – ja üldiselt dissonantsema – kollektiivse mälu kogumiseks sobib, on iseküsimus.

Kogumikus „Mu kodu on Eestis: Eestimaa rahvaste elulood“ (MKOE) leidub kokku 26 elulugu. Elulugude kvantitatiivne nappus muudab küsitavaks võimaluse pelgalt kogumiku baasilt tugevate üldistuste tegemise. Seda enam, et nagu teose pealkirigi ütleb, pole kõik autorid vene rahvusest. Kirjutajate seas on nii juute kui ka ukrainlaste ja poolakate järeltulijaid, kelle vanemad sattusid Nõukogude Liitu. Kuigi kõik autorid kasutavad oma mälestuste kirja panemiseks vene keelt, raskendab nende erinev päritolu mõiste eestivenelane kasutamist. Siinkohal on lähtutud arusaamast, et eestivenelased on

Nõukogude Liidu ajal teistest idabloki riikidest või liidumaadest Eesti NSV aladele ümberasunud ning nende järeltulijad. Täpsuse huvides saaks seda gruppi jagada väiksemateks osadeks, nagu Eesti ukrainlased. Samuti on väga suured käärid autorite vanuses: kogumiku kõige vanem autor sündis 1914. aastal, kõige noorem aga aastal 1964. See tähendab ühtlasi, et mälestuste temaatika ja tonaalsus on väga erinevad ning ühisjooni elulugudes võrdlemisi vähe. Vanemate kirjutajate elulugudes domineerivad sõjakoledused, nooremad keskenduvad rohkem tööbiograafiale, eraelule või reisidele. Järgnevalt kaardistan mõningaid ühisjooni, mis on kogumikus ilmunud elulugudele omased, moodustades n-ö venekeelsele kogukonnale omase skemaatilise narratiivse šablooni. Väga üldistatult jaguneb see skeem neljaks: 1) Eestisse saabumine ja elu ENSV-s; 2) poliitilise korra muutusega kaasnenud eraelulised siirded; 3) kultuuritrauma avaldumine keeleõppes ning kodakondsusküsimuse; 4) kokkuvõtivate hinnangute andmine, sh oma identiteedi määratlemine. Seejärel analüüsin kahte vastandlikku elulugu, millest ühes pigem aktsepteeritakse eestlastele omast narratiivset šablooni, teises aga jutustatakse elulugu nõukogude ametlikule ajalookäsitlusele tuginedes. Viimases valitsevad nostalgilised meeleolud ja vaenulik suhtumine NSV Liidu lagunemisega kaasnenud muutustesse.

Kogumikus ilmunud elulugude autorite suhtumine Eestisse ja eestlastesse on pea eranditult positiivne. Eestit peeti Nõukogude Lääneks, mistõttu olid siinsed korterijärjekorrad pikad. Kes siia elamispinna leidis, oli tõmmanud loteriis justkui võidupileti. Siia tööle suunatutel oli vedanud (MKOE: 90). Sõjaväelt suunamise saanud Igor Farmakovski jaoks tingis õnneliku juhuse harvaesinev perekonnanime esitähht – Tallinnasse suunati ainult need, kelle perekonnanimi algas tähtedega Ф, Ч, ИИ (MKOE: 46). Hiljem raudteetöölisena Siberist tagasi Eestisse kolida oli aga palju keerulisem: „Mõte vahetada meie korter Tallinnasse oli midagi rohkem ulme vallast. Tallinn oli vahetusbörsil kõrgelt koteeritud – kohe pärast Moskvat, Leningradi ja kuurortlinna.“ (MKOE: 51) Elulugudest selgub, et Eestisse sooviti tulla elamispinna seisundist hoolimata: „Korter ise oli esimesel korrusel, nurkmise, pime, röske ja nii käest lastud, et hirmus vaadata. Viis või kuus kassi tiirles ümber meie jalgade – ja ikkagi jäi peale soov elada Valgas.“ (MKOE: 78)

Osalt tuuakse Eesti-lembuse põhjenduseks imekaunis loodus, mis oli paljudele filmidest või varasematelt reisidelt mällu sööbinud: „Kord nägin tänaval kuulutust, et toimub ehitustööliste värbamine Eestisse. Lugenud selle maa nime, kerkis mulle silme ette pilt ühest dokumentaalfilmist: sügismaastik, vist Saaremaal, metsad, viljarõugud, maaliline mererand Tallinnas. Olin sellest nägemusest võlutud, tuli suur tahtmine imelist paika külastada. See oli õlekõrs, millest haarasin.“ (MKOE: 237) Loodus muutis Eesti uusimmigrantide jaoks koduseks: „Kui ma vaatan merd, ei ole sõnad „kodune Baltikum“ enam pelgalt häälikud, vaid tunded“ (MKOE: 351) või „[...] aga loodus, eriti Peipsi rannik võlus, tuletas meelde kodust Siberit.“ (MKOE: 320) Samasugune positiivne hinnang kandus looduselt üle inimtekkelisse keskkonda, mille puhul tõstis autor esile õdusust, head planeeringut, puhtust, rohelist ja omanäolisust (MKOE: 321). Samasuguseid hinnanguid võib leida teistestki elulugudest (vt MKOE: 30, 359)

Ei puudu ka paralleelid keskkonna ja siinsete elanike vahel: „Kooskõlas loodusega on ka siinsed inimesed – karmid, vaoshoitud, kuid lahked ja osavõtlikud. Selles veendusin juba siis, jaamas.“ (MKOE: 354) Samas eluloos maalitakse eestlastest üsnagi idealistlik pilt: „Sattusime esmakordselt kollektiivi, kus oli palju eestlasi. Kõik nad olid haruldaselt sõbralikud, lihtsad ja loomulikud. Mäletan, kui imestunud olin, et alluv pöördub ülemuse poole nimepidi [...]“ (MKOE: 353) Eestlaste häid isiksuseomadusi tõstetakse esile mitmes eluloos: „Enamus töökaaslasi suhtus minusse heatahtlikult, vajadusel aidati alati.“ (MKOE: 367) Omalt poolt suhtuvad biograafiate autorid Baltikumi austuse ja armastusega: „Hakkasime Baltikumi ja inimesi, kes meid seal vastu võtsid, nii armastama, et mu väike pojake tegi ükskord ettepaneku: „Ema, hakkame meie kah lätlasteks!““ (MKOE: 77) Leidub ka üksikuid negatiivseid eestlaste kirjeldusi: „Häid suhteid mehevenna naisega ei sünenenud. Ta oli eestlane ja selle üle väga uhke.“ (MKOE: 344) Või siis: „[...] oli ka töökaaslasi, kes nimetasid mind *muulaseks*. Nendega ma ei vaielnud ega püüdnud neile ka midagi tõestada.“ (MKOE: 367)

Kultuuritrauma teooria järgi peaks sündmus, mis trauma esile kutsus, moodustama eluloo temaatilise keskme. Sündmus võib olla kuupäeva täpsusega dateeritud ning väga detailirohkelt kirjeldatud, ujudes tekstis korduvalt pinnale. Kogumikus ilmunud elulugude puhul võib aga väita, et Eesti taasiseseisvumine on seal tihti justkui remargina

ära märgitud. Mõnikord on perestroika ja iseseisvusperiood eluloo lõpus ühele-kahele lõigule kokku pressitud, nii et nüansseeritud käsitlusest ei saa juttugi olla. Detailsemalt kirjeldavad seda aega eelkõige need isikud, kes ise toona ühiskondlikult aktiivsed olid ning protsesse kujundada aitasid. Selliseid ajakirjanikke ja aktiviste leidub kogumiku autorite seas mitmeid. Näiteks meenutab Jaroslav Tolstikov, kuidas ta ajakirjanikuna Rahvarinde tegevust üritas toetada: „Esinesin SE veergudel ja raadios, kritiseerides Rahavrinde vastukaaluks loodud (või provotseeritud?) Interrinnet. Lõhenes ka Eestimaa kompartei. Mina astusin Vaino Väljase juhitud sõltumatu kompartei poolele ja kuulutasin sellest kirjalikult läbi ajalehe.“ (MKOE: 92)

Ühiskondlikku eliiti mitte kuulunud eestivenelaste vaatest pöördelistele sündmustele saab aimu üksnes riivamisi – on üksikuid viiteid erastamisele, poliitilistele kriisidele ning majanduslikele raskustele, kuid üldiselt tajusid ka muulased NSV Liidu lagunemist positiivsena, nimetades elu taasiseseisvunud Eestis „vaikseks ja rahulikuks“ (MKOE: 256); selliseks, mis vastab täielikult „ettekujutusele normaalsest elust“ (MKOE: 84). Mõned pidasid iseseisvumist rõõmusõnumiks: „Moskva putš mind ei üllatanud. Eesti eraldumine rõõmustas.“ (MKOE: 141) Sarnane mentaliteet kumab läbi ka järgnevast tsitaadist: „Riik tahtis elada uut, sõltumatut elu, olla iseseisev ja arenenud. Võtsin saabuval muudatused vastu avalil südamega. Teadsin, et kerge ei saa olema, kuid uskusin, et mu lapselapsed hakkavad elama kõrge arengutasemega Euroopa riigis.“ (MKOE: 356) Seejuures on tähenduslik, et agentsus omistatakse riigile, mitte rahvale, mis omakorda kinnitab väidet, et eestivenelased eelistavad identifitseerimisel pigem territoriaalseid kategooriaid (Vihalemm 2005: 80). Seda võib tõlgendada ka nii, et soovitakse omistada teatavat emotsionaalset distantsi sündmustest, mida jälgiti kõrvalt. Üsnagi ambivalentse tõlgenduse leiame aga Igor Farmakovski eluloost, milles autor esmalt meenutab, kuidas ta 1989. aasta septembris loobus oma parteipiletist, sest poodides valitses tühjus ja järjekorrad muutusid üha pikemaks. Eesti taasiseseisvumine on tema mällu sööbinud aga n-ö *flashbulb*-mälestusena, s.o meenutusena, milles on säilinud nii sündmuse ajalises-ruumilised koordinaadid kui ka konkreetset tsitaadid: „Ajaloosel päeval 19. augustil 1991 hommikul vara pühkisid kõnniteed, kui erutatud mööduja tuli ligi ja ütles: „Küürakaga on lõpp!“ Taipasin peaaegu kohe, et see tähendas: „Gorbatšoviga on lõpp!“. Järgmisel päeval sai Eesti iseseisvaks – rahulikult ja

konfliktideta.“ (MKOE: 52) Uus kord meenub talle eelkõige korterivahetusega – protsess, mis nõukogude ajal venis, kestis turumajanduse tingimustes kõigest mõned tunnid, mis on karjuvas vastuolus elamisloa saamise „epopöale“, mis kestis kolm aastat. Sümptomaatiliselt ei võta autor teksti lõpus ühest seisukohta NSV Liidu ja Eesti Vabariigi suhtes: „Kas pärast nõukogude korra lagunemist on parem või halvem elada? Sellele vastab ajalugu. Kuid eksisteerivad objektiivsed kriteeriumid: elanikkonna kasv, sündimus, suremus. Esimesed kaks on negatiivsed nii Eestis kui Venemaal.“ (MKOE: 53) Mina loobun hinnangutest – las ajalugu ja statistika räägivad. Tõsi küll, ridade vahele peidetuna võib siingi hinnangulisust tajuda.

Kui kuskilt korduvat motiivi üldse otsida, siis avaldub see ennekõike kodakondsus- ja keelepoliitikaga seoses. Peaaegu igas eluloos on ära märgitud, kuidas autor kodakondsuse omandas, kui kaua kulus tal aega keele õppimiseks ning mitu korda ja millistele tulemustele tehti keeleeksamit. Nende lugude tonaalsus varieerub anekdootlikkust analüütilise ühiskonnakriitikani. Näiteks kirjeldab üks autor oma ponnistusi: keelekursused, mis meenutasid lasteaia mängimist; suhtlemine klientidega, kes läksid kiirelt üle vene keelele; suhtlemine kauplustes, kus temast ei saadud aru; ning kodused, kes ei võtnud tema üleskutseid tõsiselt ja üksnes naersid tema hääldust kuuldes. Lõpuks aitas hädast välja seriaal Santa Barbara (MKOE: 225). Teine autor jutustab, kuidas ta käis 1988. aastal Eesti kodakondsust nõudmas kohalikus miilitsajaoskonnas, kus talle öeldi, et siin riigis on ainult üks, Nõukogude kodakondsus (MKOE: 84). Eesti kongressi jagatud „valge kaardi“ alusel said kodakondsuse ainult mõned üksikud. Enamik pidi selleks minema keelekursusele ja läbima eesti keele eksami kadalipu. Seejuures ei taju autorid seda pealesurutud kohustusena, vaid kõneletakse halvemal juhul häbitundest, peamiselt siiski vajadusest riigikeelt osata – tihtilugu on need kaks omavahel segatud, nagu ka järgnevas näites: „Ausalt öeldes, häbi mulle, et ma ei räägi riigikeelt, kuigi olen kahel korral kursustel käinud. Ma pole ainus selline.“ (MKOE: 245) Või: „Ometi tahtsin keele selgeks saada. Pole ju ilus, et elad Eestis, aga ei oska eesti keelt rääkida.“ (MKOE: 222) Häbi on paljude jaoks segatud hirmuga, et keeleõpe ning -ksam osutuvad liiga raskeks (vt MKOE: 226 ja 347). Samuti tuuakse probleemina välja, et keelekeskkonna puudumine pärsib eesti keele omandamist, kuigi kurdetakse ka vastupidise üle – eesti keele omandanud sugulased

unustavad tasapisi vene keele: „[K]ui kaugemale on ta minust jäänud! Vene keel on tema jaoks võõrkeel.“ (MKOE: 347). Samas eluloos kirjeldatakse, kuidas vene keel justkui kodust välja on aetud. „Ära räägi raudteekeelt!“ kõlab keeld (MKOE: 347).

Kogumiku pealkiri „Mu kodu on Eestis“ vihjaks sellele, et kõik autorid on selle väitega nõus. Mõnes eluloos tõepoolest küsitakse – aga kes ma siis õigupoolest olen? Kus on mu kodu? Et see territoriaalselt Eestis paikneb, pole kahtlustki, kuid tunnetuslikult pole kõik sugugi nii selge. Seda illustreerib ühe eluloo lõpulõik: „Kodumaa küsimus on mul keeruline. Ma ei saa oma kodumaaks pidada Hiinat, kust mind toodi ära päris väiksenä. Ei pea ma kodumaaks ka Nõukogude Liitu, kus hukkusid mu lähedased inimesed. Kodumaaks saan nimetada ainult Valgat.“ (MKOE: 85) Siin on Eesti asemel kasutatud teadlikult neutraalsemat Valgat, mis näitab ennekõike territoriaalset kuuluvust, kuid välistab ette kaheti mõistetavuse: kui ma ütlen, et mu kodu on Eestis, siis kas ma pean ennast defineerima eestlasena? Sarnast rahvuste piirile positsioneerumist tunnetavad ka teised kirjutajad: „Valget laeva oodati vist küll kogu mu lapsepõlveaja. See laev pidi saabuma Rootsist ja vabastama Eesti venelastest. Aga et mina ei osanud ennast päriselt nende ega teiste hulka arvata, siis oligi teadmata, mis minust saab.“ (MKOE: 371) Need on mõned huvipakkuvad erandid, sest kaante vahele on jõudnud eelkõige selliste inimeste elulood, kes Eestit kodumaaks peavad, seda armastavad ning oma armastust näiteks laulupidudel osalemisega tõestavad.

### **3.1.1 Eesti-meelne elulugu**

Kogumikus ilmunud elulood on pealkirjastatud, näiteks leidub seal „Pihtimus“, „Omastest, lähedastest ja enesest“, „Elu leheküljed“, „Elurada“ ja „Kuidas poris puhtaks jääda“. Üldiselt on pealkirjad valitud sümboolsed, mõnel puhul rõhutatakse pealkirja kaudu aga mõnda konkreetset eluseika, mida võib pidada eluloo noodivõtmeks. Jevgeni Smirnovi eluloo pealkiri „Ma ei vaheta Eestit millegi vastu“ markeerib autori kiindumust Eestisse, eristudes nõnda kohe alguses teistest elulugudest. Analüüsin seda järgnevalt eraldi kui autobiograafiat, mis kõige otsesemalt suhestub eestlastele omase kollektiivse mälu mustriks, jäädes seda tehes siiski piisavalt kriitiliseks ja otsivaks.

Smirnov sündis 1943. aastal Vologdamaal Vakrakovo külas, kust ta kaheksa aastat hiljem koos emaga Kohtla-Järvele põgenes. Kohtla-Järve Keskalleel paiknenud korteris elatud aastaid nimetab autor kõige kallimateks ja kõige paremini meelde jäänuteks: „Nad on mu mälus tallel otsekui sügaval vanaema varakirstu põhjas, salajased ja pühad.“ (MKOE: 271) Kui vanemate eestlaste elulugudes moodustavad kodu, küla ja kogukond metafoorse baasi Eesti omariikluse kirjeldamiseks (Kõresaar 2005: 41), siis Smirnovi kirjeldus tema koduks olnud kaheksa korteriga kortermajast loob idüllilise pildi nõukogude lapsepõlvest, mille ühisnimetajateks olid võrdsus, kollektiivsus ja minimaalne privaatsus:

Sügisel tulime taas koju ja meie korterite ukсед olid jälle pärani. Ühel päeval mängisime Rizovite juures, käisime sõna otses mõttes pea peal, aga ülisõbralik tädi Lena vaid naeratas. Järgmisel päeval istusin ma juba Mäekivide pere lõunalauas. Selles peres oli viis last, Rizovitel oli koguni kuus. Kahetoalistes korterites oli neil endalgi kitsas, kuid kordagi ei öeldud mulle, et ma enam nende poole ei tuleks. Vastupidi, vanemad oskasid meile mingil moel anda tegutsemisvabaduse ja koha, kus mängida. See lihtsalt ei saa ununeda! (MKOE: 272)

Ühelt poolt võiks väita, et Smirnov on võtnud omaks sovjetliku ühiselu mudeli, teisalt suhtub ta oma eri rahvustest mängukaaslaste saatusesse – kelle peredega tekib tal väga lähedane side – kaastunde ja sümpaatiaga. Näiteks märgib ta ühes lõigus, kuidas nii Eestist, Vologdast, Kostromast kui ka Jaroslavist pärit emade saatused on olnud sarnased – kõigist sõitis ajalooratas halastamatult üle (MKOE: 269-271). Sellistes ääremärkustes avaldub Smirnovi autobiograafia ambivalentus: ta tunnistab kahetsusenoodita, et kuulus pioneeri-, komsomoli- ja parteiorganisatsioonidesse, mille aluseks oli ideoloogia, kuid tema jaoks „oli nende töös osalemise juures olulisim võimalus inimestega suhelda“ (MKOE: 280). Ta kirjeldab hingestatult, kuidas Kohtla kaevandus pälvis üleliidulisi autasusid ning oli oma stendiga väljas isegi rahvamajanduse saavutuste näitusel Moskvast (MKOE: 277), seejärel mainib veel suurema uhkusega, kuidas tal aastaid hiljem Kohtla kaevanduse giidina oli au koos Eesti endise presidendi Lennart Merega vestelda muinaseestlastest (MKOE: 278).

Väga eredalt ja detailirohkelt on Smirnov kirjeldanud Kohtla küla päeva tähistamist 1988. aasta sügisel, laulva revolutsiooni kõrghetkel:

Kõik, mis 1988. aasta sügisel sellel legendikul toimus, oli nii loomulik, samas väga pidulik ja, nagu mulle tundus, ebatavaline. Pidu algas sinimustvalge rahvuslipu pühaliku heiskamisega. Seejärel võtsid sõna kõnelejad. Millest nad rääkisid? Sellest, mis neid kõige rohkem erutas. Oma kodusest Eestist ja sellest tillukesest maalapist, mis paljude kohaletulnute jaoks oli kõige armsam ja omasem koht terves ilmas. Valu ja meelekibedusega meenutati kadunud hiilgust. Usu ja lootusega räägiti eesti küla uuestisünnist. Lauldi laule, mis olid pühendatud oma väikesele vabariigile ja oma lipule. Paljudel helkisid silmis pisarad. (MKOE: 279)

Nendes sõnades on tunda afektiivset laetust ning sõnakasutus sarnaneb mõnele toonasele rahvajuhile: „tilluke maalapp“, „kadunud hiilgus“, „eesti küla uuestisünd“, „väike vabariik“. Kuigi Smirnov refereeribki antud juhul kõnelejaid, oleks ta võinud vabalt valida mõne teise raami või kasutada neutraalsemaid väljendeid. Olles rahvapeol ainus vene rahvusest osaline, tõstatab nähtu Smirnovi jaoks küsimuse, kes ta õigupoolest on ning kus on tema kodumaa:

Rõõmustasin täiesti siiralt oma eesti sõprade pärast, peaaegu kadestasin neid, nähes, kui tõsine, tähtis ja kallis toimuv neile kõigile on. Ometi tundsin end äkki nende ühtses massis üksildasena ja ebamugavalt. Mind tõi ema päris väikese poisina Kohtla-Järvele Vologda väikesest kolkakülast, mida enam ammu olemaski pole. Kus on siis nüüd minu mälestuste kivi, mille ees põlvitada? Kus on see maalapike, kuhu silmili langeda, mida hingepuhastavate pisaratega kasta, mille juures rõõmsalt oma sünnimaad tervitada? (MKOE: 280)

See mõttekäik lõpeb järeldusega, et tema on osaline Eesti, oma teise kodumaa võitluses ja kaotustes, ning seepärast tuleb võtta aktiivne positsioon, mis ei tähenda siiski, et tuleks maha salata oma juured. Näiteks kirjeldab ta pettumusega, kuidas taasiseseisvumise järel mõned töökaaslased justkui kameeleoni moodi värvi vahetasid ja nõudsid, et nüüd peaks suhtlema ainult eesti keeles. Või kuidas mõned Kohtla-Nõmme elanikud kurtsid: „Smirnov, meile ei meeldi, et sa siin vene haisu levitad.“ (MKOE: 283) Pronkssõduri sündmuste valguses formuleerib Smirnov oma seisukoha nii:

Tahaksin elada niisuguses Eestis, kus mind ei sõimataks tiblaks, ei süüdistataks pattudes nagu okupatsioon või küüditamine, millega mul mingit pistmist pole. Tahaksin, et mind ära kuulataks, mu arvamust austataks ja mind teistega võrdseks peetaks. Tahaksin rohkem suhtlemist ja ühtsustunnet, vähem eraldatust. Tahaksin nagu lapsepõlves astuda üle Mati Mäekivi ukiseläve, naeratada ja öelda: „Tere, sõber!“ (MKOE: 283)

### 3.1.2 Nõukogudelik elulugu

1935. aastal sündinud Nina Popova elulugu torkab kontrastina teistele kogumikust kõige rohkem silma. Selle autor pole NSV Liidu lagunemisega veel leppida suutnud, pealkirjastades oma eluloo tähenduslikult „Me elasime NSV Liidus“. Sündinud Venemaal, Arhangelski linnas, kirjeldab ta oma vanemaid klassivõitluse terminites: isa oli pärit „keskmike“ perekonnast, ema aga suurest jõukast talupojaperest ning ema sugulased kuulutati kulakuteks. Popova poolehoid kuulub isale, kelle puhul rõhutatakse korduvalt tema aktiivsust, parteisse kuulumist ja Nõukogude võimu kaitsmist (MKOE: 143). Peagi kolib pere tüüpilisse nõukogude tööstuslinna Molotovskisse, mis on oma nime saanud Vjatšeslav Molotovi, kurikuulsa Molotov-Ribbentropi pakti (MRP) ühe allakirjutanu järgi. Seda ei saa mainimata jätta ka Popova, kelle sõnutsi mängis MRP „teatavat osa Balti riikide, sealhulgas Eesti saatuses.“ (MKOE: 145) Popova sõnakasutus on siin väga ettevaatlik – Baltikumi okupeerimise asemel räägib ta saatusest, mis ei omista agentsust ei NSV Liidule ega Eestile. See märgib lihtsalt ajaloo kulgu. „Teatav osa“ vihjab omakorda MRP rolli pisendamisele ajaloolises protsessis. Popova jätkab: „Ja nüüd, kus need riigid on iseseisvad, meenutavad poliitikud ja ajakirjandus seda pakti, süüdistades NSV Liitu okupatsioonis, ja kannavad need süüdistused Venemaa arvele.“ (MKOE: 145) Siit paljastuvad juba erineva ajalootõlgenduse kontuurid. Eestlased polnud mitte ohvrid, vaid hilisemad rünnakud Venemaa suunal on olnud ebaõiglased.

Popova lapsepõlve tumestavad sõjamälestused. Koolilapsena käis ta hospitalides haavatutele esinemas, lugedes neile Zoja Kosmodemjanskaja luuletust vaenlase kätte vangi langenud partisanist (MKOE: 146). Samuti sai temast varakult pioneeride maja sage külaline ning ühe pioneerirühma salgajuht (MKOE: 149). Vähemalt eestlaste elulugudes üritavad need, kes on komsomoli või parteisse kuulunud, seda kuidagi välja

vabandada. Auasi pole see kindlasti mitte. Kogumikus „Mu kodu on Eestis“ puudutakse seda teemat võrdlemisi vähe ning neil paaril korral ka pigem selgitusi tuues, nagu võisime lugeda Smirnovi eluloost. Popova, kes küll komsomoli lõpuks ei astunud, eristub siin teistest: tema hinnangul olid nii pioneeri- kui ka komsomoliorganisatsioonid pigem kasvatusliku suunitlusega poliitilised ühendused, mille liikmeks saamine oli au, mis langes osaks üksnes parimatele:

Reeglina ei võetud mitte kõiki, vaid neid, kes hästi õppisid ja aktiivsed olid. Kõik me valmistusime selleks, lugesime ajalehti ja vastavat kirjandust. Minul aga oli suur hirm, et äkki ei oska küsimustele vastata. Vastuvõtmine toimus komsomoli linnakomitees. Sellel päeval kuulsin kelleltki, et seal esitatakse keerulisi küsimusi. Ma lõin kartma ega läinud teistega kaasa. Kõik laabus kuidagi. (MKOE: 150)

Nõukogude aega käsitlevatele elulugudele on üldiselt kombeks tõmmata jäik piir privaatse ja avaliku sfääri vahele. Näiteks harilikult ei leia elulugudes Nõukogude võimu kehtestatud tähtpäevad äramärkimist ning ühiskondliku ainese asemel keskenduvad autorid töö- või pereelu kirjeldamisele. Popova eluloos on aga ühiskondlik ühteageu privaatne. Näiteks räägib ka tantsuõhtutest, mida korraldati peamiselt seoses Nõukogude pidupäevadega. Tähtpäevade loomulikuks osaks olid veel demonstratsioonid ja rongkäigud. Popova on ainus, kelle eluloos Nõukogude tähtpäevade tähistamine eraldi äramärkimist leiab, mis näitab, et ta võttis selle, mida paljud pidasid ideoloogiliseks atribuutikaks, täielikult omaks:

Rahvas läks demonstratsioonidele nagu peole. Püüti ennast pidulikult riidesse panna. Kolonnid olid värvikalt kujundatud: lipud, loosungid ja ilmtingimata tahvel asutuse suurelt kirjutatud nimetusega. Kui palju oli naeru, laule, paljukordseid hüüded „Hurraa!“! Kõike seda näidati televisioonis. (MKOE: 158)

Samuti on Popova eluloole loomumane, et tööelus ei rõhuta isiklikele saavutustele, vaid keskendutakse kollektiivsetele tegevustele, mida korraldas tehase ametiühing või parteikomitee, nagu sanitaarmalev, ühised väljasõidud kolleegidega loodusesse, võistlused, tuusikud, kingitustega nääripeod. Lisaks jagas ametiühingukomitee tehase töötajatele elamispinde ja lasteaiakohti. Nende näidete kaudu annab Popova mõista, et NSV Liit kandis oma kodanike eest hoolt: „Riik ikkagi hoolitses töötajate eest.“

(MKOE: 149) Kui ta kodanikud aga unustas – nagu juhtus Popova ja tema perega, kellele polnud antud uut suuremat elamispiinda -, siis sai kirjutada partei keskkomitee esimehele (MKOE: 154). Samuti kiidab Popova Nõukogude meditsiinüsteemi:

Olin terve aasta ravil ja haiguslehel, siis saadeti mind kolmeks kuuks sanatooriumisse lõunas ja seda riigi raha eest. See tähendab, et kõik – ravi, operatsiooni, sanatooriumi – maksis täielikult kinni riik. See oli Nõukogude Liidu õitseag ja me elasime siis Nõukogude Eestis. (MKOE: 157)

Pärast tehnikumi lõpetamist suunatakse Popova tööle Balti Laevaremonditehasesse. Eestisse tuleku kasuks otsustamisel mängib seejuures suurt rolli Georg Otsa lauluhääl (MKOE: 151). Siin ta abiellub, sünnitab kolm last ning omandab pedagoogilise hariduse. Nagu ta ise oma eluloos Stalinit tsiteerides ütleb: „Elu läks paremaks, läks rõõmsamaks.“ (MKOE: 155) Nõukogude kirjandusele nii omane nõue lisada teksti vähemalt üks tsitaat seltsimees Stalinilt või Leninilt on isegi aastaid hiljem Popova eluloos kasutust leidnud. Samuti leiduvad tema eluloos pioneeride omaaegse töötuse algusread. Lisades siia juurde eelpool viidatud tõlgenduskeemide kasutamise, võib väita, et Popova on Nõukogude narratiivse skeemi omandanud ja jätkab selle kasutamist ka rohkem kui 15 aastat pärast NSV Liidu kokkuvarisemist.

Perestroika ja iseseisvuse taastamine mõjusid Popova jaoks traumeerivalt: koos mehe ja kahe lapsega anti neile ajutine elamisluba ehk n-ö hall pass, kuid keskmine poeg, kelle pass turbulentsel ajajärgul varastati, ei saanud sissekirjutust. „Sergeist sai illegaalne isik linnas, kus ta oli sündinud,“ (MKOE: 159) meenutab ema. Elamisloa taotlemiseks tuli kulutada ametnike kontoriuksi, närvirakke ja raha advokaatidele. 2005. aastal sai Sergei lõpuks halli passi. Popova perest on Eesti kodakondsus üksnes kõige nooremal pojalt, kuid hallis tsoonis elamine tähendab, et ülejäänud laste identiteedi kohal hõljub küsimärk: „Mees oli tulnud Ukrainast, mina Venemaalt, lapsed aga sündisid Eestis. Kus on siis nende kodumaa? Kus nad on kodanikud?“ (MKOE: 159) Ka ennast nimetab ta kord „Nõukogude inimeseks“, kord „Eesti elanike vanema põlvkonna esindajaks“, näidates, et mõlemad identifitseerimiskategooriad on samaväärsed. Samas kurdab Popova, kuidas ajakirjandus ja poliitikutud on maalinud temasugustest ebaõiglase pildi kui okupantidest:

Meie, kes me tulime suunamiskirjaga tehasesse tööle, olles 19-20aastased. Meie Tallinnas sündinud lapsed on „okupandid“. See, et Eestis toimusid repressioonid, väärrib kahetsust ja kaastunnet, aga massilised repressioonid olid ju ka teistes Nõukogude Liidu vabariikides, Venemaa[I] kaasa arvatud. (MKOE: 160)

Näiteks kirjeldab Popova oma ema õe saatust, kes pealekaebuse tõttu saadeti mitmeks aastaks asumisele Siberisse, kuhu sattusid ka Nõukogude teadlased, kosmoselaevade ja lennukite konstruktorid ja teised tuntud inimesed. Ta ei eita GULAGi olemasolu, kuid leiab, et tegu pole eestlaste jaoks unikaalse traumaatilise kogemusega, kuigi sellist muljet üritatakse jätta. Siit jõuab Popova ringiga tagasi 20. sajandi ajaloo pöördeliste sündmuste tõlgendamise juurde, kus eestlaste ja venelaste arusaamad kõige enam lahknevad: mida eestlased nimetavad okupeerimiseks, on Popova jaoks Eesti vabastamine fašistidest ja Hitleri vägedest (MKOE: 161). Ta on ainus kogumikus, kes sellist tõlgenduskeemi kasutab.

Traumatogeenilise muutusega toimetulekuks on Popova valinud selgelt passiivse strateegia, mille keskmes on nõukanostalgia. Taasiseseisvumisele eelnenud perioodi kirjelduses näeme Popovat aktiivse tegutsejana, kes ei kohku tagasi isegi siis, kui on tarvis Hruštšovile kirja kirjutada. Hilisemas eluetapis ei ole sõnagi juttu tööst, reisidest ega õppimisest. Ainsa tegevusena on mainitud Sergei ajutise elamisloa saamisega seotud juriidilisi tegevusi – kõik muu käib nimetuse ühiskonnakriitika alla. Näiteks kirjeldab Popova kahetsustundega omaaegseid kohvikuid Pikal tänaval, mis olid „puhtad, korralikud, maitsvate saiakeste ja kohviaroomiga“, kuid vabaturumajanduse tingimustes on need asendunud külma poekeskonnaga, mis on mõeldud eelkõige välismaistele turistidele (MKOE: 161). Samuti on Eesti vabadus endaga kaasa toonud kodutud ja töötud, keda nõukogude ajal ei eksisteerinud (MKOE: 161). Muide, turumajanduse kriitikat leiab ka Smirnovi eluloost, kes kirjutas: „Paljud inimesed jäid siis üleöö kodutuks, hakkasid prügikastides tuhnima. Oli räkit, mafioosode arveteõiendused ja tapmised. Seda kõike on hirmus meenutada.“ (MKOE: 281) Popova puhul on kriitika seotud aga minevikuihalusega, kusjuures taaskord meenutab ta, kuidas Nõukogude perioodil on ühiskond sidusam:

Sageli meenutame, kuidas elasime Nõukogude ajal. Tallinnas toimusid laulupeod ja grandioossed pidustused. Kogu Nõukogude Liidust, kõikidest vabariikidest saabusid eri rahvusest inimesed. Kui palju värve ja kui palju rahvariideid! Värvikad, kogu tänava laiused kolonnid sammusid lauldes rongkäigus Võidu väljakult Lauluväljakule. Näib, et kogu elanikkond võttis sellest peost osa. Nüüd niisuguseid paljurahvuselisi pidusid ei ole. (MKOE: 161)

Seega esinevad Popova eluloos kõik viis Aarelaid-Tarti välja toodud eestivenelaste biograafiates traumaatilisena tajutud leitmotiivi, kuid neist enamgi veel kumab läbi kuues, millest rääkis Bertaux ehk Nõukogude kollektiivse 'meie' lahustumine individuaalseteks 'minadeks'.

### **3.2 Andrei Hvostovi „Sillamäe passioon“**

„Sillamäe passioon“ on kirjastuse Petrone Print sarjas „Aja lugu“ ilmunud elulooraamat, milles (aja)kirjanik Andrei Hvostov kirjeldab endale ainuomases teravas ja otseütlevas stiilis oma lapsepõlve Nõukogude Eesti suletud linnas Sillamäel. Kuigi Hvostovi teosest võib muuhulgas leida põhjalikke nõukogude olme ja ideoloogilise masinavärgi kirjeldusi, on ennekõike tegemist kujunemislooga, mille tähenduslikumad peatükid paiknevad eluloo lõpus või kolm aastat hiljem ilmunud uustrüki neljas uues peatükis, andes justkui märku, kuidas kirjutamisprotsess ise lõpuks Hvostovi identiteeti kujundama hakkas. Käesolevas alapeatükis väidangi, et Hvostov – kes on kahtlemata ajaloolasena narratiivsete skeemide olemasolust teadlikum kui tavainimene – ei kasuta elulookirjutuse narratiivseid vahendeid ühe domineeriva mudeli kinnistamiseks, vaid laseb neil omavahel dialoogi astuda. Tulemuseks on ambivalentne ja dünaamiline elulugu, milles esiti kindlate postulaatidena esitatud seisukohad lahknevad hilisematest järeldustest: kui esialgu nimetab Hvostov end kahtlusteta eestlasteks, siis hiljem hakkab rõhutama oma isapoolseid vene juuri.

1963. aastal sündinud Hvostovi eluloo dünaamilisust võib osalt seostada autori vanusega. „Sillamäe passiooni“ esmatrükk ilmus enne autori viiekümnendat juubelit, kuid nagu Rutt Hinrikus on Tiina Kirsile antud intervjuus tabavalt tsiteerinud Merle Karusood: „Alla 50-aastastel inimestel on probleemid, üle 50-aastastel inimesel on elulugu.“ (Hinrikus ja Kirss 2006: 425) Siit järeldub, et enne poolsajandi täitumist pole

inimene veel valmis eluloo kirjutamiseks, sest elu tahab elamist – see on jätkuvalt avatud protsess. Tegu pole kivisse raiutud seaduspäraga, kuid omamoodi illustreerib seda mõtet ka „Mu kodu on Eestis“ kogumiku autorite vanus, kellest ainult üks on Hvostovist noorem, ja kes, nagu teksti lõpust selgub, pole elulugu ise kirjutanud, vaid andnud ühele uurijale hoopis suulise intervjuu. Iseenesest pole eluloo ümberkirjutused sugugi harukordsed nähtused ja ümberkirjutamise asemel Hvostov pigem täiendab ja lisab. Ometi on uustrükki lisatud peatükid tähenduslikud ja kriipsutavad alla momente, millega Hvostovi identiteet muutub minu hinnangul polüfoonilisemaks. Seejuures aitab just narratiivsete skeemide ülemäärane teadvustamine Hvostovil sellise enesetajuni jõuda.

Hvostovi eluloole on iseloomulik üksikult üldisele liikumine ja vastupidi. Tihtipeale hakkab ta mälulõng hargnema mõnest lapsepõlves nähtud seriaalist, loetud raamatust või kuulnud ütlusest, mille peale konstrueerib autor tugeva üldistusjõuga portree tervest ajalooajalooperiost või rahvusgrupist. Hvostovi uitav mälu põhineb assotsiatsioonidel. „Sillamäe passioon“ pole kindla algus- ja lõpp-punktiga kronoloogiline jutustus, vaid eredamatel mälupiltidel põhinev kollaaž, millel on ambitsiooni olla üheteaegu poliitiline kommentaar, antropoloogiline uurimus, kultuuripraktikate analüüs, ajaloodiskursuse kriitika kui ka pihtimus. Hvostovi jaoks on ajaloolised sündmused kaotanud oma läbipaistvuse. Ta on näide inimesest, kes valdab suurepäraselt kahte diametraalselt erinevat narratiivset skeemi, aga puikleb vastu kummagi lõplikult omandamisest, tunnistades uustrükis ka ise, et sellises identiteetide vahel valimises on oma võlu ja vabadus.

Selge on ka see, et Hvostov jutustab oma lugu läbi nõukogude prisma. Kui ta analüüsib *homo soveticus*'t, s.o oma põlvkonda, siis teeb ta seda kahe dimensiooni kaudu: esimene on ideoloogiline, teine materiaalne. Nõukogude ideoloogiat üritati lastele juba varajasest noorusest hariduse ja massimeedia kaudu pähe määrada. Hvostov ei salga, et oli ideoloogilise mõjutamisele lapsepõlves olnud vägagi avatud. Sellest annavad aimu koduhoovis toimunud sõjamängud, mille süžee, tegelased ja tüüpfraasid olid laenatud nõukogude sõjafilmidest. Kui Hvostov kirjutab, et mängus kasutatud saksa- ja venekeelsed väljendid – näiteks *belogvardeiskaja svolotš* (valgekaartlik närukael), *buržuaznaja plesen* (kodanlik hallitus), *volk Tambovskii* (Tambovi hunt)

(Hvostov 2014: 212) – ei pruukinud alati küll konteksti sobida, kuid need sõnad voolasid iseenesest tema ja ta mängukaaslaste sisemusest välja (Hvostov 2011: 36), võib ilmselt väita, et kollektiivse mälu põhiskeemide omandamine oli nende laste jaoks embrüonaalses faasis. Kuna doktrineerimine algas nõnda varakult, siis käis sellega automaatselt kaasas narratiivsete skeemide internaliseerimine ilma küsimusi esitamata. Televisioon muutis kollektiivse mälu kujundamismehhanismid täiuslikuks. Hvostov tunnustab ka ise, et tema lapsepõlve telekavaatamine oli „üks suur ja lõputu, hoomamatute mõtudega sõjafilm“ (Hvostov 2014: 211). Pisut arvutades toob ta välja statistika, mille kohaselt võib väita, et ta nägi oma lapsepõlves üle saja erineva sõjafilmi ning koos lõputute kordustega võis temasukune jõnglane aastas televiisorist umbes sada kaheksakümmend tundi „tselluloidsõda“ vaadata, st et ainuüksi kolmeteistkümnendaks eluaastaks võis Hvostovil olla tuhat tundi täis (Hvostov 2014: 210).

Säärane meelelahutus oli Hvostovi eakaaslaste seas ülipopulaarne: „Sillamäe mänguväljakud ja kelgumäed tühjenesid õige kellaaja lähenedes nagu nõiaväel. Kõik teadsid, et sellisel päeval ja sellisel kellaajal algab *voinuška*.“ (Hvostov 2014: 211) *Voinuška* kaudu õpetati lastele ebatõdesid, kuid Hvostovi teoses avaldub, kuidas see ennekõike üldisi hoiakuid kujundas. Näiteks vastandati neis filmides saksa sõdurite julmusele venelaste humaansus ja rahumeelsus. Teisalt oli säärane vastandamine pea alati läbiimbunud materiaalsusest: ikka sõdisid oma mehed räbalates, samas kui sakslased riietusid kaevikutes kui dändid; kui venelastel ei jätkunud varustust, mehi ega toidupoolist, siis „fritsud“ sõid kaaviari laualt, millelt ei puudunud lauahõbe ega kristall, misjärel nad tungisid väikesearvulisele venelaste üksusele peale nagu „sipelgate laviin“ (Hvostov 2014: 216). Meelelahutuslikku sõjafilmi punutud peen ajupesu avaldas mõju isegi siis, kui sellest lõpuks läbi nähti. Nii kirjeldab Hvostov stseeni kaheksakümnendate lõpus, kui ta kohtub ajalootudengina arheoloogiapraktikumi väljakaevamistel läänesaksa noortega, keda ta piidles „kahtlustav-kadedad pilguga“ ning tundis pahameelt, et läänesakslased pole sõja eest karistust kandma pidanud. Seejuures põhjustas kadedushoo ei miski muu kui läänesakslaste uhke riietus (Hvostov 2014: 225). Selleks ajaks on Hvostov enda sõnutsi kommunistliku vale juba ammu läbi näinud, ometi pulbitseb see sobival momendil taas pinnale.

Peatükis „Seriaalid“ proovib Hvostov kommunistlikke telemanipulatsioone dekonstrueerida, kasutades ajamasina võtet, millega tema teos ka algab: elukogenud neljakümne seitsme aastane Hvostov külastab kaheksa-aastast Andreid, kui viimane on istunud televiisori ette, et vaadata oma kunagist lemmikseriaali „Neli tankisti ja koer“. Hvostov soovib väikese Andrei vaatamiskogemust rikastada kommentaaride ning selgitustega, mis õpetaksid teda suhtuma nähtusse kriitiliselt ning võõrutaksid teda pikapeale nõukogude ideoloogiast. Ta tahab teha seda, mida ta oleks oma vanematelt toona oodanud: „Mind tollal ümbritsenud suurtest inimestest ei vaevunud, ei julgenud või siis ei osanud keegi filmi analüüsida, et nakatada mind ja teisi tankistidest vaimustunud jõnglasi kriitilise mõtlemise pisikuga.“ (Hvostov 2011: 174) Võimalikult vähe pealetükkiv olles ja rohkem vihjates, kui otsesõnu öeldes, üritab Hvostov oma nooremale versioonile selgitada, kuidas Janek tõenäoliselt koos oma vanematega Katõni vangilaagrisse saadeti või kuidas stsenaaristid põlistavad seriaalis vägivaldselt tõmmatud uut Vene-Poola riigipiiri (Hvostov 2011: 177-178). Kokkuvõttes jäävad Hvostovi katsed siiski viljatuks. Ühelt poolt tekib tal hirm, teisalt tunnistab ta ka ise, et väiksenä nautis ta nõukogude teletoodangut vähemalt sama palju, kui ta seda nüüd vihkab:

Samas ma tunnistan, et lapsepõlve lemmiktankistid ajavad mind praegu öökima peamiselt seepärast, et ma olen Molotovi-Ribbentropi paktist tiine. Minu häda on selles, et ma tean. Ja mind ajab raevu teadmine, et omal ajal pandi mind uskuma uskumatute mõõtudega valet. Ma suudan praegu analüüsida, milliste võtetega mind ja sadu tuhandeid, kui mitte miljoneid lapsi sunniti, õigemini meelitati uskuma lausvalet. Ent kui ka omal ajal seda valet endasse ahmisin, tegi see mind õnnelikuks. (Hvostov 2011: 178)

Kuigi Hvostov kirjeldab, kuidas tema „närijaks saamine“ toimus 14-aastasena, kui ta luges sõna-sõnalt läbi uue nõukogude konstitutsiooni, saab minu hinnangul määravamaks hoopis teine dimensioon, mida Hvostov läbivalt oma teoses käsitleb. See on materiaalsus, milles paljastub sovjetliku inimese allasurutud tarbimisiha, mida omakorda taastoodavad Läänemaailmast raudse eesriide taha jõudvad üksikud signaalid. „Sillamäe passiooni“ lugedes jääb mulje, et see läänelik väärtusruum, mida Nõukogude Eestis nii palavalt igatseti, tähendas ennekõike Levise teksaseid või moodsamat tehnikat. On tähelepanuväärne, et kui Hvostov siunab Nõukogude ideoloogilist

teletoodangut, siis ta tegelikult kiidab seda, öeldes, et see olid nauditav vaadata. Pettumus ja kahtlused sugenevad teksti nendes kohtades, kus juttu tuleb nn „vene värgist“. Alguse saab see esimesest peatükist, milles Hvostov peab oma poja maskeerima tüüpiliseks nõukogude inimeseks: „Esiteks muidugi riietus. See on põhiline.“ (Hvostov 2011: 9) Sobivaid riideid otsides peab Hvostov paralleelselt loengut nõukogude rõivastuse iseärasustest, mida iseloomustas riiete omavaheline kokkusobimatus, halvasti seljas istumine, viletsa kvaliteediga kangas, rääkimata kõõmastest juustest, auklikest hammastest ja üldisest kehahoiakust. Nii jõuabki Hvostov materialismist alustades mentaalsuseni, kirjeldades nõukogude inimest alandatud ja peksasaanud penina (Hvostov 2011: 13).

Edasistes peatükkides seostub alandatuse tunne ennekõike just materiaalse mahajäämusega, mida representeerivad nii Komarovi kapsli katkine langevari, juba liinilt tulnuna kapitaalremonti vajanud põllumajandustehnika kui ka nõukogude viinapudeli plekk-korgid. Kas see on tingitud sellest, et varases lapsepõlves, s.o perioodil, millele Hvostovi „Sillamäe passioon“ peamiselt keskendub, ei tajuta ideoloogilist ahistatust ja mentaalset rõhumist nii aredalt, või tuleb lääneliku tarbimisõiguse puudumist pidada alandatuse peapõhjuseks? Usutavasti on see segu mõlemast aspektist ning eelnevale näitele tuginedes võib väita, et Hvostovi jaoks on materiaalsus juba olemuslikult seotud mentaalsusega, mida ta illustreerib fraasiga *naš geštalt* ehk „meie vorm“ või „meie olemus“:

[...] „Marati“ uhutud dressikad, mis venisid välja juba jalgapaneku hetkel; „Kommunaari“ kingad, mis olid uuest peast nii inetud, et nende välimus paranes alles lääpatallamisel, seda ilmselt tänu kandja karisma ülekandumisele; „Sangari“ teksad, mille tagumik oli nii kottis, nagu oleks kandja sinna lasknud hea laari sitta, ning värvel omandas püksirihmaga kokkutõmmatult krookkrae ilme... See oligi „nõukogude geštalt“. Režiimi uhkuseks kiidetud kosmoseraketid, sammuvad ekskavaatorid või aatomi jõul töötanud jäälõhkujad ei olnud seda mitte. (Hvostov 2011: 71)

Sõjafilmi poolt ideoloogiliselt mõjutatud Andrei maailmapilti hakkavad tekkima selgemad mõrad kokkupuutel materiaalse objektidega. Näiteks leidub teoses põhjalik – suisa topograafilis-anatoomiline – kirjeldus sellest, kuidas Hvostov esimest korda

avastab Levi Strauss'i teksapaari. Nõukogude noore allasurutud teksafetiši kirjeldamisel Hvostov emotsioonidega kokku ei hoia:

Kuidas see nüüd oligi – oo kaunis hetk, sa viibi veel... Ma võisin püksid kätte võtta, neid mudida, silitada, venitada, nuusutada, kas või limpsida. Aga ma ei tormanud neid kohe käppima. Ma hiilisin nende juurde. Justkui kartes, et nad võivad niisama ootamatult haihtuda, nagu nad olid siia ilmunud. Ilmutustega peab olema ettevaatlik. (Hvostov 2011: 73)

Kuid ilmutuslikult ei mõjunud Hvostovi jaoks mitte üksnes teksad, isegi Läänest Sillamäe rannikule uhutud olmeprügi tuli kombata, koguda ja selle üle hiljem juurelda. Sarnaselt teksadele kirjeldab Hvostov põgusalt tavalise rootsikeelse etiketiga piimapaki väljanägemist – „veekindel kartong väljaspool ning kile seespool“ (Hvostov 2014: 352). Teistes sama sarja teostes, mille autorid on naised, puudutatakse materiaalsuse aspekti vähem, kuigi võiks eeldada, et riietus läheb naissoole rohkem korda. Võib spekuloida, et materiaalsusele keskendumine on tingitud soovist apelleerida nooremale publikule, kelle arusaamu nõukogude ajast on kujundanud perioodi pelgaks kitsiks või retroks taandanud kapitalism. Sellele hüpoteesile lisab kaalu kasvõi see, et kohe alguses kujutab Hvostov oma poega ühe võimaliku ideaallugejana.

Materialismist tõukudes liigub Hvostov hiljem sujuvalt universaalse kultuurikriitika poole, mille kaudu ta võrdleb näiteks eestlasi venelastega. Viimaste kultuuriline alaväärsus paistis silma juba nende riietusest: külalised „päris“-Eestist olid moekamad, kandsid teksaseid ja kilekotte, mis oma argisusele vaatamata olid NSV Liidus omaette haruldus. Venelaste rõivamood pärineb Hvostovi hinnangul aga „tsivilisatsiooni eelmisest staadiumist“ (Hvostov 2011: 72). Ainelise kultuuri analüüs kulmineerub uustrukki lisatud peatükis „Vene värk“, mille alla Hvostov liigitab kõik ebaratsionaalse, anarhilise ja „ligadi-logadi tehtu“ (Hvostov 2014: 263). Tõsi, Hvostov seob selle sealsamas kohe sotsialismiga, kuid ekslik oleks arvata, nagu tugineksid Hvostovi seisukohad üksnes ideoloogilistel alustele, kui ta teisel küsib: „Huvitav, kas see on mingi universaalne kultuurimaatriks, et idasse jäävaid rahvaid iseloomustatakse kui tehniliselt mahajäänuid, lohakaid ja arengupeatuses siplemaid?“ (Hvostov 2011: 138) Baltimaad kui nõukogude Lääs – seda arusaama põlistab Hvostov veelgi peatükis „Venelased“, kui ta esmalt kirjeldab aerodünaamiliste Salvo plastkelkude ülimumuslikkust

vene raudkelkude ees, liikudes seejärel popmuusika radadele, kus Apelsini „Karulaul“ kõlas ka venelaste kõrvadele läänelikult, st eestlaste kultuurilisi saavutusi respektseeriti:

See oli nende arvates äge asi, järelikult välismaalt. Nad ei aimanudki, et see „välismaa“ oli olnud kogu aeg siinsamas nende kõrval. Aga nutikamad neist said sellest lõpuks aru. Ühte poissi, keda ma sain natuke aega päris lähedalt jälgida, aidati arusaamiseni nii-öelda välisabiga. Kui talle tekkis sõpruskond Leningradis, jõudis temani teadmine, et kusagil suurel kodumaal on *Pribaltika* hinnatud koht. Millise segaduse pidi tema hinges tekitama ootamatu avastus, et *Pribaltika* teevad hinnatuks mitte nemad, vene keelt kõnelevad inimesed, vaid kohalikud põlisrahvad! Korraga hakkasid vene eakaaslased meilt uurima: kas me saame soome keelest aru ja kas meil on sugulasi Rootsisis või Ameerikas? (Hvostov 2011: 207-208)

Selles kirjelduses positioneerib Hvostov end väga selgelt eestlasena, ühe etnilise meie-grupi liikmena. Venelasi kirjeldab Hvostov oma teoses mõnikord täpselt nii, nagu mõni põliseestlane seda oma eluloos halvustavalt teeks, nimetades neid vahetevahel „tulnukateks“ (Hvostov 2011: 30) või „sisserändajateks“ (Hvostov 2011: 26). Vene noored on reeglina madalama kultuuritasemega: küll sattusid nad õnnetustesse lõhkeainetega, küll peksid endast väiksemaid õpilasi, küll röökisid fanaatiliselt revolutsiooni ning Leninit ülistavaid luuletusi. Ühe vene kooli õpilastel oli Hvostovi sõnutsi kõigest ükskõik, teise trepilt olla leitud keset päeva ekskremendihunnik (Hvostov 2011: 116). Segakoolis käinud Hvostov küsib seepeale suisa: „Ma ei tahaks astuda kultuurtreegerluse libedale rajale, aga võib-olla siiski mõjus vene lastele eesti õpilastega ühe katuse all viibimine ja nendega ühe õhu hingamine kuidagi kainestavalt või lausa tsiviliseerivalt?“ (Hvostov 2011: 117) Isegi noortekampades oli Sillamäe väikesearvuline Eesti poiste seltskond üle venelastest – seda nii füüsilise kui ajude poolest: „Katlamaja taha liduvate poiste eesotsas oli keegi, kes hoidis kaenla all malelauda, ja tavaliselt oli see keegi eestlaste hulgast.“ (Hvostov 2011: 223) Tõsi küll, Hvostov kirjutab üksikasjalikult ka neist Sillamäe eesti soost rusikakangelastest, kellel hilisemas elus kuigi hästi ei läinud.

Siit tulekski edasi liikuda Hvostovi enese identiteedi juurde, kes eestlasest ema ja venelasest isa lapsena pidi selles meie-nemad vastanduses poole valima. Esialgu ei teki kahtlustki, et ta identifitseerib ennast eestlasena, kasutades väljendeid nagu „meie, eesti

lapsed“ (Hvostov 2011: 204), rääkides eesti keelest kui emakeelest või mainides lugejale möödamannes, et raamatukogust laenutas ta esmajärjekorras ikka eesti-, mitte venekeelset kirjandust. Noor Andrei suhtub selgelt vaenulikult neisse eakaaslastesse, kes sarnastest segaperedest tulnuna, on otsustanud rõhutada oma vene identiteeti. Näiteks kirjeldab ta kramplikult antieestlaseks kehastunud Arturit, kes eesti keelt rääkida ei osanud või oma oskusi kiivalt varjas, sõnadega „oma isapoolseid juuri salgav bastard“ (Hvostov 2011: 207). Kummati vastab Hvostov ise täpselt samamoodi sellele kirjeldusele. Tema vene päritolu on justkui miski, mida kõrvalised isikud talle aeg-ajalt meelde tuletavad, tekitades sellega lasteaias arusaamatust, ülikoolis õlakehitust ja andes täiskasvanuna põhjust hingepõhjani solvuda, kui eestlasest poksitreener tuleb Vabadussamba avamisel tema käest küsima, kas tema maailm ikka on sinimustvalge. Küsimusele järgneva mõttekäigu lõpetab Hvostov sedastusega, et saab eestlaste rahvuslikust kiiksust väga hästi aru: „Sest ma olen eestlane. Paraku.“ (Hvostov 2011: 238) Alles viimases peatükis toimub pööre ja Hvostov hakkab avastama oma sisemist venelast. See metamorfoos kandub edasi uustrukki lisatud peatükkidesse, milles Hvostov lõpuks tunnistab, et päris hea on vahel eestlaste lääge kannatustenarratiivi asemel kuulutada ennast vabaks kasakaks. Ehk tegelikult ütleb ta, et eestlaste kollektiivset mälu rohkem kui sajandi kujundanud skeem on ta ära väsitanud ja tänu oma juurtele on tal võimalik mälu kollektiive valida.

Kuigi Hvostov kordab pidevalt, et tema emakeel on eesti keel, tunnistab ta uustrukis, et „hämaravõitu perekonnapärimuse kohaselt olevat ma alustanud rääkimist vene keeles“ (Hvostov 2014: 265). Fakt, mis tekitas talle väiksena piinlikkust ja ebamugavustunnet: „Nagu oleks minus peidus keegi tundmatu. Midagi sellist, mida Freud nimetas *das Unbewusste*, “teadvustamatus” - pealtnäha ja enda veendumuste kohaselt olen eestlane, aga võta mind lahti justkui matrjoškat, ja sealt hüppab välja venelane. Koos kogu selle “vene värgiga”. Uhh!” (Hvostov 2014: 266-267) Taaskord jõuame kultuurikriitikani, sest Hvostov ei saa mitte jätta mainimata, kuivõrd eemaletõukavalt talle vene keele mittenormatiivne pool esialgu mõjus (Hvostov 2014: 274). „Tee oma sisemise venelaseni“, nagu Hvostov seda nimetab, saab alguse Hvostovi isa Siberi-loost. Hvostov möönab, et kuigi ta oli teadlik oma isa päritolust, tõrkus ta pikka aega küsimast, kuidas ja miks isa sõja ajal Krasnojarskisse sattus (Hvostov 2011:

293). Oma isapoolse suguvõsa traagilisest elusaatusest saab Hvostov kuulda alles üheksakümnendatel, kui tema oli üle kolmekümne ja „Nõukogude võimu surmaohkest oli möödunud ikka väga palju aastaid, kahe riigikogu koosseisu jagu“ (Hvostov 2011: 298). Hvostov, keda vaatamata tema laitmatule eesti keelele pole selleks hetkeks endiselt veel täiesti omaks võetud, sest tema perepärimus ei ühti eestlaste kannatustenarratiiviga, võib seejärel sisemiselt juubeldada:

Mida teavad need poksitreenerid eestlaseks olemisest? Kasvades linnades, kus eestlaseks ei saada, vaid sünnitakse jumala armust, sünnitakse sellepärast, et mõlemad vanemad on eestlased ja kaminasimsil on alati olnud pilt vanaisast, kui ta kusagil Krasnojarskis oma küüditatuelu elas, ning kõigil on tema tahtejõulist nägu vaadates selge, mis on tõde ja mis vale. Mis on niisuguses eestlaseks olemises keerukat ja milles seisnevad eestlaseks olija isiklikud teened selle imelise oleku saavutamises? (Hvostov 2011: 303)

See on selge kriitika kollektiivse mälu toimemehhanismide kohta, sest teisel ütleb Hvostov, et küüditamine on „talletatud rahvuse kollektiivses mälus“, iga „eestlane on selle teadmiselega üles kasvanud“ ja selle loo „emapiimaga sisse imenud“ (Hvostov 2011: 298). Seda väidet kinnitab Kõresaare uurimus, milles ta väidab, et põlvkondadevaheline suuline pärimus oli peamiseks mäluressursiks, mis toitis mälu n-ö rahvuslikku versiooni (Kõresaar 2005: 150). Eestlastel oli vastumälu perepärimusena justkui antusena omandatud, samas kui Hvostovi-sugused peavad selle mälu kogukonnaga samastumiseks tegema rasket biograafilist tööd ja mõnikord ei piisa sellestki, kui sinu nimi ei ole „oma“ (Hvostov 2011: 237). Nii pole ka imestada, et perepärimuse nappuse tõttu täidavad nõukogude ideoloogilised tekstid Hvostovi lapsepõlve mäluvaakumi.

Uustrüki lisatud peatükkides loobub Hvostov poksitreeneritele oma sinimustvalge maailmapildi paikapidavuse tõestamisest. Selle asemel tunnistab ta üles, et teatud juhtudel, kui „seitsmesaja-aastase orjapõlve depressioon“, Juhan Liivi „must lagi“ ja Jaan Krossi ajalooliste romaanide eestlase otsinguid teda ära tüütavad, tahab ta olla natuke venelane, lülitada oma hinges rahvusnupp „vene“ režiimile (Hvostov 2014: 275). Peatükis „Tõde ja *istina*“ asetab ta ennast eikellegimaale. See on tähelepanuväärne peatükk, sest Hvostov vastandab seal kaks erinevat kollektiivse mälu raami. Õigemini näitlikustab ta seal, kuidas kollektiivne mälu töötab. Tema isa ja ema arusaamatused

sellest, mis Eestis II maailmasõja lõpus toimus, saavad alguse teatud kinnistunud väljendite kasutamisest. Mis ühele on natslik ohvitser või fašist, tähendab teise jaoks kaasmaalast. Mis ühe jaoks kujutas vabastamist, see teise jaoks okupatsiooni. Hvostov ütleb, et kuigi enda meelest vaieldakse objektiivse ajalookäsitluse üle, esitavad osapooled tegelikult subjektiivset mälu kogukonna tõde. Sarnast vaidlust narratiivsete skeemide üle kohtame juba esmatrükis, kui Hvostov meenutab televiisorist nähtud debatti juudi kogukonna esimehe Eugenia Gurin-Loovi ja endise SS-leegionäri Harri Rendi vahel, mis keskendus sõna *Einsatz* tähendusele (Hvostov 2011: 281-283). Sealgi saab ühe sõna mõtestamisest alguse kapitaalne väärnimistmine.

Vene keeles tähistab lisaks sõnale *istina* tõde ka mõiste *pravda*. Need kaks võivad sõltuvalt kontekstist olla sünonüümid või antonüümid. Kui *istina* tähistab mingi ütluse tõeväärtust, siis *pravda* puhul lisab sakraalne komponent uue tähendusvarjundi. Mihhail Lotman on rõhutanud, et *pravda* tähistab midagi kõrget, irratsionaalset ja jumalikku, mis on kõigile tähtis (Lotman 2015: 33). Sedasama võib ju ka öelda kollektiivse mälu kohta. Tabelist 1 (vt lk 11-12) nähtub, et ajaloo võrreldes ei vasta kollektiivne mälu teadusliku meetodi kriteeriumitele, ometi apelleerib see oma homogeensuses ja kvaasisakraalses kallutatuses laiadele massidele. Tõsi küll, Hvostovi lugedes jääb mulje, et venelastel on *pravda* ja eestlastel *istina*, kuigi õigem oleks öelda, et mõlemal on oma *pravda*.

Niisiis lubab Hvostov uustrükis olla jätkuvalt eestlane, kuid selline, kes vahepeal on ka natuke venelane ja seepärast ei löö kaasa laulva revolutsiooni ühislaulmistel, jälgides käest kinni hoidvaid ja täiel rinnal „eestlane olla on uhke ja hää“ rõkkavaid inimesi võõristaval kõõrdpilgul (Hvostov 2014: 277). Samas mõtleb ta endiselt kivistunud rahvuslikes kategooriates, kuigi vihjab teoses korduvalt identiteedile, mis ületab rahvuspiire ja vastaks ehk paremini 20. sajandi traagilisele pärandile. Ta vihjab sellele, rääkides Sillamäest, mis oli suures osas asustatud inimestega erinevatest NSV Liidu piirkondadest, kellest mõned ei teadnud, et nad elavad Eestis, rääkimata sellest, mis on Eesti NSV pealinn (Hvostov 2011: 233). Põliselanike puudumise registreerib ka Hvostov (vt Hvostov 2011: 26), tehes sellest järelduse, et NSV Liidus valitses essentsialismi asemel sattumuslikkus: „Minu ema näiteks sattus pärast Tartu ülikooli lõpetamist Siberisse. Nõukogude ajal liigutati inimesi siia-sinna: terve Kaliningradi

oblast või Ida-Karjala on täis inimesi, kelle vanemad või vanavanemad „sattusid“ pärast sõda sinna. Ja need inimesed, kellega on sedaviisi juhtunud, ei tea oma uuest kodumaast midagi.“ (Hvostov 2011: 25) Lõpuks jõuab Hvostov järeldusele, et temagi on koos oma perekonnaga Sillamäel võõras. Ja mitte ainult Sillamäel, ka tema suguvõsa „Põlula haru“ koosnes migrantidest ja „*displaced person*’itest“ (Hvostov 2011: 234). Rääkimata tema isast, kes pendeldas aastaid Eesti ja Siberi vahet, et kahes maailmas korruga elades mitte sidet kodumaaga kaotada:

Eesti ja Siberi vahel pendeldades kaotas ta end ära. Ta jäi oma päriskodumaast ilma, aga ei leidnud ka uut, sest Eesti oli ning jäi talle võõraks. Nii võõraks, et ta ei õppinud isegi eesti keelt ära. Küllap ta mõtles, et ehk laheneb asi kuidagi iseenesest. Pagan teab, kuidas, aga kuidagimoodi laheneb. (Hvostov 2011: 302)

Nendes tekstikohtades kirjeldab Hvostov eestivenelastele eripärase ajakogemuse kontuure, millest võiks välja kasvada uus kollektiivse mälu põhiskeem. Eestlaste elulugusid analüüsid on Kõresaar jõudnud seisukohale, et seda on väga suurel määral kujundatud ajaloolise katkestuse kujund (vt Kõresaar 2005: 69-110), mille kontseptsiooni tõi teaduskeelde Hasso Krull, kuid mis primitiivsemal kujul rahvasuus ja kollektiivses teadvuses ringles juba kaheksakümnendate lõpus, olles juba varasemalt Eesti rahvusliku ajalookäsitluse teenistuses. Selle kujundi keskmes on arusaam Nõukogude okupatsioonist kui ajaloolisest katkestusest, mis lükkas Eesti kõrvale võetud kursilt. Ka eestivenelaste elulugusid analüüsid võib leida ühise vermiva motiivi, milleks on sattumuslikkus. Paraku libiseb Hvostov sellest tõlgendusstrateegiast liiga rutakalt üle.

Hvostov ei aktualiseeri taasiseseisvumisega kaasnenud kultuuritraumat, mis eeldaks nõukogude inimesele omase sattumuslikkuse mõtestamist raudse eesriide kokkuvarisemisega kaasnenud uues poliitilises kontekstis. Nii laob ta veel ühe kivi „Eesti Ütleматаjätmiste Vabariigi“ (Hvostov 2011: 303) vundamenti. Aga kas kultuuritrauma käsitlemist saab üldse nõuda teoselt, mille eesmärgiks on kirjeldada nõukogude lapsepõlve kinnises tööstuslinnas? Hvostovi assotsiatiivne stiil kipub küll kohati ületama esialgset ajalist raami, kuid taasiseseisvumise perioodi painetega tegelemine eeldaks juba täiesti uut mälestusteraamatut. „Sillamäe passiooni“ uustrüki

ning Hvostovi viimase aja poliitilise tegevuse valguses julgen ennustada, et selles hüpoteetilises järjes avaneb Hvostovi identiteet veel nüansseeritumal kujul.

### **3.3 Viktoria Ladõnskaja „Lasnamäe valge laev“**

Samuti Petrone Prindi sarjas „Aja lugu“ ilmunud Viktoria Ladõnskaja elulooraamat „Lasnamäe valge laev“ on mitmes mõttes „Sillamäe passiooni“ mõtteliseks järjeks. Oma vanuse tõttu keskendub Ladõnskaja perioodile kaheksakümnendate lõpust nullindate alguseni, s.o kultuuritrauma mõttes formatiivne ajajärk; aga järgnevus on ka palju otsesem, sest oma teose lõpus tunnistab Ladõnskaja, et esialgu talle Lasnamäest raamatu kirjutamise mõte üldse ei meeldinud. Meelemuutus saabus alles pärast „Sillamäe passiooni“ lugemist. Eriti valuline kihvatus käis Ladõnskajast läbi eestlasest poksitreeneri küsimuse peale, kas Hvostovi maailm ikka on sinimustvalge:

Neid ridu tema raamatus ma mitte ei lugenud, ma lausa neelasin. Sest see küsimus-parool on kõige otsekohesem hoop haige identiteedi pihta. Olen kogu oma teadliku elu pidanud vastama – enda ja teiste – küsimusele, kui „sinimustvalge“ on minu maailm. Ning ma otsustasin, et püüan siiski sõnastada vastused neile eelpool nimetatud küsimustele – kas või enda nimel ja enda jaoks. (Ladõnskaja 2013: 131)

Niisiis ütleb Ladõnskaja teose lõpus, et on üritanud lugejate ja iseenda jaoks eelnevatel lehekülgedel oma identiteeti lahti mõtestada. Kummati võib aga väita, et raamatu kompositsioon asetab eluloo autori hoopis kõrvaltvaataja positsioonile ja lubatud vastused identiteeti puudutavatele küsimustele jäävad pigem deklaratiivseteks. Seetõttu, kuigi Ladõnskaja tahab omaks võtta ambivalentse identiteedi – pidada armsaks nii oma ajaloolist emakest-kodumaad kui ka teadliku elu isamaad (Ladõnskaja 2013: 133) –, jääb koondportree temast liiga skemaatiliseks, et seda ambivalentsi sisuga täita. Ladõnskaja kirjutab järelsõnas ise, et „Lasnamäe valge laev“ on dokumentaal-ilukirjanduslik teos (Ladõnskaja 2013: 131). Nimelt on Ladõnskaja teose üles ehitanud nii, et ühele veidi isiklikumale peatükile järgneb lugu isikust, kes on Ladõnskajat enamal või vähemal määral mõjutanud, kelle eluteed on Ladõnskajaga ristunud, kelle lähedal autor on viibinud või keda ta on saanud lähedalt vaadelda. Reaalsed isikud on

raamatutegelaste prototüübid ja just seepärast räägib Ladõnskaja ilukirjanduslikkusest (Ladõnskaja 2013: 132). Seega oleks väär nimetada Ladõnskaja raamatut puhtakujuliseks elulooks, sest personaalsemate peatükkide vahele pikitud teiste inimeste lood, mille autor kuulutab küll osakeseks oma narratiivist, hakkavad omaeluloolise ainese üle domineerima.

Kohakesksus võib olla nii Hvostovi kui Ladõnskaja teoste puhul seatud lähteülesandeks. Sellele viitab ka Ladõnskaja, kui ta mainib esialgu vastukäivat mõtet kirjutada raamat Lasnamäest. Kirjastuse Petrone Print sarjade puhul tuleb arvestada, et paljuski on tegu tellimustöödega, kus kirjastus läheneb autoritele iseseisvalt konkreetse teemapüstitusega. Loomingulist vabadust küll otseselt alla ei suruta, mille tõestuseks võib tuua kasvõi suured käärid Hvostovi ja Ladõnskaja teoste vahel, kuid esialgne initsiatiiv ja idee tulevad kirjastuselt. „Sillamäe passioonis“ moodustab Sillamäe lõpuks taustsüsteemi, mis väga esile ei tiku, kuid ujub siin-seal siiski esiplaanile. Ladõnskaja teoses on Lasnamäe aga peategelaseks ning ülejäänud tegelased, sh Ladõnskaja, asustavad ajas muutuvat ruumi. See tähendab autori väitel muuhulgas ka seda, et tegelased pole alati isetoimivad agendid, vaid nende elu ja otsuseid defineerivad ajas ning ruumis määratletud printsiibid nagu etteantuse, madalstardi, kuulumise või igavese teeloleku printsiip. Nii on ka Ladõnskaja kõike muud kui oma unikaalsust kilbile tõstev autor – temagi on kõiki lasnamäelasi kujundanud printsiipide poolt sarnaselt mõjutatud (Ladõnskaja 2013: 132). Kui Hvostov tahtis Sillamäe eestivene kogukonnast eristuda, siis Ladõnskaja tahab erinevaid lasnamäelaste elulugusid enda omaga sidudes luua panoraamse koondportree, mis kõnetab ka teiste magalarajoonide elanikke, sõltumata nende rahvusest. Näiteks ajalisel veidi hiljem Õismäel elanud Andra Teede on oma arvustuses öelnud, et Ladõnskaja on kaheksakümnendate lõpus ja üheksakümnendate alguse paneelelamurajoonides üleskasvanud põlvkonna *Zeitgeist*'i nii tõetruult kujutanud, et selle oleks võinud vabalt kirja panna Teede naabritüdruk (Teede 2013: 18), olgu sarnasuste tajumise põhjuseks siis lapsepõlve universaalsus või ühetaolise elukeskkonna homogeniseeriv toime. Samas toob Teede välja ka jagatud kollektiivseid hirme, mis pigem vihjab kultuuritraumale.

Panoraamsuse saavutamiseks on Ladõnskaja otsustanud oma autorihäält summutada. Võrreldes identiteeti puudutavaid tekstikohti Hvostovi ja Ladõnskaja teostes, joonistub

see kenasti välja. Ladõnskaja ütleb enda kohta raamatu alguses: „20. sajandi alguse Vene luuletaja Serge Jessenin on tabavalt öelnud, et kodumaa, see on ennekõike koht, kus me oleme sündinud ja üles kasvanud. Mitte niivõrd riik kui niisugune, vaid konkreetne koht, näiteks tänav. Mina, tähendab, kasvasin üles Läänemere teel. Nii et see ongi minu kodumaa.“ (Ladõnskaja 2013: 16) Sama mõtet kordab ta veidi hiljem seoses perekonna võimaliku kolimisega pärast Eesti taasiseseisvumist: „Lõpuks, ja see oli peamine, me olime selleks ajaks Eestis elanud juba umbes 10 aastat, siin oli korter, töö, kool ja lasteaed, harjumuspärane suhtlusring ja omased olmetingimused. Siin oli kodutunne, oma kodu tunne. Minul kümneaastasena – raudselt!“ (Ladõnskaja 2013: 50) Ja lõpuks formuleerib omalt poolt vastuse ka poksitreenerile:

Ah soo, ja mis puudutab vastust sinimustvalgele küsimusele – kui minult järjekordselt küsitakse, et kui äkki tuleb valida, kas Eesti või Venemaa, siis kumma poolt ma olen?, ajab süda end turri nagu okkiline siil. Päästva variandina vastan juba ammu: „Kui te räägite jalgpallimatšist, siis mina olen Eesti koondise väravavahi Kotenko poolt. Sest ma käisin temaga ühes lasteaias.“ (Ladõnskaja 2013: 133)

Kui Hvostovi stiil on lopsakas ning mõte rändav, siis Ladõnskaja oma vastukaaluks žurnalistlikult ökonoomne, kuigi mitte alati täpne. Näiteks eelnevalt tsiteeritud vastusest ei selgu, kas kaks rahvusidentiteeti peaksid hvostovilikult vastavalt olukorrale sissevälja vilkuma või sooviks ta mõlemat identiteedirežiimi nappu korraga alla vajutada. Ladõnskajat ei erista Hvostovist siiski mitte sõnastuslikud finessid, vaid analüüsitava materjali nappus – neist teemadest justkui libisetakse üle, samas kui Hvostov tuleb üha uuesti nende juurde tagasi, et seejuures varasemaid seisukohti revideerida. Hvostovi sisemonoloogi polüfoonilisust üritab Ladõnskaja kompenseerida lugudega oma lähikondsetest, vihjates sellega, nagu poleks olemas ühte eestivenelase tüpaaži ega sellele vastavat narratiivset skeemi.

Lugusid lähemalt analüüsid selgub, et need lükkavad ümber väite, nagu määraksid ajalis-ruumilised printsiibid ära inimeste saatuse. Ladõnskaja on valinud hoopis pöördelise lõpuga lood, mille tegelasi on kujutatud aktiivsete agentidena: näiteks lugu endisest meremehest, kes põgusa ärimehe karjääri järel üheksakümnendatel lõpuks hoopis ilmalikuna leiba teenima hakkab; või Puškiniks hüütud liiminoosutajast, kes

aastaid hiljem liimi, alkoholi ja sigaretid massööri elukutse vastu on vahetanud; või siis varastatud asjadega hangeldanud noormehest, kellest juhuse tahtel saab Vene draamateatri näitleja. Ladõnskaja on nõnda teadlikult otsustanud esile tõsta aktiivseid strateegiaid kultuuritrauma ületamiseks nagu hariduse omandamine, vabatahtlikesse ühendustesse kuulumine, keeleõpe, poliitiline aktivism. Tinglikult võibki Ladõnskaja printsiipe kultuuritrauma tunnusteks pidada, mistõttu vaatlen neid lähemalt.

Oma varajase lapsepõlve kirjeldamiseks kasutab Ladõnskaja mõistet etteantuse printsiip, mis tähendab, et laps tajub ümbritsevat maailma alternatiivituna: „On olemas maja-korter-tuba, mets-park-õu – ükski neist variantidest ei röömusta ega kurvasta sind, need lihtsalt on.“ (Ladõnskaja 2013: 22) Samas rõhutab Ladõnskaja kohe, et lapse jaoks on etteantus alati plussmärgiga. Etteantus tähistab lapsepõlve jagatud universaalsust, mis tuleb välja ka Teede äratundmisrõõmus, kui ta loeb tekstikohti, milles Ladõnskaja kirjeldab maja ümber vohavat Rakvere raibet või paneelmajade välisseinalt kivikeste urgitsemist. Kuid Ladõnskaja ei pea etteantuse printsiipi eksklusiivselt lapsepõlve fenomeniks, vaid laiendab seda Nõukogude Liidule tervikuna: „Selle nurga alt vaadates näib mulle, et kogu Nõukogude Liit toimis etteantuse printsiibil. Lähed kooli, saad oktoobrilapseks, siis pioneeriks, varsti komsomoliks, siis tuleb tehas, ühiskonna algrakukese moodustamine, puhkus sanatooriumis...“ (Ladõnskaja 2013: 22) Niisiis on etteantus seotud turvatunde ja stabiilsusega, mis Nõukogude Liidu lagunemisega kadus. Ebakindlustunne on aga kultuuritrauma peamiseks tunnuseks. Paraku viskab Ladõnskaja mõtte ainult õhku ja seda edasi ei arenda. Ebakindlusega seostub ka madalstardi printsiip, mis Ladõnskaja väitel oli taasiseseisvumise järel siinsele vene kogukonnale omane:

On olemas stardipositsiooni teooria, mille kohaselt elu stardijoon ei ole kõigil ühesugune. Üks alustab oma elujooksu, startides teistest mõni meeter eespool, teisele on antud valestardiõigus, kolmas aga on määratud startima meetreid stardijoonest tagapool. Madalstardil on selles mõttes kaks tähendust. Esimene on start teistest madalamal või teiste taga. Eesti iseseisvuse stardijoonel ei asetunud venelased favoriitidena. Kuid neile, kellele olude ohvri psühholoogia on võõras, sobib nähtavasti madalstardi teine määratlus – stardijoonel sisse võetud võistlemisvalmiduse asend. (Ladõnskaja 2013: 50)

Ühelt poolt on madalstardil omad objektiivsed põhjused nagu uus kodakondsusseadus, keeleseadus või diskrimineerimine tööturul rahvuse alusel, kuid teisalt, nagu vihjab ka tsiteeritud lõik, on tegu psühholoogilise fenomeniga – pessimistliku ohvripositsiooni sisse võtmisega. Seejuures ei määra madalstardi printsiip ära järgnevat käitumisstrateegiat, mis võib olla nii passiivne kui aktiivne.

Üheksakümnendate algust kirjeldab Ladõnskaja tabavalt ärahirmutatuse printsiibi kaudu. Tegemine pole enam umbmäärase hirmuga tuleviku ees, vaid hirmu põhjustasid traumatogeensilise muutusega kaasnenud konkreetsed sotsiaalsed tagajärjed. Kuritegevust, maffiat ja räkkitit mainiti juba kogumikus „Mu kodu on Eestis“. Lähtuvalt bioloogiadoktor Juri Štšerbatõhhi teooriast, keda Ladõnskaja oma teoses refereerib, kuuluksid eelnevad hirmud bioloogiliste hirmude rühma, mis seostuvad inimese elu reaalselt ähvardava ohuga. Ladõnskaja ütleb aga, et 92.-93. aasta Lasnamäel kogeti bioloogilisele hirmule lisaks ka eksistentsiaalset ning sotsiaalset hirmu (Ladõnskaja 2013: 63). Neid kirjeldab Ladõnskaja ärahirmutatud lapse perspektiivist, kelle etteantud plussmärkidega maailma siginevad esimesed tumedad toonid, olgu selleks siis trellid rõdudel või suuretõulised koerad, kes polnud võetud mitte koduloomaks, vaid kodukaitsjaks. Kui institutsioonid, mis peavad tagama korra ja õiguse, on nõrgad ning nendesse suhtutakse umbusuga, hakkavad inimesed ise korda looma ja käitumisnorme kehtestama, sest nagu Ladõnskaja teises kohas ütleb, tuleb bandiitlikul ajal elades ellu jäämiseks ise bandiidi sarnaseks muutuda, kellel on oma kindlad põhimõtted ja arusaamad (Ladõnskaja 2013: 77). Seda peabki Ladõnskaja silmas printsiipide all, mis tähendab seaduse järgi elamisele arusaamade järgi elamise eelistamist – viimased olid alati tähtsamad. See aga ei tähendanud, nagu oleks selline isetekkeline kord loonud turvatunnet. Pigem vastupidi:

See oli kohutav tunne. Riik, seadused olid kusagil kaugel, sina aga siin. Kui sinu juurde tulevad vargad, ei otsi ükski politsei sinu asju. Kui keegi heidab silma sulle kuuluvale – anna ära ja kõnni minema, pääsed tervema nahaga. Kui näed inimest koeraga, jää seisma, lase nad mööda – sa ju ei tea, kuidas see loom on kasvatatud. Teine loom peab jälle võimalikuks sind karistada, hirmutada, katuselt alla visata. (Ladõnskaja 2013: 62-63)

Ladõnskaja kirjeldab siin bioloogilist hirmu, mida ta ise on mitmel korral Lasnamäel pidanud tundma. Esimest korda siis, kui ta üheksakordse maja katusel lastekamba poolt ümberpiiratuna surmahirmu tundis. Hiljem kutsuvad bioloogilist hirmu esile mikrorajoonide vahel paiknevad ohtlikud tühermaad, pimedad trepikojad, vargad, tumeda kapuutsiga kogud ning suured tülinorivad noortekambad, kes rahvuse põhjal endale ohvreid otsisid. Viimane on taaskord midagi, millega Teede sai assotsieeruda. Eestivenelastele eriomast kultuuritraumat analüüsid on kõige huvitavam aga sotsiaalne hirm ehk „kartus sotsiaalse seisundi muutumise ees“, mis väljendus „mööda nahka jooksvates sipelgates, kui küsiti: „Oled sa juba kodakondsust taotlenud?““ (Ladõnskaja 2013: 63) See tähendab, et Eesti taasiseseisvumise järel võisid eestlased tunda koos venelastega sarnast eksistentsiaalset ning bioloogilist hirmu, kuid venelaste jaoks oli sotsiaalne hirm hoopis teistsuguse aktsendi ja tähendusega. Tegu pole pelgalt keeleküsimumusega, vaid võimuga, mida ametnikud siinsete venelaste üle omasid.

Kuulumise ja kamba printsiipi käsitletavates peatükkides analüüsib Ladõnskaja ühelt poolt midagi, mis on noorte iseseisvumisprotsessile iseloomulik. Rahvuspõhistest kampadest ja Sillamäe eestlastest rusikakangelastest kirjutab ka Hvostov. Ometi meenutatakse 90. aastate lõppu Lasnamäel ja teisteski suuremates elamurajoonides „suurte lahingute epohhina“ (Ladõnskaja 2013: 92). Poisikeste kähmlused eskaleerusid mastaapseks noortevaheliseks rahvuskonfliktiks, mis mobiliseeris vanemaid omaalgatuslikke komandanditunde kehtestama. Ladõnskaja kirjeldab neis peatükkides ka erinevaid käitumisstrateegiaid kultuuritraumaga kohanemiseks. Käies noorena teatristudios, inglise keele koolis ning Laste ja Noorte Ärikoolis – kogemused, mis viisid ta hiljem Ameerikasse ja televisiooni –, valis ta ise selgelt innovaatilise strateegia, kuid noortekambad eelistasid destruktivist, stiihilist ja kokkuvõttes viljatut vastupanu tänavatel ning tühermaal.

Omanäolise paari moodustavad ka peatükid „Tavalisuse printsiip“ ja „Igavese teeloleku printsiip“. Neist esimeses väidab Ladõnskaja, et Lasnamäe elanikud on oma tavalisuses kõik originaalsed, st enamik on NSV Liidu perioodil Tallinnasse suunatud ja paljudes peredes oli isa ametilt meremees, ometi on nende päris kodu ja juured eri paigus: „Võimalik, et just sellepärast hakkavad need, kes on Lasnamäel üles kasvanud, kusagil 10-15 aastat hiljem nimme rõhutama pooleldi unustatud juurteni viivaid peeneid

niidikesi – vaidlema vastu oma lasnamäelisele tavalisusele.“ (Ladõnskaja 2013: 37) Ladõnskaja isapoolsed vanemad elasid Moldovas, kuigi neil polnud Moldovaga mingit seost. Emapoolsed juured ulatuvad aga Musta mere äärde Anapasse. Seejuures tuleb välja, et Ladõnskaja on emapoolse vanaisa kaudu samuti kasakas nagu Hvostov (Ladõnskaja 2013: 35) ning sarnaselt Hvostovile jõuab Ladõnskaja raamatu lõpus ringiga oma juurte juurde tagasi. See on tingitud kronoloogilisest kompositsioonist, sest nullindate alguses külastab Ladõnskaja pärast pikka pausi taaskord oma „ajaloolist kodumaad“ (Ladõnskaja 2013: 119). Varustatud käsitsi joonistatud skeemiga sugupuust ning ähmase mälestusega kunagise küla kontuuridest, saab Ladõnskaja reisiru aru, et side kodumaaga on katkenud: „Ajalooline kodumaa lükkas mu sisuliselt tagasi, sülitas välja nagu toidu, mida tema nagu enam vastu ei võta. Anapale sai minust kild ühes teises mosaiigis ning ma ei mahtunud enam kuidagi sealsesse pildiraami.“ (Ladõnskaja 2013: 120) Hvostovi isa jäi Eesti ja Siberi vahet pendeldades ilma oma päriskodumaast, Ladõnskaja jääb Anapast ilma, sest ta ei külasta seda piisavalt. Aga kas Eesti pinnale truuks jäädes leidis ta vähemalt uue kodumaa? Pigem vihjab Ladõnskaja, et temast on saanud samasugune *displaced person*:

Poliitilise režiimi jaoks on nähtavasti lihtsam, kui inimese sugupuul puuduvad juured, kui ta ei tea iseenda ajalugu ja – arvatavasti – ei taju oma tähtsust. Selliste „eile sündinutega“ on lihtsam ehitada ühist tulevikku. Vahest just sellepärast pühkis nõukogude võim nii püüdlikult maha inimeste sidemed kodumajadega: need küüditame, need hävitame, need paneme kokku – segame kõik omavahel. Mulle tundub, et sellest mitte eriti uuest strateegiast sai „igavese teeloleku printsiibi“ tagatis. Ning see printsiip toimib ka minu puhul. Mul on tunne, et ma olen kogu elu otsinud oma kodu. Alguses oli mul vanaema maja Anapas, mille ehtas oma kätega minu vanaisa. Siis Keila armastatud ühiselamu, siis tuttavate korter Kärberi tänavas, siis vanemate korter Läänemere teel, siis nurgake Tartus, siis ühiselamu Tartus, siis üürikorter Lasnamäel, siis laenuga ostetud korter sealsamas Lasnamäel ning seejärel korter Tallinna kesklinnas. [...] Kokkuvõttes tuleb välja, et ma olen kogu oma senise elu käinud lõputul teel, otsides oma kodu tunnet. Nii otseses kui ka ülekantud tähenduses. (Ladõnskaja 2013: 121)

Ladõnskaja käsitles on pidetuse tunne seotud rahvuse kõrval osalt ka põlvkondliku kuuluvusega: tema generatsioon mahutab täpselt ikside ja igrekite vahele, kelle kirjeldamiseks endistes sotsialismileeri maades on kasutusel termin kadunud põlvkond –

nemad startisid eriti madalalt. Ladõnskaja sõbranna arvab, et nende põlvkond sarnaneb lahutatud pere lastele, kes ei jäänud pärast Liidu lagunemist emaga, vaid astusid võõrasema territooriumile. Ladõnskaja lisab omalt poolt: „Ega võõrasema pea olema tingimata paha, ta võib olla isegi väga hea, kuid kaugeltki mitte iga võõrasema ei ole suuteline omaks võtma ja mõistma võõrast last.“ (Ladõnskaja 2013: 119) Alati võivad kuskilt välja hüpata poksitreenerid, kes seavad hästi eesti keelt kõneleva, kuid vene nimega isiku tõelise identiteedi kahtluse alla. Sümptomaatiline on selles osas ka Riina lugu, kes alles 11-aastaselt avastas, et passis on tema nimi hoopis Irina. Tüdruk hakkas häbenema nii oma vene perekonnanime kui ametlikku eesnime, soovides seda kõigest hingest eestipärasemaks vahetada. Temast sai Hvostovi väljendit kasutades „oma tegelikke juuri salgav *bastard*“, kes tahtis õppida eesti koolis eesti klassis ning rääkida ainult riigikeeles. Pingutusi saatis edu – Riina sai riigieksamil kirjandi eest maksimumpunktid, kuid nimevahetuseni Riina lõpuks ei jõudnudki, sest „eesti noorte seas veedetud aastate jooksul sai talle lõplikult selgeks, et isegi suurepärase eesti keele oskus ei tee temast eestlast.“ (Ladõnskaja 2013: 114) Riina eelistab ennast määratleda nüüd palju üldisemalt slaavitarina. Riina lugu ning Ladõnskaja Anapa kogemus illustreerivad kujukalt, kuivõrd keeruline on siinsel eestivene kogukonnal oma identiteeti selgepiirilistesse kategooriatesse suruda, mistõttu võetaksegi kasutusel teatud hübriididentiteedid või väga universaalsed ja abstraktsed määratlused nagu slaavitar. Sarnaseid nihkeid eneseidentifikatsioonis on sotsioloogid täheldanud ka kvantitatiivsetest uuringutes (vt Vihalemm 2005). Ankeetide asemel pikemaid narratiive uurides on aga võimalik uute kategooriate kujunemist lähemalt vaadelda.

Hvostovi ja Ladõnskaja elulugusid võrdlevalt analüüsid julgen väita, et Hvostov on „Sillamäe passiooni“ adresseerinud pigem eesti rahvusest auditooriumile. See teos ei ole mõeldud avama vene hinge, vaid ütleb hoopis rohkem eestlaste kohta. Teades aga, et oma vene nime tõttu on tal keeruline eesti publikut eestluse teemadel kõnetada, looritab Hvostov oma kohati vägagi teravaid sõnavõtte eestlaste aadressil Nõukogude võimu kriitikasse. See on ühine *common ground* ja *homo sovieticus* identiteet, mida Hvostov kõigi eestlastega jagab. Seetõttu ka arvukad vihjed seriaalidele, kirjandusteostele ning olmetingimustele, mis kokku moodustavad nõukogude ajast narratiivse mosaiigi, mis on sarnasel kujul ilmselt säilinud ka eestlaste kollektiivses mälus. Kuigi Teede on jõudnud

juba väita, et „Lasnamäe valge laev“ kujutab eestlaste ja venelaste ühist narratiivi, on teatud võõrapära Ladõnskaja teoses tajutav. Algab see detailidest – näiteks kasutab Ladõnskaja läbivalt kirillitsat, samas kui „Sillamäe passioonis“ on venekeelsed väljendid translitereeritud. Kui Hvostovi viited jäävad peamiselt eesti (või jagatud nõukogude) kultuuriruumi piiresse, siis Ladõnskaja tsiteerib vene rahvalaule, levimuusikat, kultuskirjanikke, millel on teatav võõristav mõju. Lisaks sellele on Teede viidanud Ladõnskaja jutustatud lugude venepärasusele: „Nendes on midagi klassikalise vene anekdoodi või tšaštuška moodi, ikka, et oli kord see ja see, läks sinna ja sinna ja siis, näed, juhtus see! Mõtteliselt võib lisada õpetliku, kergelt melanhoolse alatooniga visatud lõpulause: „Vot tak!““ (Teede 2013: 18) Modelleerides oma ideaallugejat erinevalt, on Hvostov ja Ladõnskaja kirjutanud erinevates registrites.

## KOKKUVÕTE

Magistritöös analüüsiti eestivenelaste elulugusid kollektiivse mälu teooria vaatepunktist. Töö pealkirjast lähtuvalt üritati välja selgitada, kas eestivenelaste omaeluloolises tekstikorpuses avalduvad nende kollektiivsele mälule ainuomased mustrid ning püüti neid võimalusel kirjeldada.

Uurimuse esimeses osas anti Maurice Halbwachsi ja James Wertschi töödele toetudes ülevaade kollektiivse mälu teoriast ning võeti omaks seisukoht, et ajakogemuse vahendamisel eksisteerivad avalikud tõlgendusraamid, mis avaldavad survet nii ajaloolasele, mäluinstitutsioonile kui ka üksikisikule, kes soovib oma elulugu kirja panna. Kuigi kollektiivse mälu avaldumisvormi võib olla rohkem kui üks, keskenduti uurimuses tekstuaalselt vahendatud kollektiivsele mälule, mille tunnuseks on jagatud skemaatiline narratiivne šabloon, mida kogukonnaliikmed kas valdavad või on selle täielikult omandanud. Viimasel puhul muutub tekstuaalselt vahendatud kollektiivne mälu personaalse identiteedi loomulikuks osaks. Esimese peatüki lõpus toodi välja, kuidas kollektiivse mälu kehtestatud narratiivne šabloon eluloo autoreid suunama hakkab, tuues endaga kaasa mälestuste retušeerimise või osalise mahavaikimise. Põlu alla sattunud mälukogukonna liikmetelt eeldab see biograafilist tööd. Neid väiteid kinnitasid EKLA töötajate ütlused, kelle väitel on taasiseseisvumise järel kogutud omaelulooline materjal liiga ühehäälnene, sest autorid suhestusid teadlikult avalike tõlgendusraamidega. Ene Kõresaar, kes oma doktoritöös nimetatud materjali analüüsis, rõhutas seejuures, et senisest rohkem tuleb koguda ja uurida n-õ marginaalset ajakogemust, sh ka rahvuslikust erinevat mäletamise kultuuri. Seda vajakajäämist on käesolevas magistritöös üritatud adresseerida.

Töö teises peatükis jätkati teorivahendusega, tutvustades rohkem sotsioloogias levinud mõistet kultuuritrauma. Just selle mõiste valguses üritati siinses magistritöös mõtestada eestivenelaste ajakogemust Nõukogude Liidu kokkuvarisemise järel. Täpsemalt öeldes püstitati hüpotees, et poliitilise korra vahetus põhjustas eestivene kogukonnas kultuuritrauma. Antud hüpoteesi püstitamisel lähtuti Piotr Sztompka käsitlustest, kelle jaoks kultuuritrauma on võrdlemisi lai mõiste, mille all endistes idabloki riikides peetakse silmas režiimivahetusega kaasnenud negatiivseid

sotsiaalmajanduslikke kõrvalsaadusi. Poola näitel kirjeldab Sztompka neljadimensioonilist postsotsialistlikku traumadiskursust, mis laias laastus kehtib ka Eestis, kuid mitte eestivenelaste puhul. Eluloointervjuudele toetudes avastas Airi Aareleid-Tart viis leitmotiivi, mis moodustavad eestivenelaste kollektiivses mälus taasiseseisvumisest rääkides korduva mustri. Need leitmotiivid võeti hilisemas empiirilises osas võrdlusena arvesse, et hinnata, kui võrd avalikele mäluinstitutsioonidele saadetud elulugudes kultuuritrauma diskursust aktualiseeritakse. Teoreetilise osa viimases alapeatükis visati õhku küsimus, kas omaeluloolise materjali baasil on üldse võimalik kultuuritrauma avaldumist uurida ning milliste võimalike ohtudega tuleks uurijal arvestada. See alapeatükk astub dialoogi ka kollektiivse mälu teooriaga, sest kultuuritrauma tingimustes, kus eksisteerib paralleelselt kaks konkureerivat raami, võib domineeriv raam teatud ajakogemuse ja mäletamispraktikad hukka mõista või neid marginaliseerida.

Järgnenud analüüsisosas võeti esmalt vaatluse alla elulookogumikus „Mu kodu on Eestis. Eestimaa rahvaste elulood“ ilmunud omaelulooline materjal. Võrdleva analüüsi käigus selgus, et kogumikus ilmunud elulood ei anna põhjust eestivenelaste puhul rääkida tugevalt juurdunud kollektiivse mälu struktuurist. Ühisjooni oli võrdlemisi vähe, kuid nelja ühisnimetaja alusel püüti siinsele venekeelsele kogukonnale omast skemaatlist narratiivset šablooni kaardistada. Neli ühisnimetajat olid järgnevad: 1) Eestisse saabumine ja elu ENSV-s; 2) poliitilise korra muutusega kaasnenud eraelulised siirded; 3) kultuuritrauma avaldumine keeleõppes ning kodakondsusküsimuse; 4) kokkuvõtivate hinnangute andmine, sh oma identiteedi määratlemine. Kogumikus avaldatud elulookorpuse üldiste tendentside kirjeldamisele lisaks võrreldi magistritöös ka kahte vastandlikku elulugu, mis suhestuvad Eestis domineeriva tõlgendusraamiga erinevalt. Üldiselt ei aimu elulookogumikus ilmunud tekstidest, nagu oleks eestivenelased Eesti taasiseseisvumist tajunud kultuuritraumana. Vähemasti sai kinnitust arusaam, nagu nõustuksid oma ajakogemust meelsamini jagama need inimesed, kes on kultuuritrauma ületamiseks valinud aktiivse strateegia. Samas on kogumikus esindatud ainult murdosa eestivene kogukonna liikmetest ning põhjapanevate järelduste tegemiseks tuleks koguda rohkem elulugusid. Siin on väljakutse nii uurijatele kui institutsioonidele laiemalt – kuidas koguda seda osa

kollektiivsest mälust, mis ei oma aktsepteeritud väljundit avalikus sfääris? Kui senine kogemus näitab, et praeguste kogumispraktikatega ei jõua dissonantsemad elulood mäluinstitutsioonidesse, siis tuleks tegevust analüüsida ja selle valguses midagi muuta.

EKLA-sse saadetud elulugude kõrval vaadeldi magistritöös ka kahte pikemat omaeluloolist narratiivi, mille autorid on avaliku elu tegelased, kellel on kultuuritrauma teooriast lähtudes võimalik panustada uue sotsiaalse raami loomisesse. Andrei Hvostov oma teoses „Sillamäe passioon“ seda teatud määral teebki, kui ta kirjeldab hübriididentiteeti. Eestlased ja eestivenelased jagavad ühist nõukogude minevikku, millele võiks ühine tõlgendusraam rajaneda, kui eestlased poleks taasiseseisvumise järel seda hüljanud kui väära ja jõuga pealesurutut. Ideoloogilisele ja materiaalsele dimensioonile toetudes kirjeldab Hvostov nõukogude inimese mentaalset ahistust, mis ületas rahvuspiire. Teisalt viskab Hvostov õhku motiivi, mille ümber annaks eestivenelaste kollektiivset identiteeti konstrueerida, kirjeldades Sillamäe elanikke ja oma suguvõsa *displaced person*'itena, kes on Eestisse sattunud. Magistritöö viimases alapeatükis võeti vaatluse alla Viktoria Ladõnskaja „Lasnamäe valge laev“, milles tematiseeritakse kõige põhjalikumalt taasiseseisvumisega kaasnenud kultuuritraumat, kusjuures teose hilisem retseptioon annab põhjust väita, et Ladõnskaja käsitluses on tegu pigem universaalse traumaga, s.o ajakogemusega, millega on võimelised suhestuma ka eestlased.

Käesolev uurimus ei leidnud ühest ja selget vastust küsimusele, milline on eestivenelaste kollektiivse mälu muster. Ühelt poolt tundub, et eestivenelasena identifitseerimine ja kollektiivsete raamide loomine alles kogub tuure ning protsess toimub memuaaride asemel teistes meediumites, näiteks ajakirjanduses. Teisalt võib spekuloida, et kuna siinse uurimuse allikaks on võetud üksnes eesti keeles ilmunud tekstid, siis jääb sellest üldistuste tegemiseks väheks ning tõlgitud tekstikorpused representeerib ainult ühe kitsa segmendi arusaamu eestivenelaste mäluustritest. Samas on tegu teemaga, mis püsib aktuaalsena ning seetõttu võiksid uurimisgrupid ja mäluasutused sellele rohkem tähelepanu pöörata. Praegu jäävad tuumakamad uurimused kirjandusteaduse vallas materjali ja uurijate nappuse taha.

## KIRJANDUS

Aarelaid-Tart, Aili 2006. *Cultural Trauma and Life Stories*. Helsinki: University of Helsinki.

Aarelaid-Tart, Aili 2011. *Let Me Tell You a Sad Story. Soviet Russian Immigrants in Independent Estonia*. – *Baltic Biographies at Historical Crossroads* (toim. Aili-Aarelaid Tart ja Li Bennich-Björkman). London: Routledge, lk 86-106.

Alexander, Jeffrey C. 2004. *Toward a Theory of Cultural Trauma*. – *Cultural Trauma and Collective Identity* (toim. Jeffrey C. Alexander *et al*). Berkeley: University of California Press, lk 1-30.

Andrews, Molly 2002. *Introduction: Counter-narratives and the Power to Oppose*. – *Narrative Inquiry*, Vol. 12, No. 1, lk 1-6.

Anepaio, Terje 2001. *Trauma ja mälu. Mineviku ületamisest represseritute kogemuses*. – *Kultuur ja mälu: konverentsi materjale* (toim. Ene Kõresaar ja Terje Anepaio). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 198-213.

Bartlett, Frederic C. 1995. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bela-Krūmiņa, Baiba 2003. *Relationships between Personal and Social: Strategies of Everyday Life in the Process of Radical Changes*. – *Pro Ethnolohgia* nr 16, lk 9-19.

Bertaux, Daniel 2005. *The Cultural Model of the Russian Popular Classes and the Transition to a Market Economy*. – *Living Through the Soviet System* (toim. Daniel Bertaux *et al*). London: Transaction Publishers, lk 25-53.

Bertaux *et al* = Bertaux, Daniel, Anna Rotkirch, Paul Thompson 2005. *Introduction*. – *Living Through the Soviet System* (toim. Daniel Bertaux *et al*). London: Transaction Publishers, lk 1-22.

Boyer, Pascal 2009. *What Are Memories For? Functions of Recall in Cognition and Culture*. – *Memory in Mind and Culture* (toim. Pascal Boyer ja James V. Wertsch). Cambridge: Cambridge University Press, lk 3-28.

Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer-Rosenthal, Wolfram 2000. Address Lost: How to Fix Lives. – Biographies and the Division of Europe: Experience, Action and Change on the „Eastern Side“ (toim. Roswitha Breckner *et al*). Opladen: Leske and Budrich, lk 55-75.

Giesen, Bernhard 2004. The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity. – Cultural Trauma and Collective Identity (toim. Jeffrey C. Alexander *et al*). Berkeley: University of California Press, lk 112-154.

Golofast, Valery 2003. Three Dimensions of Biographical Narratives. – Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies (toim. Robin Humphrey *et al*). Aldershot: Ashgate, lk 53-67.

Hachaturyan-Kisilenko, Aida 2003. An Attempt to Describe Life in a Soviet Military Garrison, through Biographical Material. – Pro Ethnologia nr 16, lk 99-112.

Halbwachs, Maurice 1985. Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Halbwachs, Maurice 1992. On Collective Memory (toim. Lewis A. Coser). Chicago: University of Chicago Press.

Hinrikus, Rutt 2003. Eesti elulugude kogu ja selle uurimise perspektiive. – Võim ja kultuur (toim. Arvu Krikmann ja Sirje Olesk). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 171-213.

Hinrikus, Rutt, Tiina Kirss 2006. Mälu narratiivi ämblikuvõrgus. – Võim ja kultuur 2 (toim. Mare Kõiva). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 419-452.

Hodgkin, Katherine, Susannah Radstone 2003. Introduction: Contested Pasts. – Contested Pasts: The Politics of Memory (toim. Katharina Hodgkin ja Susannah Radstone). London: Routledge, lk 1-21.

Huima, Leena 2002. Saatuse tahtel. – Mäetagused nr 16, lk 70-94.

Humphrey *et al* = Humphrey, Robin, Robert Miller, Elena Zdravomyslova 2003. Introduction: Biographical Research and Historical Watersheds. – Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies (toim. Robin Humphrey *et al*). Aldershot: Ashgate, lk 1-24.

Hvostov, Andrei 2011. Sillamäe passioon. Tartu: Petrone Print.

Hvostov, Andrei 2014. Sillamäe passioon. Teine, paranduste ja täiendustega trükk. Tartu: Petrone Print.

Irwin-Zarecka, Iwona 2007. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. London: Transaction Publishers.

Kurvet-Käosaar, Leena 2008. Vaikusesse vajunud aeg. Naise traumaatiline repressioonikogemus Imbi Paju dokumentaalfilmis ja raamatus „Tõrjutud mälestused“. – *Ariadne Lõng: nais- ja meesuuringute ajakiri* nr 1/2, lk 136-147.

Kõresaar, Ene 2000. Nõukogude periood vanemate eestlaste elulugudes: probleeme ja tähelepanekuid. – *Pärimuslik ajalugu* (toim. Tiiu Jaago ja Mare Kõiva). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 120-131.

Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad: kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Ladõnskaja, Viktoria 2013. *Lasnamäe valge laev*. Tartu: Petrone Print.

Lambert *et al* = Lambert, Alan J., Laura Nesse Scherer, Chad Rogers, Larry Jacoby 2009. *How Does Collective Memory Create a Sense of the Collective*. – *Memory in Mind and Culture* (toim. Pascal Boyer ja James V. Wertsch). Cambridge: Cambridge University Press, lk 194-217.

Lotman, Mihhail 2015. *Правда/истина – tõde*. – *Müürileht* nr 44, lk 33.

MKOE = *Mu kodu on Eestis*. *Eestimaa rahvaste elulood* (toim. Rutt Hinrikus). 2009. Tallinn: Tänapäev.

Müller, Jan-Werner 2002. *Introduction: The Power of Memory, the Memory of Power and the Power Over Memory*. – *Memory and Power in Post-War Europe* (toim. Jan-Werner Müller). Cambridge: Cambridge University Press, lk 1-35.

Neal, Arthur G. 2005. *National Trauma and Collective Memory: Extraordinary Events in the American Experience*. London: M. E. Sharpe.

Nora, Pierre 1996. *Realms of Memory: Rethinking the French Past, Volume 1: Conflicts and Divisions*. New York: Columbia University Press.

Novick, Peter 1999. *The Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin Company.

Rein, Eva 2010. Joy Kogawa „Obasan“ ja Ene Mihkelsoni „Ahasveeruse uni“ kui ilukirjanduslikud traumanarratiivid. – *Jutustamise teooriad ja praktikad* (toim. Marina Grišakova ja Katrin Kangur). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 205-223.

Reinvelt, Riina 2001. Mida ei mäleta, seda pole olnud. – Kultuur ja mälu: konverentsi materjale (toim. Ene Kõresaar ja Terje Anepaio). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 244-256.

Shotter, John 1994. The Social Construction of Remembering and Forgetting. – Collective Remembering (toim. David Middleton ja Derek Edwards). London: Sage, lk 120-138.

Siemer, Kaari 2003. Võim, individid ja kohanemine elulugudes: vanemad eestlased elust Nõukogude Eestis. – Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive (toim. Ene Kõresaar ja Terje Anepaio). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 124-149.

Smelser, Neil J. 2004. Psychological Trauma and Cultural Trauma. – Cultural Trauma and Collective Identity (toim. Jeffrey C. Alexander *et al*). Berkeley: University of California Press, lk 31-59.

Sztompka, Piotr 2000. Cultural Trauma: The Other Face of Social Change. – European Journal of Social Theory, Vol. 3, No. 4, lk 449-466.

Sztompka, Piotr 2004. The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. – Cultural Trauma and Collective Identity (toim. Jeffrey C. Alexander *et al*). Berkeley: University of California Press, lk 155-195.

Tamm, Marek 2012. Eestlaste suur vabadusvõitlus. Järjepidevuse ja kordumise mustrid Eesti kultuurimälus. – Monumentaalne ajalugu: esseid Eesti ajalookultuurist. Tallinn: Kultuurileht, lk 48-64.

Teede, Andra 2013. Minu, Ladõnskaja ja Lasnamäe ühine narratiiv. – Sirp, 27. September, lk 18.

Vickroy, Laurie 2002. Trauma and Survival in Contemporary Fiction. Charlottesville: University of Virginia Press.

Vihalemm, Triin 2005. The Strategies of Identity Re-construction in Post-Soviet Estonia. – Pro Ethnologia nr 19, lk 59-84.

Wertsch, James V. 2002. Voices of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.

Wertsch, James V. 2009. Collective Memory. – Memory in Mind and Culture (toim. Pascal Boyer ja James V. Wertsch). Cambridge: Cambridge University Press, lk 117-137.

## **SUMMARY**

### Patterns of Collective Memory in the Life Stories of Estonian Russians

The aim of the Master's thesis is to explore manifestations of patterns in the corpus of Estonian Russians' life stories that would relate to their collective memory. The thesis describes and analyses the findings.

The first chapter of the thesis draws on the works of Maurice Halbwachs and James Wertsch and outlines the theory of collective memory. In this chapter the author establishes that there exists a shared schematic narrative template that frames our memories and thereby exerts pressure on the historian, on memory institutions, as well as the very individual who is documenting his or her life (hi)story. The first chapter emphasises how shared narrative templates guide the authors of life stories by retouching or suppressing individual memories. The normative control of such schematas results in biographical work from the community members whose historical experience is being ostracized. These claims were supported by representatives of the Estonian Cultural History Archive – an organization that is mainly responsible for collecting life stories in Estonia. As the authors may have consciously applied the shared schematic narrative templates when retelling their life stories, the body of life stories collected after Estonia regained its' independence is overly homogenous. Other researchers have thus emphasized the need to collect and analyse the so-called marginal time-experience which would also include the memory of Estonian Russians. The current Master's thesis aims to address and offer some possibilities for fulfilling this gap in research.

The second chapter introduces the concept of cultural trauma – a term mainly used in the field of sociology. In this Master's thesis, however, the concept is used to understand the time-experience of Estonian Russians after the collapse of Soviet Union. A hypothesis is proposed that the change of political order caused a cultural trauma in the community of Estonian Russians. This hypothesis is supported by Piotr Sztompka's rather broad usage of the term "cultural trauma". According to Sztompka, in the former Eastern bloc cultural trauma takes into account the negative socio-economic by-products caused by the change of regime. Although Sztompka uses Poland as an

example, similar tendencies referred to as symptoms of cultural trauma could also be found in Estonia. Airi Aarelaid-Tart has used life story interviews as examples and argued that these symptoms are more varied for Estonian Russians. She has found five recurring *leitmotifs* in the collective memory of Estonian Russians, when talking about the collapse of the Soviet Union. These *leitmotifs* are later taken into account, when analysing how the cultural trauma discourse manifests itself in the life stories sent to public memory institutions. Finally, the theoretical part of the thesis ends with a question: how is it possible to study cultural trauma by using life stories as an empirical material? This subchapter constantly refers back to the theory of collective memory, reminding us that under the conditions of cultural trauma there exist two competing frames of memory – the dominating frame possibly ostracising or marginalising other time-experiences.

The next section of the thesis starts with an analysis of the life story collection *My home is in Estonia. Life stories of Estonian people* („Mu kodu on Eestis. Eestimaa rahvaste elulood“, 2009). Comparing the life stories published in this volume leads to a conclusion that there is no evidence of strong patterns of collective memory among Estonian Russians. There were comparatively few similarities in the structure of the stories. There were, however, four common thematic accents: 1) arriving to Estonia and life in the USSR; 2) the changes in private life caused by the regime change; 3) the manifestation of cultural trauma when talking about new language or citizenship laws; 4) summarising judgements and determining one's identity. In addition to describing the overall tendencies emerging in the life stories of the volume, two divergent life stories are taken under closer observation. Based on the life stories published in the collection, it can be generalised that the Estonian Russians did not perceive the collapse of the Soviet Union as a cultural trauma and furthermore, individuals who chose the active coping strategy to overcome cultural trauma, were more inclined to share their stories. On the other hand, this volume reflects the time-experience of a tiny fraction of Estonian Russians and thus it would be wrong to make broad generalizations based on such a small sample. The question remains open of how to collect the memory of marginalised groups whose experiences are not valued in the public sphere. Memory institutions and researchers should analyse their practices of collecting life stories that

are more dissonant or in disagreement with the dominating frame of memory.

The last two subchapters of the empirical part of the thesis focus on the analysis of two longer life stories. The authors of these life stories are public figures and thus, according to the theory of cultural trauma, have the capacity to propose a new frame of memory. This seems to be the case in Andrei Hvostov's *The Passion of Sillamäe* („Sillamäe passioon“, 2011), where the author describes a more hybrid version of Estonian Russians' identity, which is based on the shared Soviet past that was neglected from the life story discourse after Estonia regained independence. Hvostov shows how the beleaguered mentality of Soviets was built around material and ideological dimensions shared by Estonians and Russians alike. Another motif that could be used as a building block for Estonian Russian identity is touched upon when Hvostov describes his ancestors as displaced persons. In Viktoria Laõdnskaja's book *The White Ship of Lasnamäe* („Lasnamäe valge laev“, 2013) different themes related to cultural trauma are being raised, although the author refers to universal and inclusive examples. Rather than describing the post-Soviet traumatic experience as something unique for the Estonian Russian community, her treatment underlines the shared nature of this experience. It is something that many Estonians could also identify with.

Based on the research carried out within the framework of the current MA project, no clear and specific outline of the patterns of collective memory in the life stories of Estonian Russians emerged. On the one hand, it seems that the identification process and creation of collective frames is more visible in other types of media. It is also important to note that the source material for this study set some constraints. As only life stories translated into and published in Estonian were the subject of this study, the limited scope of representability needs to be taken into account. Since this subject matter remains important and relevant, it would be desirable if the memory of the Estonian Russians gained more attention among researchers and inside study groups. As important would be systematic efforts to gather life stories of Estonian Russians. Hopefully this Master's thesis has outlined some aspects of the representation of identity of Estonian Russians that would lead to a better understanding of the collective memory of Estonian Russians in the future.

**Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina \_\_\_\_\_ Henri Kõiv \_\_\_\_\_  
(*autori nimi*)

(sünnikuupäev: \_\_\_\_\_ 09.04.1988 \_\_\_\_\_)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose  
\_\_\_\_\_ Kollektiivse mälu mustrid eestivenelaste elulugudes \_\_\_\_\_,  
(*lõputöö pealkiri*)

mille juhendaja on \_\_\_\_\_ Leena Kurvet-Käosaar \_\_\_\_\_,  
(*juhendaja nimi*)

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil,  
sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse  
tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu,  
sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja  
lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega  
isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, \_\_\_\_\_ 03.02.2016 \_\_\_\_\_ (*kuupäev*)