

СЛАВОМИР КАПРАЛЬСЬКИЙ

МУЗЕЙ ТАБОРУ АУШВІЦ-БІРКЕНАУ ЯК ПОЛІФОНІЧНИЙ ЛАНДШАФТ ПАМ'ЯТІ

Музей табору Аушвіц-Біркенау як предмет соціологічної рефлексії

У пропонуваному тут підході до проблеми Аушвіцу-Біркенау як символу еволюції пам'яті про Голокост у публічному дискурсі повоєнної Польщі я хотів би поєднати дві традиції соціологічної думки. Першу з них розробляв Моріс Гальбвак¹, соціолог колективної пам'яті. Згідно з цією традицією, наші рішення щодо минулих подій та значення, яке ми їм надаємо сьогодні, пов'язані із «суспільними рамками пам'яті», а це, коротко кажучи, «хронологія», «слова» та «матеріальні носії пам'яті». Хронологія та слова містять способи сприйняття та часовий історичний поділ, а також символи, дискурси та нарації, в яких минулі події набувають для нас значення. Матеріальні носії пам'яті – це простір та об'єкти, в яких, з певним наміром або ні, міститься переказ минулого.

Друга традиція – це Дюркгаймова концепція суспільного факту, яка дає нам змогу говорити про територію колишнього табору Аушвіц-Біркенау як місце пам'ятання, виявлене у трьох страгах.

¹ *Halbwachs M. On Collective Memory / Edited, translated, and with an introduction by L. A. Coser. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.*

Це: 1) матеріальний рівень, тобто терени табору разом із музейною експозицією; 2) суспільний рівень, тобто явища та суспільні дії, які вчиняються на території табору; 3) пов'язаний із попереднім рівень суспільної свідомості, тобто способи мислення, пов'язані з табором².

Спільним елементом обох згаданих традицій є переконання, що пам'ять твориться у суспільстві через комунікативні акти, які відбуваються між його членами, тобто різні частини пам'яті є рефлексіями панівних суспільних дискурсів та інших носіїв історичної пам'яті, які функціонують у суспільстві. З іншого боку, і Дюркгайм, і Гальбвакс звертали увагу на те, що базовою функцією колективної пам'яті є створення солідарності між різними людьми або можливість для окремих індивідів поміщати їхні індивідуальні переживання у контекст колективних картин минулого, а тим самим надавати їм значення. Суспільно визначена колективна пам'ять працює на формування самої суті життя суспільства, чийм атрибутом вона є³.

Таке розуміння колективної пам'яті припускає дію *анамнезу*, тобто контекстно зумовленого процесу «пригадування» того, що не обов'язково становить незмінну частину наших спогадів⁴. Тут ми говоримо радше про процес витворення образів минулого, в яких сліди минулого часу відфільтровуються в особистих спогадах та змінюються через вплив простору, в якому ми перебуваємо, а також комунікативні зв'язки, в яких беремо участь⁵. Простір концентрує в собі час та є символічним виразом ідентичності групи, яка є її носієм⁶. Від комунікативних зв'язків залежить, по-перше, які елементи, розміщені у просторовій нарації минулого, залишаться на конкретний момент активізованими, стаючи

² Kucia M. Auschwitz jako fakt społeczny. – Kraków: Universitas, 2005.

³ Zob R., Lebow N. The Memory of Politics in Postwar Europe // The Politics of Memory in Postwar Europe / Red. R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu. – Durham and London: Duke University Press, 2006. – P. 8.

⁴ Yerushalmi Y. H. Zakhor. Jewish History and Jewish Memory. – Seattle: University of Washington Press, 1996. – P. 107.

⁵ Delanty G. Social Theory in a Changing World. Conceptions of Modernity. – Cambridge: Polity Press, 1999. – P. 71.

⁶ Gillis J. R. Memory and Identity: The History of a Relationship // Commemorations: The Politics of National Identity / Ed. J. R. Gillis. – Princeton: Princeton University Press, 1994. – P. 14.

змістом комунікативних міжособистих актів, а по-друге, характер цих актів.

Щоб пояснити ці складні відношення процесів, які накладаються один на одного, я вживаю поняття «ландшафт пам'яті», матеріальний та символічний, в якому виражається колективна пам'ять⁷. Ландшафт пам'яті є простором співіснування багатьох групових бачень минулого, які можуть перебувати у символічному конфлікті, бо їхні носії залишаються (або були) у реальному конфлікті. Тому передавання спогадів у ландшафтах пам'яті становить також поле бою за владу, за те, хто має право маргіналізувати, виключати або взагалі криміналізувати бачення минулого, яке відрізняється від санкціонованих ідеалів⁸.

Вираження та збереження пам'яті – це не єдина функція ландшафтів пам'яті. Вони також досить часто стирають пам'ять тих, хто може вимагати права участі у певному ландшафті пам'яті, але не мають потрібних ресурсів, а також вгамовують дискомфортні спогади, які часом переслідують тих, хто цей ландшафт контролює.

Стирання може бути свідомою та спрямованою маніпуляцією, з якою ми часто маємо справу тоді, коли саме фізична територія є символічним простором пам'яті для багатьох конфліктних груп через нерівний доступ до засобів контролю простору. Це явище посилюється тоді, коли на «полі бою» у фізичному просторі залишається тільки одна гомогенна група. Тому контрольований нею ландшафт «пам'ятає» те, що група хоче запам'ятати, а також те, що хоче забути, знищити, занедбати або пам'ятати у спотвореному вигляді.

Однак, з іншого боку, коли окремі індивіди та групи не мають достатньої влади, щоб контролювати ландшафт пам'яті, то насправді завжди можна якось позначити в ньому свою присутність⁹. Ландшафти пам'яті є завжди поліфонічними, це такі собі палімпсести, в яких у певний спосіб накладаються одна на одну історії

⁷ Muzaini H., Yeoh B. S. A. War Landscapes as 'Battlefields' of Collective Memories. Reading the Reflections at Bukit Chandu // *Singapore: Cultural Geographies*. – 2005. – No. 12. – P. 345.

⁸ Sewell W. H. Jr. *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*. – Chicago: The University of Chicago Press, 2005. – P. 172.

⁹ Crumley C. L. *Exploring Venues of Social Memory // Social Memory and History. Anthropological Perspectives* / Ed. J. J. Climo, M. G. Cattell. – Walnut Creek: Alta-mira Press, 2002. – P. 43.

різних груп, ієрархізовані залежно від поточного рівня наближення цих груп до влади¹⁰.

Державний музей табору Аушвіц-Біркенау в цій статті буде розглянуто з погляду окресленої вище теоретичної перспективи як поліфонічний ландшафт і матеріальний носій пам'яті, по-різному інтерпретований залежно від способів мислення на теми історії та колективної ідентичності у різні періоди та для різних груп, а також від владних стосунків та панівних політичних ідеологій.

У своїй праці я використовую хронологію Міхаеля Штайнлауфа¹¹, який поділив повоєнну польську історію пам'яті стосовно євреїв на такі етапи: період «пораненої» пам'яті (1944–1948); період «придушеної» пам'яті (1948–1968); період «переможної» пам'яті (1968–1970); період «реконструйованої» пам'яті (1970–1989); період «поверненої» пам'яті (1989–1995). Мене цікавить, як у ці періоди уявляли зв'язок між різними символами, що представлено на території музею, і як вони співвідносилися з уявленнями про Голокост, що функціонували у суспільній свідомості. Я також проаналізую зміни, яких зазнав ландшафт пам'яті Аушвіцу, та його сприйняття після 1995 року, тобто в період, який хронологія М. Штайнлауфа не охоплює.

Мій вибір хронології М. Штайнлауфа пояснюється тим, що, незважаючи на відчутну поліфонію Аушвіцу, «єврейський вимір» його історії та символіки завжди створював панівний простір для носіїв інших типів сприйняття та, відповідно, діяльності, які реалізовувалися у ландшафті пам'яті табору (тих, що мали «єврейську» пам'ять як зразок для власної, чи тих, що починали конкурувати із нею; тих, що замовчувалися або навіть стиралися з наратива музею Аушвіцу). Окрім того, хронологія М. Штайнлауфа співвідноситься, з одного боку, з періодами, на які поділяють післявоєнну історію Польщі, а з іншого – з історією змін у репрезентації Голокосту в ширшому контексті¹².

¹⁰ Gupta A., Ferguson J. Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference // *Cultural Anthropology*. – 1992. – Vol. 7, No. 1.

¹¹ Steinlauf M. C. Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady. – Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2001.

¹² Paczkowski A. Pół wieku dziejów Polski 1939–1989. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996; Levy D., Sznajder N. The Holocaust and Memory in the Global Age. – Philadelphia: Temple University Press, 2006.

Отже, період «пораненої» пам'яті був водночас періодом розбудови інституцій комуністичної держави в Польщі та замовчування Голокосту в післявоєнному світі, який тривав, згідно з визначенням Данієля Леві та Натана Шнайдера, до кінця 1950-х років¹³. Періоди «репресованої» та «витісненої» пам'яті співвідносяться зі сталіністськими репресіями та намаганнями повністю контролювати суспільство (1946–1956) та наступним періодом розбудови «польської версії» комунізму (1956–1970), коли зростала важливість націоналістичної складової у комуністичній ідеології. В історії репрезентації Голокосту цей період позначився інституціалізацією пам'яті про Голокост, яка привернула значно більше уваги в суспільстві завдяки, зокрема, широкому висвітленню судових процесів над колишніми нацистськими злочинцями¹⁴. Період «реконструйованої» пам'яті збігся з лібералізацією комуністичної політики після 1970 р., зростанням економічної кризи, протестами «Солідарності» 1980 р., які супроводжувалися введенням закону про смертну кару та тривалою агонією комуністичної системи. За кордонами Польщі цей період позначався серією комеморативних подій та наративів про Голокост, які поступово почали просочуватися у соціальну свідомість поляків. Зрештою, з початку 1990-х років період «поверненої» пам'яті (настільки, наскільки вона дійсно може бути «поверненою») збігся із посткомуністичною трансформацією та відкриттям Польщі для тих типів пам'яті про Голокост, які на той час уже були значною мірою «інтернаціоналізовані» та існували у вигляді такого «консенсусу цінностей», що переформатував міжнародні відносини¹⁵.

Внутрішня хронологія змін репрезентації минулого у ландшафті пам'яті Аушвіцу, яку розробив Марек Кучя¹⁶, – це проекція історії польських наративів про жертв нацизму, і вона не суперечить трьом вищезгаданим хронологіям. У перші роки після закінчення Другої світової війни у ландшафті пам'яті Аушвіцу домінувало державно-націоналістичне сприйняття табору як місця страждань польської нації. У 1950–1970-х роках переважало інтернаціональне сприйняття – тобто таке, що наголошувало на Аушвіці як місці

¹³ *Levy D., Sznajder N.* Op. cit. – P. 57.

¹⁴ *Ibid.* – P. 17.

¹⁵ *Ibid.* – P. 17–18.

¹⁶ *Kucia M.* Op. cit. – S. 311–312.

страждань представників різних народів, однак державно-націоналістичне сприйняття також впливало, особливо наприкінці цього періоду. З 1970 р. до початку 1990-х ландшафт пам'яті Аушвіцу значною мірою зазнав, так би мовити, «релігієзації» із домінуванням польського католицького символізму, що спричинило кілька конфліктів з єврейськими візіями Аушвіцу як символу Голокосту. У 1990-х, одночасно зі зміною музейної експозиції та видаленням більшості релігійних символів, на перше місце вийшов «єврейський» символізм. З кінця 1990-х рр. і донині він домінує, однак доповнюється новим інтернаціональним символізмом (який відображає долю таких неєврейських жертв, як поляки, роми, радянські військовополонені) та універсальним символізмом Аушвіцу як глобального символу геноциду, а також миру та примирення¹⁷.

Час «пораненої» пам'яті (1944–1948) та формування музею табору Аушвіц-Біркенау

Одразу після війни новий польський уряд вирішував питання ставлення до євреїв та їхньої загибелі у рамках двох протилежних тенденцій: з одного боку, ідеологія та політична практика комуністів вимагали відходу від націоналістичних елементів польської спадщини, а отже, й антисемітизму¹⁸, а з іншого боку, палка потреба легітимізації спричинила те, що від початку в діях влади з'являлися націоналістичні елементи, а антисемітизм часто толерувався, особливо на локальному рівні.

У повоєнному періоді польська влада вшанувала пам'ять і трагічну долю євреїв та оголосила боротьбу з антисемітизмом (або просто замовчувала його), й не тому, що дотримувалася історичної правди або моральних засад, а щоб у такий спосіб усунути тінь боротьби некомуністичного підпілля та представити Армію Крайову як організацію, що майже співпрацювала з гітлерівцями. З іншого боку, як пише Пйотр Осенка, «влада в перші роки навмисно

¹⁷ Втім, найсвіжіші дослідження, згадані у цьому тексті нижче, показують, що незабаром ми можемо побачити перехід до нового періоду, в якому більш важливим буде польський символізм Аушвіцу.

¹⁸ *Adelson J. W Polsce zwanej ludową // Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku) / Red. J. Tomaszewski. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993. – P. 473.*

більше уваги приділяла патріотичній автократії, ніж революційній», маючи на меті, по-перше, встановити контроль над історичними уявленнями за принципом «те, що не відзначаємо, не сталося»¹⁹, по-друге, переконати народ, «що нова держава є насправді “суверенною” та “незалежною”»²⁰.

Національну тенденцію у ставленні нової влади до минулого можемо також інтерпретувати як реакцію на ставлення частини польського населення до державного вшанування пам'яті вбитих євреїв: відкритий у 1948 р. пам'ятник героям гетто біля пам'ятника полеглим радянським воїнам (єдиного на той час пам'ятника у Варшаві) був підтвердженням для багатьох поляків того, що нова влада шанує євреїв, «викидаючи національну польську боротьбу на смітник історії», або, кажучи просто, що «влада добре ставиться до євреїв, отже, уряд є єврейським»²¹. Як наслідок, місця та дії, які вшановували пам'ять загиблих євреїв, були наповнені польськими національними елементами та слугували формуванню польської патріотичної нарації, хоч ця нарація й була дуже вибірковою, бо концентрувалася на подіях, постатях та символах, які були прийнятні з погляду ідеології та політики нової влади.

З іншого боку, нова комуністична влада використовувала місця пам'яті в універсальному сенсі. Вони мали свідчити про тріумф добра над злом та необхідність пам'ятати про найбільший «злочин проти людства», який був водночас політизований як тріумф «табору прогресу» (та Червоної армії) над «німецьким варварством».

Усі три тенденції були помітні у випадку табору Аушвіц-Біркенау, який став місцем пам'яті та елементом колективної пам'яті майже одразу після його визволення – 27 січня 1945 р.²² Перетворення території табору на місце пам'яті було результатом переплетення спонтанних процесів, у яких брали участь в'язні,

¹⁹ *Oseka P.* Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944–1956. – Warszawa: Wydawnictwo TRIO, 2006. – P. 56–57.

²⁰ *Zaremba M.* Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce. – Warszawa: Wydawnictwo TRIO, 2001. – P. 139–140.

²¹ *Steinlauf M. C.* Op. cit. – P. 64.

²² *Orla-Bukowska A.* New Threads on an Old Loom: National Memory and Social Identity in Postwar and Post-Communist Poland // *The Politics of Memory in Postwar Europe* / Eds. R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu. – Durham and London: Duke University Press, 2006. – P. 184.

місцеве населення та місцева влада, а також цілеспрямованих дій центральної влади. Причому в обох випадках значну роль відігравали дискусії та суперечки, які точилися здебільшого у пресі. Ще перед закінченням війни почала витворюватися практика меморіалізації табору та його відкриття для відвідувачів, зокрема, уряд уже в квітні 1945 р. ухвалив рішення про перетворення залишків табору на місце пам'яті та музей²³.

Першою меморіальною церемонією, що відбулася на території табору, стало поховання 450 в'язнів (28 лютого 1945 р.), в якому взяли участь близько 20 тисяч осіб: мешканці Освенціма та околиць, представники влади (польської та радянської), духовенство та політичні організації. У вересні того самого року польський Союз колишніх політичних в'язнів та жителі Освенціма поставили на могилі хрест із написом «Пам'яті закатованих братів». Цей хрест перенесли з костюлу Освенціма під час урочистої ходи, й він був, можливо, першим символічним знаком пам'яті на території табору²⁴.

Приблизно в той самий час Аушвіц окреслювали у пресі як «велике кладовище національних героїв», чий попіл «кричить про жорстоке переслідування народу злочинцями»²⁵. Тут помітно тенденцію до героїзації табірної смерті та її вписування до народної нарації, яка має мобілізувати до подальшої боротьби із загарбниками. Тоді ж публікували інтерв'ю з колишніми в'язнями та їхні спогади, які концентрувалися на стражданнях в'язнів та жорстокостві гітлерівських злочинів, а також на діях табірної опору.

Відкриття державного музею табору Аушвіц-Біркенау 14 червня 1947 р. стало приводом для низки політичних коментарів та матеріалів у пресі, в яких помітна тенденція до універсалізації символіки Аушвіцу як місця, яке нагадує про «боротьбу за свободу народів», «за кращий світ, в якому не з'являться геноцидні сили», про «прогрес, мир, незалежність»²⁶. Такі ідеї були пов'язані з тодішньою політичною ситуацією та вказували на викорис-

²³ *Lachendro J. Zburzyć i zaościć...? Idea założenia Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w świetle prasy polskiej w latach 1945–1948.* – Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, 2007. – S. 38.

²⁴ *Ibid.* – S. 37–38.

²⁵ *Ibid.* – S. 32.

²⁶ *Ibid.* – S. 63.

тання Аушвіцу для антисемітської та взагалі «антизахідної» пропаганди.

Пам'ять про вбивство євреїв було вшановано у частині музейної експозиції, розміщеної у 4-му блоці. Ставлення дирекції музею до цього фрагмента експозиції було неоднозначним. З одного боку, її визнавали недостатньою, а з іншого – не докладали зусиль, аби створити окрему експозицію, присвячену вбивству євреїв, щоб не створювати враження, «що Освенцім – це винятково єврейська страта»²⁷. Хоча місця, пов'язані з Голокостом (руїни газових камер, крематоріїв та ями, в яких спалювали людські рештки), були найважливішими пунктами експозиції на території музею-табору (біля «Блоку смерті») і впливали найсильніше (як свідчать спогади перших відвідувачів і газетні статті, написані в перші дні після офіційного відкриття), немає сумнівів, що він сприймався як «музей польського мучеництва», «музей польської мартирології» або теж загалом як «символ мучеництва народів»²⁸.

Так само важливим у дискусіях у пресі був мотив «Освенціма, який боровся», адже пропагандисти хотіли, аби музейна експозиція розповідала, насамперед, про опір в'язнів, до того ж вписуючи його не лише в історію польської боротьби з німцями (Німеччиною) під час Другої світової війни, а й безпосередньо в історію польсько-німецьких відносин, що їх розуміли як оборону поляків від німецької експансії²⁹. Однак і коли йшлося про мученицький аспект, і про мотив боротьби, спільним знаменником, який приймали всі учасники дискусії, свідомо або несвідомо, підкреслювали «польськість» Аушвіцу: його жертв та його героїв представляли, перш за все, як поляків.

Перший період існування музею табору Аушвіц-Біркенау позначений співіснуванням трьох нарацій та пов'язаних із ними символів пам'яті, які в різних умовах та ієрархіях, збагачені новими підходами до символізування минулого, простежуватимуться й пізніше. Перша нарація – це національне бачення Аушвіцу як місця мучеництва польського народу. За такого сприйняття й у теперішній історичній свідомості поляків Аушвіц був місцем переслідування польських політичних в'язнів, причому «в'язні не були безсилими жертвами, а борцями руху опору, героями, мучениками,

²⁷ Ibid. – S. 69.

²⁸ Ibid. – S. 69–70.

²⁹ Ibid. – S. 78.

які страждали та помирали в ім'я якогось вищого добра: польського народу, католицької віри чи соціалізму»³⁰.

Друга нарація – це бачення Аушвіцу як місця вбивства євреїв. Її керівництво музею не акцентувало, а єврейські жертви були представлені, передусім, як громадяни окупованих гітлерівською Німеччиною держав³¹. Голокост євреїв не був одним з елементів офіційного визначення Аушвіцу, а євреї не були вшановані на території музею як найбільша категорія жертв. Злочин, скоєний проти євреїв, не визначав Аушвіц та був на теренах музею репрезентований як один із багатьох прикладів німецького варварства³².

Третя нарація – це офіційний ідеологічний підхід, який перетворював Аушвіц на місце політичної боротьби. Його елементами були роз'яснення переваг нового суспільно-економічного ладу (як очікувана гарантія запобігання воєнним злочинам у майбутньому), а також антизахідна пропаганда. З цією нарацією було також пов'язане підкреслення інтернаціонального значення Аушвіцу як місця вбивства «громадян багатьох країн» або «людей багатьох національностей»³³.

Щодо значення музею-табору для усвідомлення Голокосту в польському суспільстві має рацію Дж. Гюнер, який вважає, що синтез вищезгаданих нарацій та символів перетворив територію табору у повоєнній Польщі, перш за все, на місце політизованого пам'ятання польської національної трагедії та страждань інших, представлених через інтернаціональну символіку. Голокост євреїв був насправді певною мірою наявний у нарації та символіці Аушвіцу, проте не як ключовий та відмінний від інших елемент. Вшанування пам'яті про Голокост не було важливою функцією музею³⁴.

Символіка Аушвіцу в період «придушеної» (1948–1968) та «переможної» (1968–1970) пам'яті

У період з 1948 р. до середини 1950-х років у музеї домінувала, з одного боку, політична символіка (що відповідала баченню істо-

³⁰ *Huener J.* Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration, 1945–1979. – Athens: Ohio University Press, 2003. – P. 29.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* – S. 30.

³⁴ *Ibid.* – S. 3.

рії сталінської версії марксизму), а з іншого – інтернаціональна символіка. У 1954–1955 рр. у музеї відчувається вплив післясталінської відлиги, яка означала певне послаблення політичного контролю та дала можливість створити 1955 р. нову музейну експозицію. У 1955–1967 рр. зменшується символіка суто політична, натомість зростає інтернаціональна й національна польська символіка. Остання починає переважати після 1967 р. в результаті зміни міжнародної політичної ситуації, використання антисемітизму у фракційній боротьбі всередині польської комуністичної еліти та зростання напруги у польсько-німецьких відносинах³⁵. Отже, бачимо очевидну тенденцію: насправді політична, міжнародна та польська символіки співіснували як на терені музею-табору, так і в суспільній свідомості поляків.

Наявність різних символік та їхнє проникнення у різні меморіальні проекти можна проілюструвати на прикладі Міжнародного освенцімського комітету, який було створено 1952 р. Його завданнями були нагляд та консультування музею з питань проектів експозиції. Комітет складався переважно з євреїв, які пережили Голокост, та членів їхніх родин. Утім, на формування їхньої ідентичності більше вплинула участь у русі опору та соціалістичній діяльності, аніж належність до єврейства³⁶. Члени комітету підкреслювали інтернаціональний характер Аушвіцу та пропонували, аби музейний простір відображав різноманітний характер пам'яті найрізноманітніших категорій жертв, які були громадянами різних країн. Багато єврейських організацій бачили у цьому проекті розмивання пам'яті єврейського страждання.

1957 р. Міжнародний освенцімський комітет оголосив конкурс проектів пам'ятника жертвам табору смерті. Складнощі, пов'язані із вибором проекту, добре відбивають непросте ставлення до того, як саме пам'ять про вбивства має бути символічно репрезентовано на території Аушвіцу-Біркенау. Деякі з проектів було відкинуто через те, що їхня реалізація порушила б автентичну територію табору. А це суперечило рішенню, яке ухвалила більшість інституцій, пов'язаних із меморіалізацією Аушвіцу: базовим завданням музею має бути збереження табору в незмінному стані. Деякі проекти

³⁵ Kucia M. Op. cit. – S. 236–237.

³⁶ Young J. E. The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning. – New Haven and London: Yale University Press, 1993. – P. 130.

втілювали сміливі та модерні художні бачення, які недостатньо відповідали масштабу скоєних злочинів в Аушвіці, а також були складні для сприйняття, адже з естетичного погляду могли неприємно вразити родини жертв і тих, хто пережив табір смерті³⁷.

З огляду на ці проблеми, а також фінансові обмеження процес відбору тривав довго, до поданих проектів було внесено багато змін. Остаточний варіант пам'ятника, певний синтез деяких поданих раніше проектів, було ухвалено лише у 1963–1965 рр. групою осіб, зокрема, й тими, хто брав участь у конкурсі. Центральним елементом цього проекту була кубістична скульптура, яка символізувала батьків і дитину. Однак незадовго до відкриття пам'ятника, що відбулося 16 травня 1967 р., скульптуру замінили на плиту із зображенням табірної трикутника посередині³⁸.

На думку Дж. Юнга, ця зміна була зумовлена ідеологічними поглядами та свідчила про далекосяжну політизацію території Аушвіцу-Біркенау як місця пам'яті. На думку влади, проект, який виграв, недостатньо підкреслював політичний характер жертв табору, ба більше: «різний розмір використаних каменів у першій скульптурі натякав, що жертвами були також діти, які не могли бути вбиті як політичні в'язні, а тільки як євреї. 1967 р. критичне око влади виявило ці нюанси, що призвело до заміщення людських постатей на символ жертв політичних переслідувань»³⁹.

Крім відповідної комуністичної політичної символіки, остаточна версія пам'ятника містила інтернаціональні елементи у вигляді 19 таблиць із написами, які вшановували жертв табору мовами тих країн, з яких ці жертви походили, а також елементи польського національного дискурсу пам'яті, як-от зображення ордену «Хрест Грюнвальда», який Державна рада ПНР вручала жертвам табору і який вписував Аушвіц у польську історичну нарацію, та експоновану пояснювальну таблицю польською мовою⁴⁰.

У той час у польській пам'яті Аушвіц уже був місцем, в якому була втілена міфологія переслідуваного народу. Індивідуальна пам'ять про страждання, родинні історії, які переповідали від покоління до покоління, а також шкільна освіта створювали особли-

³⁷ Ibid. – P. 133–136.

³⁸ Ibid. – P. 141.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Kucia M. Op. cit. – S. 237.

вий настрій. Відповідно, діти, коли виростили, були твердо переконані, що Аушвіц є святим (можливо, навіть найсвятішим) місцем національної пам'яті про страждання та про героїчну боротьбу з усіма бідами, що стала фундаментом польської ідентичності.

Цю «приватну» конструкцію ідентичності комуністична влада зробила «елементом символічної ідеологічної конструкції, яка легітимізувала статус-кво. Державний музей в Освенцімі став символом “державного націоналізму”, який показував польське національне страждання, офіційну інтерпретацію польсько-німецьких відносин та місце Польщі у світі»⁴¹. Тож якщо навіть польське суспільство не приймало, принаймні на словах, комуністичної влади, все ж існував зворотний зв'язок між суспільною пам'яттю та накинutoю йому ідеологічною конструкцією. Це було можливим тому, що у випадку сприйняття Аушвіцу комуністична візія історії поєднувалася із національною традицією.

Замовчування вбивств євреїв у музейній експозиції супроводжувалося публікаціями, які представляли Аушвіц-Біркенау та його жертв із позиції, яка відповідала інтересам влади. Особливу роль у цьому відіграли шкільні підручники та відома «Вкладка до 9-го тому Великої сучасної енциклопедії» 1968 р., в якій гітлерівські табори були визначені передусім як місце «біологічного знищення польського народу», а поляки – як «перша та найбільша група в'язнів табору в Освенцімі»⁴².

У публікаціях музею також була помітна тенденція до ослаблення значення Аушвіцу як місця вбивства євреїв. Через порядок літер в абетці⁴³ євреї опинялися на останньому місці в етнічному списку жертв, а за хронологією вбивство євреїв було одним із найпізніших, а тому нібито менш істотною функцією табору. Врешті, згадку про єврейських жертв замінювали категорією «громадяни багатьох європейських країн» із поляками на чолі. «Ефектом цих маніпуляцій, – підсумовує Марек Кучя, – було те, що у 1970-х роках для пересічного поляка, особливо для того, який народився та

⁴¹ Mach Z. Czym jest Auschwitz dla Polaków? // Representations of Auschwitz / Red. Y. Doosry. – Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1995. – S. 19.

⁴² Kucia M. Op. cit. – S. 274–275.

⁴³ Через те, що польською євреї – Żydzi, відповідно назва групи починалася з останньої літери польської абетки Z. (Прим. ред.).

зростав після війни, «Освенцім» міг бути символом усього, але не вбивства євреїв»⁴⁴.

Період «реконструйованої» пам'яті 1970–1989 рр.

1970-ті роки принесли відносну лібералізацію владної системи й більшу готовність Польщі до ідеї існування в «західному світі». У цей час поляки набагато частіше стикалися із проблемою Голокосту та звинувачуванням в антисемітизмі. Збільшилась кількість євреїв, які відвідували Польщу, активізувалась діяльність єврейських фондаций, що займалися як охороною та меморіалізацією матеріальних слідів єврейської історії, так і підтримкою існуючих єврейських громад.

Ці процеси супроводжувало зростання інтересу польських інтелектуалів до тих періодів польської історії, які були стерті комуністичною політикою пам'яті, зокрема, до історії польських євреїв та їхнього вбивства. Цей інтерес поглибився після формування антикомуністичної опозиції, яка визнавала звільнення суспільної пам'яті від рамок комуністичної ідеології однією зі своїх цілей. Зокрема, було опубліковано поза сферою комуністичної цензури низку історичних праць, присвячених питанням історії євреїв та польсько-єврейських відносин.

Важливою подією в офіційних медіа стала телевізійна презентація документального фільму Клода Ланцмана «Шоа» 1985 р. Хоча фільм сприймався здебільшого польською аудиторією як тенденційний, проте він зумовив одну з перших конфронтацій офіційного міфологічного образу Другої світової війни і стертого питання Голокосту. Два роки потому публікація есе Яна Блонського у «Загальному тижневику» («Tygodnik Powszechny») спричинила бурхливі дебати на тему провини та відповідальності поляків як пасивних свідків Голокосту, які часто із задоволенням просто спостерігали за нацистським переслідуванням євреїв⁴⁵.

У цей самий період розпочався конфлікт довкола монастиря кармеліток, закладеного 1984 р. у табірному будинку, в якому колись був склад газу «Циклон Б», що використовували для вбивства

⁴⁴ Ibid. – S. 276.

⁴⁵ Див.: *Błoński J.* Biedni Polacy patrzą na getto // *Tygodnik Powszechny*. – 1987. – 18 stycznia.

людей у газових камерах. Цей конфлікт вперше призвів до великого зіткнення польської пам'яті про Аушвіц та християнського бачення вшанування історії з наявністю Аушвіцу в єврейській пам'яті про вбивства. Суперечка щодо ролі релігійних символів на теренах табору стала найскладнішою та найістотнішою складовою конфлікту єврейської та польської пам'яті про Освенцім.

Християнську ідею Аушвіцу як місця, освяченого мученицькою жертвою, а тому вписаного у христологічну парадигму спокути, було озвучено на початку 1970-х років у контексті беатифікації о. Максиміліана Кольбе. Під час церемонії кардинал Кароль Войтила, майбутній Папа Іоанн Павло II, зазначив, що «польська Церква у повоєнний час бачить потребу існування в Аушвіці місця жертв, вівтаря та святині, а беатифікація о. Максиміліана Кольбе ще більше посилила цю потребу. Всі ми переконані, що на цьому місці героїчних страждань має постати церква, адже з перших століть християнства церкви ставили на могилах мучеників та святих»⁴⁶. Очевидно, що складно пов'язувати створення монастиря кармеліток безпосередньо зі словами Кароля Войтили. Його промова, як і створення монастиря, з тієї самої християнської перспективи бачить Аушвіц як «Голгофу сучасного світу»⁴⁷, що надає людському стражданню сенс і місце у Божому плані порятунку.

Беатифікація та пізніша канонізація о. Максиміліана Кольбе, меса, відправлена Іоанном Павлом II на території Біркенау 1979 р., створення 1983 р. костюлу у будинку так званої «нової комендатури» при таборі Біркенау, постання монастиря кармеліток, а також спонтанне розміщення релігійних символів (хрестів, а пізніше зірок Давида) на «полі попелу» групою польської молоді, яка впорядковувала територію табору, особисте вшанування пам'яті Едити Штайн як св. Терези Венедикти Хрести на території Біркенау – саме ці заходи окреслили межі християнської символіки Аушвіцу, що у 1970–1980-х роках, як пише Марек Кучя, задомінувала у польському сприйнятті Аушвіцу «через надання давнім табірним об'єктам сакрального характеру та запровадження елемента фізично сталої присутності інституалізованої Церкви у цих об'єктах»⁴⁸.

⁴⁶ *Young J.E.* Op. cit. – S. 145.

⁴⁷ Вислів, ужитий Іоанном Павлом II під час меси 7 червня 1979 р. (Див. *Young J. E.* Op. cit. – S. 145).

⁴⁸ *Kucia M.* Op. cit. – S. 242.

Не менш важливим аспектом конфлікту довкола релігійної символіки в Освенцімі був її зв'язок із національною символікою та ідентичністю. Для поляків символи католицизму стали настільки важливою частиною національної культури, що кожен голос проти їхньої наявності на території табору або в його околицях сприймався як антипольська діяльність, скерована проти національної польської ідентичності. Якщо відкритість до діалогу може бути і є важливим здобутком дискусії у рамках еліт, то в масовому вимірі відчуття загубленості та необхідність пошуку нового вираження національної ідентичності в умовах трансформації політичного устрою сприяли зміцненню сприйняття католицизму як найважливішого елементу польськості та поширення використання патріотичної і релігійної риторики.

У випадку Аушвіцу це зумовило накладання «патріотично-релігійної» нарації на раніше домінуючі «інтернаціоналістичну» та «комуністично-націоналістичну». Ця нарація супроводжувалася вшануванням на теренах табору особливих місць пам'яті: релігійно-освячених місць польського або релігійного мучеництва. Ці місця (як-от камера ув'язнення отця Максиміліана Кольбе, місце смерті Едити Штайн або стіна Смерті) «набули значення національних святинь та стали місцем відвідування прочан та молитов мільйонів поляків»⁴⁹. Здебільшого вони були вшановані ще раніше, однак спосіб їхнього вшанування змінився, набуваючи щоразу більше елементів релігійного ритуалу. Інституціональні аспекти цього процесу, зокрема, вже згадана історія монастиря кармеліток та суперечка щодо присутності хреста перед будинком, який кармелітки полишили, стали найважливішим полем конфлікту між формами пам'яті та символами табору в історії музею Аушвіц-Біркенау до 1989 р.

«Повернена» пам'ять? Сприйняття Аушвіцу після 1989 р.

Характерною рисою періоду після 1989 р. у польському сприйнятті Аушвіцу стала подальша інтенсифікація відродження єврейської пам'яті, що цього разу частково спиралась на дії влади. Істотну роль відіграли культурні та освітні ініціативи, публікації та конференції на тему польсько-єврейських відносин. Важливе значення

⁴⁹ *Steinlauf M. C. Op. cit. – S. 133.*

мали зміни у шкільних програмах та спеціальні програми для вчителів, які концентрувалися на проблемі вивчення Голокосту⁵⁰.

Цей процес стосувався також музею Аушвіцу-Біркенау, який у співпраці з єврейськими інституціями вніс суттєві зміни до музейної експозиції та до описів історичних місць на теренах табору. Метою було підкреслення ролі цього місця як символу Голокосту й того факту, що табір, передусім, – місце вбивства чоловіків, жінок та дітей, знищених за те, що вони були євреями. Величезну роль у цьому процесі відіграла Міжнародна рада державного музею Аушвіц-Біркенау, створена 1990 р., на чолі з Владиславом Бартошевським, колишнім в'язнем Аушвіцу та співтворцем «Жеготи» – організації, яка допомагала євреям під час Другої світової війни. Рада оцінювала музейну експозицію та інші форми діяльності музею (гідів, освітню діяльність тощо), а також, що дуже важливо, збирала кошти, необхідні для функціонування музею⁵¹. 2000 року вона була змінена на Освенцімську раду, дорадчий орган при голові Ради міністрів, повноваження якої поширювалися не лише на територію табору Аушвіцу, а й на інші місця вбивства євреїв.

Того ж 1990 р. в Оксфордському університеті, в Ярнтон Менор, відбулася конференція єврейських науковців, релігійних діячів та осіб, які вижили під час Голокосту. За результатами її роботи було ухвалено і передано польському урядові так звану «Ярнтонську декларацію», що стосувалася майбутнього Аушвіцу. Вона окреслювала найсуттєвіші, з погляду єврейських інтелектуалів, проблеми музею Аушвіц-Біркенау та вказувала кроки, які слід зробити з метою змінення музейної експозиції відповідно до історичної правди⁵².

Завдяки інституціональним змінам, обмінам думками та програмами (тут треба теж згадати співпрацю музею Аушвіц-Біркенау з «Яд Вашем» та семінари для працівників обох інституцій), а насамперед завдяки готовності до сприйняття результатів міжнародних дебатів на тему Голокосту та до ревізії засадничих тогочасних уявлень про вбивства євреїв, став можливим величезний прогрес.

⁵⁰ Див.: *Ambrosewicz-Jacobs J. Memory and Civic Education: Holocaust and Coming to Terms with National History // Religious Roots of Contemporary European Identity / Eds. L. Faltin, M.J. Wright. – London: Continuum, 2007.*

⁵¹ Див.: *Weinbaum L. The Struggle for Memory in Poland. Auschwitz, Jedwabne and Beyond. – Jerusalem: Institute of the World Jewish Congress, 2001. – P. 30–31.*

⁵² *Ibid.* – S. 31.

Науковці музею також уточнили кількість жертв табору. Раніше побутувала офіційна думка про 4 мільйони жертв, однак було встановлено більш реалістичну кількість – від 1,1 до 1,5 мільйона⁵³. Парадоксально, але завдяки цій ревізії поширилася правда про те, що головними жертвами табору були євреї. По-перше, тому, що завищена кількість була, зокрема, результатом тенденції акцентувати увагу на неєврейських жертвах табору. Як пише Джеймс Янг, «кількість у 4 мільйони з'явилася в результаті комбінації перебільшених спогадів коменданта табору, відчуття великих втрат у польському суспільстві та бажання радянських окупантів створити соціалістичних мучеників, чия велика кількість мала зменшити тягар сталінських злочинів. Іронія в тому, що, визнаючи цю кількість, євреї несвідомо сприяли полонізації Аушвіц-Біркенау»⁵⁴. По-друге, під час дискусій щодо кількості загиблих було виокремлено особливі категорії жертв, тим самим у свідомості суспільства відбився той факт, що найбільше серед убитих в Аушвіці було євреїв⁵⁵.

Зміни в основній експозиції музею, особливо в частині, яка була присвячена Голокосту, також вивели євреїв як головну категорію жертв, до чого спричинилося також включення ширшої території Біркенау до стандартної програми відвідин. Якщо наприкінці 1980-х років Біркенау відвідали близько 35% осіб, які завітали до музею, то десятима роками пізніше їх було вже майже 80%⁵⁶. На території Біркенау було змінено інформаційні таблиці біля пам'ятника жертвам. Написи на нових таблицях виразно засвідчували, ким були головні жертви Аушвіцу. Також було змінено навчальні програми для гідів, зміст музейних інформаційних стендів і освітніх матеріалів.

Про музей Аушвіц-Біркенау часто згадували в загальному контексті дебатів на тему польсько-єврейських відносин, які відбувалися у Польщі після 1989 р. Деякі з цих дискусій були безпосеред-

⁵³ Див.: *Piper F.* *Ilu ludzi zginęło w KL Auschwitz?* – Oświęcim: Państwowe Muzeum w Oświęcimiu, 1992.

⁵⁴ *Young J. E.* *Op. cit.* – S. 141.

⁵⁵ На сьогодні вважають, що кількість єврейських жертв становила близько 1 млн осіб, поляків – 75 тис., синті та ромів – 20 тис., радянських воєнних в'язнів – 18 тис. та інші – ще 7 тис.

⁵⁶ Див.: *Kucia M.* *Op. cit.* – S. 205–206.

ньо пов'язані з табором, наприклад, суперечка про монастир кармеліток, яка 1989 р. стала частиною міжнародного конфлікту, чи її продовження у вигляді дебатів на тему «папського хреста» та наявності релігійної символіки в Аушвіці, а також дискусії довкола організації та відзначення 50-ї річниці визволення табору.

Ця полеміка у певному сенсі зумовила найгострішу суперечку про пам'ять у єврейсько-польських відносинах, що вибухла після публікації книжки Яна Т. Гросса⁵⁷, в якій автор описав знищення єврейської громади польськими сусідами у містечку Єдвабне. Характерною рисою згаданих дебатів є процес, який можна описати як «крокуючий поріг сорому». Кожна наступна дискусія приносила серйозні виклики та змушувала поляків до перегляду важливих аспектів їхнього ставлення до євреїв. Загальне враження після презентації фільму Ланцмана було таким, що начебто певна невелика кількість польського суспільства, зокрема, люди бідні, неосвічені й ті, хто зазнав бруталізуючого впливу війни, не співчуває єврейській трагедії. Проте голоси, які звучали після виступу Блонського, вже припускали, що така поведінка була набагато поширенішою і не обмежувалася лише байдужістю, а були випадки виразної, хоча й пасивної, підтримки переслідувань євреїв. Дебати щодо Єдвабного відкрили те, що поляки за певних умов (через примус або залучення гітлерівцями) ставали не лише пасивними спостерігачами, а й активними переслідувачами.

«Крокуючий поріг сорому» мав два протилежні наслідки. З одного боку, він сприяв тому, що кожна наступна фаза дебатів проходила легше завдяки «праці пам'яті», яка відбулася у попередніх фазах. Однак, з іншого боку, ступеневий характер дискусій призвів до розвитку оборонних стратегій, які проявлялися у трактуванні викликів, принесених новими фазами суперечок, як несправедливої ескалації звинувачень, та спробах визнати попередні ревізії пам'яті необґрунтованими. Це явище було пов'язане з розкриттям, за результатами соціологічних опитувань, поляризації польського суспільства щодо проблематики антисемітизму та Голокосту. Однак, попри все, згадані дискусії значною мірою сприяли «поверненню пам'яті» про часи Голокосту та ревізії або, принаймні, дискусії щодо стереотипних польських уявлень про них.

⁵⁷ Gross J. T. Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. – Sejny: Pogranicze, 2000.

Дебати та конфлікти, пов'язані з музеєм Аушвіц-Біркенау, не зачіпали таких кардинальних проблем, як співучасть деяких поляків у злочинах Голокосту. Однак вони були істотні, бо підважували «очевидність» польської пам'яті табору та національно-релігійну символіку меморіалізації. Приміром, суперечка про монастир кармеліток та «папський хрест» розкривала не лише неузгодженість єврейського та католицького бачень вшанування пам'яті трагедії Аушвіцу, а й наявне у суспільстві небажання визнавати територію табору як символ насамперед єврейської трагедії, для вшанування пам'яті якої символи та практики католицизму були не лише неадекватними, а й неприйнятними. Заперечення відповідності релігійної меморіалізації пам'яті жертв шокувало багатьох поляків і спричинило низку захисних реакцій, в яких досить часто змішувалися традиційна, релігійно вмотивована юдофобія (євреї як «вороги християнства») та сучасний антисемітизм (єврейська «антипольська змова», яка позбавляла поляків права на вшанування пам'яті про минуле у спосіб, прийнятий в їхній культурі). Водночас розвиток ініціатив меморіалізації у ромських спільнотах сприяв іще більшій присутності ромів у просторі пам'яті Аушвіцу, тим самим зміцнюючи поліфонію трансляції пам'яті, яку несе це місце.

Нижче я наведу коротку характеристику різних комеморативних дій, що демонструють ставлення поляків, євреїв і ромів до території Аушвіцу як ландшафту пам'яті.

а) Конфлікт за «папський хрест»⁵⁸

1988 р. Станіслав Гурний, священник парафії св. Максиміліана-мученика в Освенцімі, поставив хрест на території так званого «гравійного кар'єру» біля будинку, в якому розміщувався монастир кармеліток, офіційно, з наміром вшанувати річницю меси, яку провів Іоанн Павло II у Бжезінці. Проте, насправді, можна припустити, що це був акт протесту проти так званої женевської угоди 1987 р., за якою кармелітки мали переїхати до нової садиби поза межами табору і яку, схоже, певні католицькі середовища не мали намірів виконувати⁵⁹. Через розміщення хреста на спір-

⁵⁸ Ширший контекст обговорюваних тут подій та їхню блискучу інтерпретацію див. у: *Zubrzycki G. The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland.* – Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

⁵⁹ Див.: *Chrostowski W. Spór wokół klasztoru w Oświęcimiu // Znak.* – 1990. – 419–420 (kwiecień–maj). – S. 128.

ній території монастир отримав статус сакральної недоторканності⁶⁰. Коли зрештою після безпосереднього втручання Іоанна Павла II кармелітки покинули 1993 р. будинок, хрест залишився, ставши предметом наступної хвилі суперечок між поляками та євреями.

Ідеться про хрест, під яким Іоанн Павло II молився у Бжезінці під час свого першого папського візиту до Польщі 1979 р. Після відправленої меси хрест, який влада мала знищити, було розібрано та заховано на території освенцімської парафії св. Максиміліана-мученика. Згодом цей хрест стояв на території будівництва двох нових костьолів в Освенцімі, а 1987 р. – знову у Бжезінці під час церемонії на честь першої річниці канонізації Едити Штайн⁶¹.

Хрест, пов'язаний із постаттю Папи-поляка (хоча називати його «папським хрестом» не зовсім правильно, адже папа його не дарував і не посвячував), містив від самого початку елемент синтезу польськості і католицизму. Наміри комуністичної влади стосовно нього та його роль як знаку спорудження нових костьолів робили його символом опору проти переслідувань польськості-католицизму «іншими» (у цьому випадку комуністами). Переховування хреста у парафії св. Максиміліана-мученика та його використання під час церемонії, пов'язаної з Едитою Штайн, пов'язали хрест із ключовими постатями католицької нарації Освенціма (у цьому випадку його особливо складно прийняти євреям через контроверсійність згаданих постатей: попри героїзм та мучеництво у таборі, отець Максиміліан Кольбе залишається для євреїв редактором передвоєнних антисемітських публікацій, а Едит Штайн – символом хрещення як єдиного способу прийняття євреїв християнським світом). Коли ж із Бжезінки прибрали хрести та зірки Давида, які поставила група польської молоді, і коли Кшиштоф Слівінський, уповноважений уряду у справі контактів із єврейською діаспорою, наголосив у пресі на потребі перенесення хреста з території «гравійного кар'єру», це було інтерпретовано як наступну після перенесення монастиря атаку проти польськості та ключової для неї релігійної ідентичності.

⁶⁰ *Markiewicz W.* Strażnicy krzyży // *Polityka*. – 1998. – 34 (2151), 22 sierpnia. – S. 16.

⁶¹ Див.: *Smoleński P.* Kpina z biskupów i z władzy świeckiej // *Gazeta Wyborcza*. – 1998. – 14–16 sierpnia. – S. 8.

Більше того, для багатьох євреїв хрест на цьому місці уособлював процес християнізації Освенціма, загіняючи той факт, що більшість жертв була євреями. Для інших хрест був неприйнятним як знак давніх переслідувань на ґрунті християнського антисемітизму, як символ віри багатьох виконавців Голокосту, навіть якщо ця віра не була причиною участі у злочинах. Натомість для багатьох поляків хрест був прийнятним знаком пам'яті, навіть релігійним обов'язком стосовно вбитих в кар'єрі в Освенцімі або тих, хто помер там через нелюдські умови праці, а вони здебільшого були поляками-католиками.

14 червня 1998 р. Казимир Швітон, діяч підпільних профспілок у 1970-х роках, після 1989 р. – на короткий час член Сейму, поставив намет на території колишнього гравійного кар'єру та почав голодування на знак протесту проти планів знесення «папського хреста». Швітон припинив голодування за кілька тижнів, проте залишився на території кар'єру, оголосивши звернення про встановлення довкола «папського хреста» 152 нових хрестів на вшанування пам'яті 152 розстріляних там поляків. До 11 серпня 1998 р., коли примас Глемп закликав вірян завершити акцію, понад 100 хрестів вже було поставлено в гравійному кар'єрі приватними особами, а також різноманітними «комітетами оборони хреста» та іншими організаціями, підтримуваними в медіа, як-от «Радіо Марія» чи «Наш тижневик», що презентувало поєднання релігійного консерватизму, націоналізму та антисемітизму. Заклик примаса та інших ієрархів Католицької Церкви у Польщі, які вважали акцію зловживанням символом християнства, Швітон проігнорував, що порушило питання про авторитет єпископів. Незабаром єпископ Тадеуш Перонка назвав Швітона та його прибічників «анти-Церквою», яка не поважає офіційних авторитетів і навіть ставить під питання деякі постулати віри.

Коли кількість хрестів на гравійному насипі переросла плановані 152, Швітон змінив свою «ідеологію вшанування пам'яті». Від постулату вшанування пам'яті поляків-жертв Освенціма він перейшов до вшанування «польськості» як такої: його наступні промови містили заклики до встановлення нових хрестів. У річницю Конституції 3 травня 1032 хрести разом з «папським хрестом» мали вшанувати 1033-тю річницю польської державності і річницю християнізації Польщі (966 рік). Символіку хреста було відкри-

то використано у державницькому контексті, а польську державну ідентичність ототожнено з католицизмом. Написи на хрестах і розміщених довкола них транспарантах не залишали сумнівів, що це польський народ у цьому місті вшанований у своєму мучеництві та сакральному характері: «Лише під Хрестом», «Лише під цим знаком», «Польща є Польщею, а поляк – поляком».

Коли польський уряд вирішив зайняти активну позицію проти протесту Швітона, було докладено зусиль, аби рішенням стосовно гравійного кар'єру надати якнайвищий правовий статус і детально визначити процесуальний характер планованих дій. Спеціальну постанову щодо охорони територій колишніх гітлерівських таборів смерті було направлено до Сейму та ухвалено після бурхливих дебатів 10 квітня 1999 р. Постанова впроваджувала, зокрема, довкола таборів смерті у Польщі охоронну зону, в якій будь-яка економічна чи будівельна діяльність, а також зібрання людей можуть відбуватися лише за спеціальним дозволом місцевої адміністрації.

27 травня 1999 р. Швітона заарештували за підозрою в намаганні підірвати кар'єр. Наступного дня всі хрести, за винятком «папського», прибрали. Ситуація повернулася до початку, й деякі польські політики назвали такий варіант розвитку подій компромісним, однак для багатьох євреїв він був так само неприйнятним, як і протест Швітона. Проте слід було зважати на підтримку протесту різними сегментами польського суспільства, а також рівень емоцій, що вирували під час конфлікту. Це мав на думці Ізраель Гутман, коли в інтерв'ю тижневику «Річ Посполита» стверджував, що треба погодитися з тим, що хрест стоятиме на насипу, та сприймати це як вихідний пункт для майбутніх перемовин⁶². Утім, до перемовин так і не дійшло, а справа хреста, який дедалі більше приховували дерева, стихла і вже не спричиняла дискусії, що, вочевидь, також пов'язане із радикальною зміною нарації в ландшафті пам'яті Аушвіцу. Проте, як слушно зауважила Женев'єва Зубрицьки, хрест залишається (принаймні, потенційно) багатозначним символом та нагадуванням конфлікту, який не закінчено⁶³ й може завжди знову відродитися.

⁶² Gutman I. Krzyż papieski punktem wyjścia // *Rzeczpospolita*. – 1998. – 12–13 września.

⁶³ Zubrzycki G. Op. cit. – S. 14.

б) «Марш живих»

Як уже згадано, дії польського уряду, дирекції та персоналу музею принесли результат у вигляді суттєвих змін в експозиції та внесенні до неї єврейської пам'яті. Це була частина ширшого процесу в умовах, з одного боку, збільшення кількості єврейських відвідувачів, що показало полякам існування відмінного сприйняття Аушвіцу, та відкриття польського суспільства до міжнародного обміну думок щодо Голокосту, а з іншого – зростання проблеми нового визначення польської ідентичності та «декомунізації» колективної пам'яті, яка полягала, зокрема, в публічних дискусіях щодо «білих плям» у польській історії.

Перший чинник зрештою вплинув на другий. Польські дискусії, як пише Джек Кугельмасс, розпалилися зі збільшенням візитів американських та ізраїльських євреїв, які приносили із собою єврейську пам'ять про Голокост. Поляки безпосередньо зіштовхнулися з іншим образом історії, «відфільтрованим через звинувачувальний погляд прибулих, які хотіли віднайти, принаймні символічно, місця такі, як Аушвіц, які раніше вважали [поляки] польськими, а не єврейськими місцями страждання»⁶⁴.

Одним із найвідоміших ритуалів, під час якого євреї мають можливість продемонструвати свою пам'ять та ідентичність на теренах Аушвіцу, є «Марш живих», який відбувається з 1988 р. Групи єврейської молоді, здебільшого з Ізраїлю та Сполучених Штатів, прибувають до Польщі, щоб відвідати кілька таборів смерті та інших місць єврейського мучеництва, а також взяти участь у Марші від Аушвіцу до Біркенау (для великих груп це зрештою єдиний пункт у програмі відвідин). Цей Марш відбувається у День пам'яті Голокосту, який від 1959 р. відзначають у Державі Ізраїль, і його учасники після завершення Маршу їдуть до Ізраїлю.

«Марш живих» має очевидний ряд значень та функцій для єврейських учасників, пов'язаних як з минулим (адже в ньому беруть участь особи, які вціліли під час Голокосту), так і з теперішнім та майбутнім (завдяки наявності ізраїльських національних символів). Однак ми зосередимося на функціях, що мають значення для поляків, зокрема, на послабленні «польської» пам'яті. «Марш живих» відбувається (скоріше, донедавна відбувався) у цілковитій

⁶⁴ Kugelmass J. Bloody Memories: Encountering the Past in Contemporary Poland // *Cultural Anthropology*. – 1995. – 10 (3). – S. 281.

ізоляції від польської реальності і без жодного контакту з поляками, якщо не згадувати існування цих останніх як статистів, які викликали відчуття загрози, неодмінного для ритуального значення Маршу⁶⁵. У такий спосіб ритуал Маршу відкриває реальність Голокосту, яку пам'ятають євреї: самотність жертв, ворожість або байдужість оточення, врешті монополію на страждання. А це ставило під питання реальність Голокосту (а точніше, як часто говорять поляки, війни/окупації), яку хочуть пам'ятати поляки, що ґрунтується на переконанні, що поляків, як і євреїв, мали повністю знищити, що поляки так само страждали, що, зрештою, попри всі відмінності, поляки намагалися врятувати якнайбільшу кількість євреїв.

Якщо, однак, всупереч фундаментальному для ритуалу відмежуванню євреїв та поляків усе ж відбувалися зустрічі обох груп, їхні результати могли бути для поляків досить несподіваними. От як 1994 р. готував до таких зустрічей учасників Маршу розданий їм підручник: «Будемо оточені місцевим польським населенням і ми відчуватимемо до них змішані почуття. Ми їх ненавидітимемо за те, що брали участь у жорстокостях, але ми також їм співчуватимемо з приводу трагічних умов, в яких вони зараз живуть. Утім, не дозволяймо домінувати негативним емоціям. Ми виграли війну, ми можемо тут марширувати перед цілим світом із нашим народом, біло-голубим прапором, а не знову з “жовтою зіркою”»⁶⁶. Відповідно до подібних публікацій трактування поляків, а також публічні промови учасників Маршу, в яких «поляки, також і сучасні, були представлені такими самими ворогами, як нацисти»⁶⁷, мало викликати не лише шок у польському суспільстві, а й відчуття приниженості та ворожості.

Ці почуття накладалися на процес змін колективної пам'яті поляків та пошуків нового ставлення до неї, потрібного після зникнення офіційного комуністичного дискурсу. Суттєвою частиною цього процесу було переосмислення національного минулого та

⁶⁵ Див.: *Kugelmass J.* The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for American Jewish Tourists // *YIVO Annual*. – Vol. 21: Going Home / Ed. Jack Kugelmass. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, 1993. – P. 414–415.

⁶⁶ *Gruber R.E.* Filling the Jewish Space in Europe. – New York: The American Jewish Committee, 1996. – P. 18–19.

⁶⁷ *Ibid.* – S. 18.

визначення відносин між поляками та іншими народами й групами. Цей діалог польської та інших ідентичностей, як пише Кугельмас, міг би в найкращому випадку довести до постання «багато-голосого світу, в якому багато культурних реальностей співіснують, стираючи межі між собою та підлягаючи творчій рекомбінації»⁶⁸. Проте річ у тім, що на цьому етапі польського суспільства, в якому минуле, теперішнє та майбутнє підлягають перевизначенню і є неясними, ієрархія цінностей, колективні та індивідуальні ідентичності та відчуття безпеки є під певною загрозою. Тому значна частина поляків навряд чи наважилася би поставити небезпечне питання про впевненість у своїй моделі пам'яті. Такі процеси обмежуються інтелектуальними елітами, що, однак, не означає, що вони не мають практичних наслідків для широкого загалу. Якщо йдеться про «Марш живих», то власне відкритість польських еліт, як інтелектуальних, так і політичних, та щирість, з якою дискутувалися болісні та незручні для поляків аспекти польсько-єврейських відносин, уможливили перемовини з організаторами, у результаті яких з інформаційних брошур прибрали образливі для поляків формулювання, до участі у Марші було допущено польську молодь, а в його програмі передбачено більшу відкритість до сучасної польської реальності.

в) Ромська пам'ять про Аушвіц

Однак було б помилкою трактувати період після 1989 р. винятково як час зіткнення польської католицької та єврейської символік Аушвіцу. Це був також час, коли інші групи прагнули зробити Аушвіц символічним місцем, важливим з погляду їхньої ідентичності та колективної пам'яті. Мова йде, насамперед, про ромів, які становили третю групу за кількістю жертв табору. Сучасні процеси трансформації традиційних ромських ідентичностей, процес самоорганізації ромів та боротьба за визнання їхніх прав у різних країнах Європи, яка після падіння комунізму поширилася й на Східну Європу, спричинили те, що серед ромських діячів та інтелектуалів з'явилася потреба символу, який єднав би усі ромські групи та підтримував боротьбу з дискримінацією, що триває й досі. Власне Аушвіц і став таким символом.

⁶⁸ *Kugelmass J. Bloody Memories: Encountering the Past in Contemporary Poland // Cultural Anthropology. – 1995. – 10 (3). – S. 295.*

Територію колишнього табору та його музей віддавна відвідували німецькі сінти та польські роми, які втратили там близьких. Ті ромські організації, генеза яких пов'язана із пам'яттю про вбивство, боротьбою за відшкодування збитків та визнання ромів жертвами націонал-соціалізму, були зацікавлені інституціоналізувати ромську пам'ять на теренах табору/музею. З ініціативи Центральної ради німецьких сінти та ромів, зокрема, керівника цієї організації Романі Розе (який втратив в Аушвіці багатьох членів своєї родини), 1973 р. на території колишнього циганського підтабору в Біркенау було встановлено пам'ятник, який вшановував загиблих в'язнів. Біля нього пізніше почали відбуватися зустрічі відвідувачів табору та меморіальні церемонії. Цей пам'ятник був просто стіною з цегли, який нагадував уцілілі фрагменти табірних бараків з поставленим перед нею обеліском, на якому було прикріплено пам'ятну таблицю.

Проте слід нагадати, що ромів як жертв Аушвіцу було символічно згадано ще раніше, коли 1967 р. на території Біркенау відкрили Інтернаціональний пам'ятник мучеництва жертв фашизму. На одній із пам'ятних таблиць містився переклад офіційного меморіального напису ромською мовою, автором якого був Єжи Фіцовський, письменник та видатний дослідник ромської культури, котрий збирав свідчення ромів про Голокост. 1994 р. цю таблицю було замінено іншою, із новими даними про кількість жертв табору. Новий текст написав Марсель Куртіаде, автор «стандартного романі».

Перше офіційне вшанування пам'яті ромів, загиблих в Аушвіці, відбулося 1993 р. у роковини прибуття першого транспорту з ромськими в'язнями, а за рік роми з усього світу зібралися в Біркенау, щоб відзначити 50-ті роковини знищення ромського підтабору⁶⁹. 1995 р. ромські представники взяли участь у 50-й річниці визволення табору. Участь багатьох ромських лідерів у заходах у 1993–1995 рр. сприяла зростанню зацікавлення до питання геноциду ромів в академічних колах та інституціях, які займаються вшануванням пам'яті про Голокост. Зрештою Європейський парламент офіційно визнав 2 серпня Європейським днем пам'яті Голокосту ромів (European Roma Holocaust Memorial Day)⁷⁰.

⁶⁹ У ніч із 2 на 3 серпня 1944 р. близько 3 тисяч в'язнів «циганського табору» було вбито в газових камерах.

⁷⁰ Резолюція Європейського парламенту від 15 квітня 2015 р. Раніше, у 2011 р., польський Сейм ухвалив рішення про відзначення 2 серпня Дня Голокосту ромів та сінти.

До відзначення роковин цих трагічних подій активно долучається Міжнародна мережа ромської молоді «Терніпе» (International Roma Youth Network «ternYpe»), яка вже кілька років поспіль організовує освітні майстерні у Кракові, а також бере участь у церемоніях на території музею Аушвіц. 2014 р. в програмі «Терніпе» взяли участь близько тисячі молодих ромів з Європи, у тому числі з тих країн, де ромів не переслідували під час Другої світової війни.

Від 2001 р. роми мають власний розділ музейної експозиції на території Аушвіцу, який розміщується у 13-му блоці головного табору. Його спроектували Віланд Шмідт та «Архітектурне ательє» з Маннгайма, яке раніше підготувало схожу експозицію для центру німецьких сінті у Гайдельберзі. Експозиція концентрується на долі німецьких сінті та ромів, представляючи її як результат цілеспрямованої геноцидної політики нацистів та як парадигматичну нарацію історії всіх циган під час Другої світової війни⁷¹.

Також варто підкреслити, що ця частина музейної експозиції є добре продуманою, дуже професійно організованою та, напевно, однією з найцікавіших в Аушвіці-Біркенау, а тому вражає відвідувачів і тим самим забезпечує присутність ромів у символіці Аушвіцу.

Символічну присутність ромів у музеї-таборі можна інтерпретувати не лише як маніфестацію їхньої вимоги щодо належного місця в історії Голокосту та участі у символічному значенні Аушвіцу. Присутність ромів проголошує про їхні страждання світові, а також становить форму комеморативної активності, що об'єднує розпоршені індивідуальні пам'яті тих, хто пережив трагедію, та їхніх родин у колективну пам'ять, відкриває минуле Голокосту у теперішньому і творить історичну традицію, до якої роми можуть звертатися. Ці функції сприяють консолідації різних груп ромів та підтримці їхньої колективної ідентичності⁷².

⁷¹ *van Baar H.* The European Roma. Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality. – Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2011.

⁷² *Kapralski S.* Identity Building and the Holocaust: The Roma Political Nationalism // *Nationalities Papers.* – 1997. – Vol. 25, No. 2; *Kapralski S.* Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów. – Warszawa: Scholar, 2012.

Символіка Аушвіцу та проблема місця вбивства євреїв у свідомості польського суспільства

Можна припустити, що інтенсивність конфліктів довкола Аушвіцу зумовлено не тим, що її учасники мають сильні та різні ідентичності, а прямо протилежним: їхні ідентичності схожі та слабкі. Схожість ідентичностей євреїв, поляків чи ромів (омінаючи всі різниці відносно їхнього змісту) базується на відчуттях загрози, небезпеки знищення та необхідності оборони. Як влучно зауважив Констанцій Геберт: «Поляки та євреї мають міцне усвідомлення, що їх може не бути, що ми не є, як це довела історія, важливою складовою Європи, що Польщі може не бути, і не було Польщі, що було зроблено спробу зробити так, щоб не було євреїв [...]. Оскільки ми не маємо такої впевненості [...] то хапаємося за кожну політику безпеки [...], яка збільшує наші шанси вижити. Пам'ять про страждання є політикою безпеки. Ми завзято вимахуємо обрубки перед очима світу, нахабно, неестетично та незграбно саме тому, щоб показати: “дивіться, дивіться, що ви нам зробили, пам'ятайте!”. Щоб це знову не повторилося»⁷³. Боротьбу ромів за визнання їхніх страждань вдається вписати у ту саму стратегію «політики безпеки», за якою давні переслідування мають слугувати делегітимізації сучасних дій, скерованих проти цієї групи.

Ідентичність, яка будується на пам'яті та відчутті загрози, сьогодні є важливою для вищезгаданих груп через те, що інші визначальні складові їхньої ідентичності слабшають або перебувають у кризовому стані. У випадку євреїв – через секуляризацію та асиміляцію, у випадку ромів – через трансформацію традиційних форм життя, у випадку поляків – через глибоку зміну історичної системи відношень, в якій їхню ідентичність було побудовано. З що більшою силою ці ідентичності окреслені, то частіше їх використовують у ритуалах пам'яті, які підкреслюють пережиті страждання.

Однак конфлікти довкола ритуалів пам'яті та їхнього представлення у медіа відіграють у демократичних умовах важливу освітню роль. Згідно з даними Центру досліджень суспільної думки (CBOS), зібраними незадовго до 50-ї річниці визволення Аушвіцу-Біркенау, 47% опитаних вважають Освенцім місцем страждань

⁷³ Gebert K. Nieprzystawalność obu pamięci. Pamięć żydowska, pamięć polska. – Kraków: Instytut Francuski, C&D International Editors, 1996. – S. 139.

поляків і лише 8% визнали, що більшість його жертв були євреями. За даними досліджень, проведених пізніше, 32% опитаних пов'язували Освенцім насамперед із польськими жертвами, а відсоток осіб, які ототожнювали табір радше з Голокостом, зріс більше ніж удвічі⁷⁴. Тож, можливо, є надія на те, що колективна пам'ять спроможна визволитися від ролі інструменту підтримки ідентичності, а терени табору Аушвіц можуть стати предметом раціональної дискусії та місцем співіснування різних форм пам'яті?

Утім, якщо ми подивимося на значення Освенціма у ширшому контексті соціологічних досліджень щодо ставлення поляків до євреїв та їхнього вбивства, то будемо змушені визнати, що поширення адекватного знання про Аушвіц та Голокост не є сталими тенденціями колективної польської пам'яті, а радше належать до ситуативних чинників: річниць та церемоній ушанування пам'яті, публічних обговорень чи подій у медіа, які, з одного боку, підігривають інтерес до минулого (що може призвести як до правдивого знання, так і до фальшивих переконань), а з іншого – після завершення дії безпосереднього стимулу, залишають нас байдужими щодо минулого⁷⁵.

З кінця 1990-х рр. у матеріальному та інформаційному вимірах ландшафту пам'яті Аушвіцу змінилося небагато⁷⁶; значних конфліктів на цьому місці або навколо нього не відбувалося. Отже, місце Аушвіцу в соціальній свідомості польського суспільства нині більше залежить від загальних тенденцій у сприйнятті Аушвіцу, Голокосту та страждань поляків під час війни, що формуються поряд з іншими вимірами пам'яті – публікаціями, суспільними дискусіями, художніми та мистецькими творами та освітніми практиками. Соціологічні дослідження цих процесів дають цікаві та дещо несподівані результати, зокрема, вказують на певні тенденції

⁷⁴ CBOS (1995a) Komunikat z badań CBOS nr BS/21/16/95, Oświęcim w zbiorowej pamięci Polaków. Warszawa: CBOS: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1995/K_016_95.PDF; CBOS (1995b) Komunikat z badań CBOS nr BS/54/45/95, Aneks do komunikatu "Oświęcim w zbiorowej pamięci Polaków". Warszawa: CBOS.

⁷⁵ Див.: *Hoffman E.* After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust. – London: Vintage, 2004.

⁷⁶ 2013 р. було змінено так звану національну експозицію та відкрито новий розділ, присвячений Голокосту, що може збільшити рівень присутності «єврейського» символізму Аушвіцу в суспільній свідомості. Нова головна експозиція у процесі підготовки, її відкриття заплановано на 2025 рік.

у сприйнятті польським суспільством Аушвіцу, вбивств євреїв та воєнних страждань поляків. Якщо порівняти результати досліджень 1992 та 2002 рр., то побачимо, наприклад, що зростає тенденція до порівняння єврейських та польських страждань під час Другої світової війни. В загальнопольських опитуваннях, які проводили під керівництвом колективу Іренеуша Кжемінського, ставили також запитання про те, хто більше потерпав під час Другої світової війни: євреї чи поляки? 1992 р. 46,1% респондентів відповіли, що євреї, 6,2% – поляки, 32,3% вважали, що дві групи однаково постраждали, 12,4% – було складно відповісти, а 3% не змогли нічого відповісти на це запитання. 2002 р. на євреїв вказали 38,3% опитаних, на поляків – 10,2%, а кількість тих, хто урівняли страждання євреїв та поляків, зросла до 46,9%. Водночас зменшився відсоток тих, хто мали складнощі з таким порівнянням (до 3,3%), і тих, хто взагалі не могли нічого відповісти з цього приводу (до 1,3%)⁷⁷.

Ці результати досить несподівані. 2002 р. після кількох років освітніх робіт, наукових та публічних дебатів, суспільних змін рамок пам'яті про Голокост, усвідомлення міри єврейських страждань у польському суспільстві зменшилося порівняно з 1992 р., а зросла натомість тенденція до зрівняння страждань єврейських та польських, як і до підкреслення польських страждань. Ці переконання не можна пояснити ігноруванням або недостатньою зацікавленістю: зменшення кількості осіб, яким складно було дати однозначну відповідь, свідчить про те, що ця тема не є для респондентів чимось зовсім другорядним. Може скластися враження, що хоча після 1989 р. поляки отримали багато інформації щодо євреїв та їхнього вбивства, вона не поєдналася з їхніми історичними уявленнями й у багатьох випадках була просто відкинута.

Однією з причин такого стану речей є припущення, що інформація з єврейської теми потрапляла до суспільної свідомості в контексті польсько-єврейських суперечок та конфліктів. Вони часто змушували поляків до цілковитого перегляду їхнього ставлення до питань, що були глибоко вкорінені та здавалися очевидними, наприклад, ролі релігійної та національної символіки у пам'ятанні

⁷⁷ Krzemiński I. Polacy i Ukraińcy o swoich narodach, o cierpieniu w czasie wojny i o Zagładzie Żydów. Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań / Red. I. Krzemiński. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004. – S. 120.

минулого. Це могло викликати відчуття когнітивного дисонансу, спричиненого отриманням інформації, що суперечить наявному знанню.

Цей феномен можна назвати «ефектом Єдвабного», з огляду на одну з найважливіших суспільних дискусій у Польщі щодо єврейсько-польських відносин під час Голокосту (яку спричинила публікація книги Яна Томаша Гросса «Сусіди») та застосування «захісних» реакцій «крокуючого порогу сорому», який описано вище.

Щорічні всепольські опитування свідчать про зростання поляризації польського суспільства, коли йдеться про те, хто був головною жертвою Аушвіцу. 1995 р. на запитання, які асоціації викликає слово «Освенцім», респонденти найчастіше відповідали, що Аушвіц – це місце спільного страждання євреїв, поляків чи загалом людей (48%). На другому місці (32%) відповіді, що пов'язували Аушвіц зі стражданнями поляків, на третьому (18%) – із загибеллю євреїв. Схожими були результати опитувань 2005 р., однак дещо менше респондентів зрівнювали страждання євреїв та поляків та вибирали універсалістську відповідь (43%), дещо більше вказували про мучеництво польського народу (37%), а відсоток опитаних, які пов'язували Аушвіц, перш за все, з убивством євреїв, був такий самий, як і 20 років тому (17%). Однак 2015 р. відбулися принципові зміни. Аушвіц найчастіше асоціюється зі стражданнями поляків (45% відповідей). Зріс також відсоток опитуваних, для яких Аушвіц – це, передусім, місце вбивства євреїв (33%). Значно менша кількість вважає Аушвіц місцем спільного страждання різних народів (20%)⁷⁸.

Отже, пам'ять про Аушвіц є поляризованою: для щораз більшої кількості поляків – це, насамперед, місце «польське», але теж дедалі більша частина суспільства розуміє, що це було, передусім, місце вбивства євреїв. Привертає увагу маргіналізація «примирливої» та універсалістської нарації про Аушвіц, тобто сприйняття табору як місця спільних страждань поляків та євреїв чи людей загалом.

Втім, необхідно зазначити, що до результатів опитувань стосовно польсько-єврейської історії треба ставитися обережно, і не лише

⁷⁸ CBOS (2015) Komunikat z badań CBOS nr 11/2015, Auschwitz–Birkenau w pamięci zbiorowej. – Warszawa: CBOS: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_011_15.PDF.

через методологічні відмінності, а й через їхню залежність від конкретних обставин, адже вони зумовлені контекстом, що швидко змінюється. Наприклад, Марек Кучя, який 2010 р. досліджував сприйняття Аушвіцу, підкреслив, що, на його думку, у майбутньому три обставини можуть змінитися: 1) кількість думок, що Аушвіц є здебільшого місцем єврейського Голокосту, зростатиме; 2) думка про те, що Аушвіц передусім є місцем страждань поляків, буде повільно, але неухильно послаблюватися; 3) зменшуватиметься також частка універсалістського та інтернаціонального символізму Аушвіцу⁷⁹. Однак, враховуючи результати опитувань CBOS, бачимо, що ці очікування виправдовуються лише стосовно третьої тенденції.

Висновки: проблема репрезентації Голокосту

Хоча Аушвіц є поліфонічним місцем пам'яті, в якому різноманітні групи намагаються знайти свою власну ідентичність та розповідь про яке розмаїтє створюється залежно від використаних перспектив, дискурсів та символік, він досі становить фундаментальну проблему: як показати Голокост, а також події, які, на думку багатьох, неможливо виразити за допомогою музейних чи художніх засобів. Питання, яке варто поставити, стосується того, як музей Аушвіц-Біркенау як культурний дискурс може, зберігаючи істотний елемент репрезентованого минулого, виразити його мовою суспільних кодів, щоб (наскільки це можливо) зробити його зрозумілим і важливим для суспільства та майбутніх поколінь.

Такі питання ставилися від самого початку існування табору. Вже наприкінці 1940-х років висловлювалися думки, що навіть найкраща консервація табірних об'єктів та утримання їх у незмінному стані не зможуть передати те, чим насправді був Аушвіц. У багатьох заувагах ішлося про те, що навіть найкраща музейна концепція не зможе передати жах злочину. Дехто дійшов висновку, що саму ідею музею в Аушвіці має бути відкинуто, а об'єкти табору

⁷⁹ *Kucia M. Polacy wobec Auschwitz, Zagłady i Żydów w świetle badań socjologicznych z 2010 roku i badań wcześniejszych // Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych / Red. M. Kucia. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.*

слід розібрати. Інші виступали за символічну, а не музейну меморіалізацію Аушвіцу. Ще інші захищали реалізовану концепцію⁸⁰.

Зараз музей в Аушвіці стоїть перед проблемою поліфонічної репрезентації багатьох візій минулого, які складають ландшафт пам'яті цього місця, яка б водночас не ставила під питання специфіку Аушвіцу як ключового місця для нарації вбивства євреїв. Інша проблема: чи можливо у музейній практиці зберегти конкретну та свого роду єдину подію, репрезентовану у музейному ландшафті пам'яті й одночасно представити її в такий спосіб, щоб пов'язаний із нею переказ міг універсально функціонувати? Врешті, слід подумати над тим, як узгодити теперішнє бачення минулого в музеї з відкритістю до змін, які неодмінно принесе майбутнє. У подальшій історії музею багато залежатиме від того, що ми до нього самі вноситимемо, незалежно від того, що вже там на нас буде чекати. Те, що до музею буде внесено, неодмінно залежатиме від змінених способів сприйняття історії, культурних цінностей та політичних інтересів.

Варто сподіватися, що музей як живий організм, що розвивається, дасть відповіді на ці питання, наприклад, з нагоди реорганізації постійної експозиції, що наразі відбувається.

Переклад із польської
Ольги Колесник

⁸⁰ Див.: *Lachendro J. Op. cit.* – P. 90–95.