

УДК 316.752.4 + 316.733

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ О ХОЛОКОСТЕ: КЕЙС ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ АУШВИЦ-БИРКЕНАУ

И. С. СУЛЬЖИЦКИЙ¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь

Изучаются процессы десакрализации и фрагментации коллективной памяти о Холокосте в коллективных представлениях посетителей Государственного музея Аушвиц-Биркенау. Исследование этих процессов опирается на теоретическую модель, разработанную в современной культурсоциологии, которая является наиболее чувствительной при обращении к вопросам, связанным с сакрализацией и осквернением мест памяти. Рассмотрены возможности экспликации основных положений культурсоциологии в теоретическую рамку Memory Studies, а также концептуализации таких понятий, как оппозиция сакральное чистое / сакральное нечистое, коллективная память, культурная травма. Далее в ходе исследования раскрываются основные стратегии классификации Государственного музея Аушвиц-Биркенау как сакрального и профанного места памяти, детализируется тенденция, связанная с десакрализацией этого места и описания его в категориях профанного.

Ключевые слова: коллективная память; сакральное; культурсоциология; Холокост; Аушвиц; место памяти; культурная травма.

DESACRALIZATION OF COLLECTIVE MEMORY OF THE HOLOCAUST: CASE OF THE AUSCHWITZ-BIRKENAU MEMORIAL AND MUSEUM

I. S. SULZHYTSKI^a

^aBelarusian State University, 4 Niezaliežnasci Avenue, Minsk 220030, Belarus

The article is devoted to the study of the processes of desacralization and fragmentation of the collective memory of the Holocaust in the collective representations of visitors to the Auschwitz-Birkenau Memorial and Museum. The study of these processes is based on a theoretical model developed in cultural sociology, which is the most sensitive with addressing issues related to the sacralization and desacralization of the sites of memory. The article explores the possibility of explicating the main provisions of cultural sociology in the theoretical framework of Memory Studies and conceptualization of such concepts as the opposition clean sacred / unclean sacred, collective memory and cultural trauma. Further in the course of the study, the main strategies of classifying the Auschwitz-Birkenau Memorial and Museum as a sacred and profane site of memory are disclosed. The trend of the desacralization of this place and its description in categories of profane is described.

Key words: collective memory; sacred; cultural sociology; Holocaust; Auschwitz; site of memory; cultural trauma.

Введение

После окончания Второй мировой войны и наступления ее разрушительных последствий бывший концлагерь Аушвиц-Биркенау постепенно становится символом, репрезентирующим моральные

уроки и последствия Холокоста для всего западного общества. По словам Т. Адорно, «Освенцим доказал, что культура потерпела крах» [1, с. 327], обозначив конец общества модерна, разрыв между историче-

Образец цитирования:

Сульжицкий И. С. Десакрализация коллективной памяти о Холокосте: кейс Государственного музея Аушвиц-Биркенау // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. 2018. № 2. С. 48–66.

For citation:

Sulzhytski I. S. Desacralization of collective memory of the Holocaust: case of the Auschwitz-Birkenau Memorial and Museum. *J. Belarus. State Univ. Sociol.* 2018. No. 2. P. 48–66 (in Russ.).

Автор:

Илья Станиславович Сульжицкий – аспирант кафедры социологии факультета философии и социальных наук. Научный руководитель – член-корреспондент НАН Беларуси, доктор социологических наук, профессор А. Н. Данилов.

Author:

Ilya S. Sulzhytski, postgraduate student at the department of sociology, faculty of philosophy and social sciences. ilya_sulzhickiy@mail.ru

скими эпохами. «Аушвиц поставил под сомнение прежние конвенциональные смыслы» [2], заставив западный мир искать новые ценностные ориентиры и основания для выстраивания коллективной идентичности. Это привело к формированию новой мемориальной культуры и распространению таких способов коммеморации, которые раньше были бы невозможны [3; 4].

Международный день памяти жертв Холокоста, установленный в качестве общенационального дня памяти в Германии в 1996 г., а потом Генассамблеей ООН в 2005 г. в качестве международного, был приурочен к освобождению концентрационного лагеря Аушвиц советскими войсками 27 января 1945 г. Между тем создание официального повода для коммеморации событий Холокоста на уровне международного сообщества, другими словами, институциональное и культурное закрепление коллективной памяти об этом событии в международном календаре, говорит о начавшемся процессе институционализации смысловых кодов на уровне социальных и политических структур. Начавшийся процесс является результатом разрушения «живой», эмоционально насыщенной социальной памяти свидетелей и трансформации этой памяти в «холодную», историческую память институтов.

Процессы институционального закрепления памятных событий в календаре и других формах исторической объективации (музеи, памятники, архивы) приводят к рутинизации сакральной памяти и переходу ее в состояние профанного. Из указанного суждения возникает важный исследовательский вопрос: как возможна коллективная память «после Аушвица»? Попытки ответа на него уже предпринимались рядом исследователей [5; 6; 7; 8] и во многом были связаны с мыслью, что Холокост переопределил мемориальную культуру западного мира, а уроки Холокоста не будут забыты. Однако события последних лет заставляют поставить это императивное умозаключение под сомнение. Ответ на вопрос о том, как возможна коллективная память после Холокоста, должен быть эксплицирован путем целого ряда эмпирических исследований в русле социологии, культурологи, истории, антропологии и т. д.

Таким образом, настоящее исследование является одной из возможных попыток поиска ответа на поставленный выше вопрос, который сам по себе требует более серьезного рассмотрения и дальнейшего осмысления. В этом контексте мы попытались построить свои рассуждения вокруг четырех смысловых блоков, которые посвящены следующим те-

оретическим, методологическим и эмпирическим моментам:

1) конкретизация проблемы сакрального нечистого в исследовательской программе позднего Э. Г. Дюркгейма, а также рассмотрение культурсоциологической теории культурной травмы, которая развивает поднятые в работах Э. Дюркгейма вопросы;

2) выявление специфики коллективной памяти о Холокосте как разделяемой международным сообществом культурной травмы;

3) раскрытие содержания основных этапов проведенного эмпирического исследования и особенностей выбранной нами аналитической стратегии;

4) анализ кейса Государственного музея Аушвиц-Биркенау как объекта, репрезентирующего коллективную память о Холокосте с реализующимися в этом месте коммеморативными практиками со стороны различных сообществ.

Последовательное раскрытие указанных тематических блоков в тексте настоящей статьи также выявляет необходимость охарактеризовать специфику эмпирической базы исследования. Изучение особенностей коммеморации Холокоста, смыслы которого репрезентируются в государственном музее Аушвиц-Биркенау, проходило в два этапа. На первом этапе был проведен анализ материалов СМИ, описывающих природу бывшего концлагеря и различные развертывающиеся вокруг него конфликты. На втором этапе был проведен анализ комментариев посетителей Государственного музея Аушвиц-Биркенау, оставленных ими на специальной платформе *TripAdvisor.com* и описывающих опыт посещения этого места. В рамках второго этапа нами было проанализировано 486 комментариев, из них 204 на русском языке, 282 – на английском, в период с 2005 по 2018 гг. Методологические особенности указанного исследования будут более подробно раскрыты в тексте настоящей статьи и специальном тематическом блоке.

В итоге следует указать на то, что результаты проведенного исследования не являются ни окончательными в силу широты рассматриваемой исследовательской проблемы, ни репрезентативными в силу выбранной аналитической стратегии. Представленные в тексте настоящей статьи выводы требуют дополнительных эмпирических проверок, конкретизации и дальнейшего углубленного изучения. Тем не менее описанные результаты позволяют наметить некоторые тенденции, связанные с изменением смыслового статуса Государственного музея Аушвиц-Биркенау и процессов его десакрализации.

Культурная травма и теория сакрального

Э. Дюркгейм определял бинарный характер коллективных представлений в качестве универсального не только для первобытного религиозно-

го культа *per se*, но и для современных сообществ. Основанием бинарной логики коллективных представлений является двойственность челове-

ской природы, которая отражает индивидуальный и коллективный модусы человеческого существования [9]. Во всех культурах существуют сакральные вещи, выражающие чувства коллективности, единства, сплоченности, и профанные, выражающие мир рутины, повседневности, борьбы за существование и реализации утилитарных целей. Оппозиция сакральное/профанное, которая строится на противопоставлении коллективного и индивидуального, является первичной по отношению к разнообразным сложным культурным классификациям, в т. ч. по отношению к оппозиции добра/зла, в которой обе антагонистические сущности являются составными элементами сакрального как такового [10]. Сама по себе упомянутая оппозиция относится к тому, что Э. Дюркгейм обозначал как двойственность сакрального, т. е. его способность принимать формы как светлых, жизнеутверждающих, так и темных, разрушительных сил. Сакральное чистое ограждено от сакрального нечистого символическими границами, и оба эти элемента ограждены от профанного.

Для того, чтобы упорядочить коллективные эмоции, связанные с соприкосновением с темными силами (смерть, разрушение, хаос), существует особый тип коллективных практик, которые обозначаются как искупительные ритуалы. «Любое несчастье, все, что предвещает какая-то беда, все, что, вызывает чувство тревоги или опасения, требует *piaculum* и, соответственно, называется искупительным»¹, – отмечает Э. Дюркгейм [11, р. 392–393], тем самым выстраивая концептуальную рамку для обозначения сакрального нечистого как всего того, что способно вызывать негативные социальные эмоции высокой интенсивности в том или ином сообществе. Контакт с сакральным нечистым приводит к тому, что сообщество запускает ритуальные механизмы очищения, тем самым стараясь ликвидировать разрушительные последствия подобного контакта. В качестве примера искупительного ритуала Э. Дюркгейм рассматривал траурные церемонии, которые были призваны защитить общество от соприкосновения со смертью. Сам по себе траур является демонстративным, публичным выражением социальных эмоций, связанных с горем, болью от утраты и страданием. Э. Дюркгейм подчеркивает, что публичное выражение эмоций носит исключительно социальный характер, что зачастую не связано с индивидуальными переживаниями.

Сакральное нечистое, репрезентирующее разрушительные для сообщества силы, также необходимо, как и представления о светлых силах, т. к. источником сплоченности группы может служить как общая радость, так и общий траур. Сообщество не стремится забыть то или иное событие, клас-

сифицированное как нечистое, если переживание и преодоление этого события способно объединить людей. Чем бы ни было вызвано ощущение сакрального, символы и представления, репрезентирующие эти силы или явления, будут отражать то эмоциональное состояние, в котором пребывают члены группы. То или иное событие само по себе не способно быть сакральным или профанным в силу своей природы, также оно не может быть изначально чистым или нечистым. События, происходящие в сообществе, классифицируются этим сообществом и наделяются тем или иным статусом за счет сложных ритуальных механизмов.

Помимо морального принуждения со стороны сообщества по отношению к его членам, существует связь другого рода: чем сильнее ощущение коллективом собственной идентичности, тем более вероятно, что человек сам будет испытывать необходимость переживать вместе с другими как светлые, так и темные периоды коллективного существования. Коллективно проявленные эмоции усиливаются в ходе очистительных ритуалов, где эмоциональная экзальтация достигает высокой степени интенсивности, при которой индивидуальное сознание перенимает коллективные идеи и установки, интериоризируя их в качестве своих собственных.

Тем не менее не только опыт переживания смерти одного из членов сообщества может служить источником представлений о сакральном нечистом. Так, любое событие, реальное или наделенное статусом реальности, которое непосредственно угрожает жизни всего сообщества и сохранению его единства и солидарности, запускает ритуальные механизмы очищения, которые наделяют данное событие статусом сакрального нечистого [10; 11]. Стоит отметить важную черту искупительного ритуала: он восстанавливает разрыв смысловой когерентности и социального порядка и ликвидирует негативные для сообщества последствия этого разрыва. Жизнь коллектива, потрясенная переживанием травматического события, приходит в норму, интенсивные эмоции утихают, в результате чего возникает новый символический порядок, в котором темные разрушительные силы размещаются внутри восстановленных смысловых границ.

Как было сказано выше, контакт между сакральным чистым и сакральным нечистым находится под запретом, и в случае его осуществления происходит осквернение, вызванное разрушением символических порядков и культурных кодов, отражающих представления сообщества о самом себе. Между тем сакральные чистые и сакральные нечистые силы, будучи отражением разнообразия коллективного существования, могут переходить из одного состояния в другое ввиду того, что «они

¹Здесь и далее перевод наш. – И. С.

отражают эмоциональное состояние, в котором находится группа, и изменения его состояния достаточно, чтобы изменилась их сущность» [11, р. 416].

Очевидно, что коллективная память, будучи элементом культурной системы, также структурирована отношениями между сакральными светлыми событиями, вызывающими чувства радости, гордости и почитания, и сакральными нечистыми событиями, побуждающими людей чувствовать траур, вину или сожаление. Культурсоциология, инкорпорирующая в себя язык социологии позднего Э. Дюркгейма, наиболее плотно приблизилась к пониманию коллективной памяти как объекта сакрализации, тем самым разместив представления о прошлом между двумя полярными состояниями: триумфом и травмой [12]. Так, сакральное нечистое, становясь частью коллективной памяти, приобретает статус культурной травмы.

Один из основателей культурсоциологии, Дж. Александер, предложил трактовку культурной травмы, которая органично вписывается в теоретическую рамку дюркгеймианской социологической программы. Он предлагает рассматривать травму как результат деятельности сообщества по классификации и кодификации элементов социальной жизни [13]. Это означает, что событие само по себе не обладает травматической природой, а становится таковым в силу того, что «травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества» [13, с. 270]. Таким образом, Дж. Александер меняет основные принципы рассмотрения травматических событий, перемещая их из области онтологии в область гносеологии. Именно общество посредством культурных кодов и классификаций способно наделять событие тем или иным смыслом, в силу чего само это событие будет способно влиять на сообщество. Только будучи осмысленным и помещенным в символические границы, некоторое событие становится идентифицируемым. Культурная травма, став частью коллективной памяти, формирует идентичность, хотя события, которые легли в основу культурной травмы, могли даже не происходить в действительности. В итоге «культурная травма означает драматичную утрату идентичности и смысла, прореху в ткани общества, которая воздействует на группу людей, достигших определенной степени сплоченности» [14].

Для того, что бы описать процесс того, как культурная травма приобретает в сообществе статус таковой, Дж. Александер использует модель спирали означения [13, с. 275–276]. Определенные группы, являющиеся «группами носителей» [13, с. 179], т. е. имеющие определенные интересы и обладающие возможностью влиять на общественное мнение, делают заявление о травме, создавая публичный нарратив. Для того, чтобы созданный ими нарратив о травме стал коллективно разделяемым, группы носителей должны обладать определенным символическим капиталом, доступом к средствам

массовой информации, а также успешно использовать существующие культурные схемы и смыслы. Каждое заявление о травме направлено на определенную аудиторию, будь то отдельные группы или широкие слои населения. Однако аудитория может не принять заявление о травме, и в таком случае замысел группы носителей, которая стала инициатором конструирования культурной травмы, не сможет реализоваться. Для того, чтобы аудитория восприняла идею травмы, группы людей (жертвы), которые оказались под непосредственным влиянием травматического события, должны быть описаны и репрезентированы в массовом сознании таким образом, чтобы представители широкой аудитории смогли идентифицировать их как своих. В конечном итоге конструирование культурной травмы может быть описано как процесс, при котором определенные социальные группы, используя существующий культурный код, а также символические и институциональные ресурсы, транслируют некоторой аудитории сообщение о травме, в результате чего создаются новые элементы культурной классификации, т. е. коллективные представления.

Процесс конструирования травмы сопровождается дебатами, широким освещением в СМИ, скандалами, поисками виновных, публичными судами и общественным резонансом, т. е. очистительными ритуалами, символическими действиями, не имеющими материальных целей, которые призваны очистить и оградить сообщества от негативных последствий, и лиц, которые были признаны в качестве виновных. Однако очистительные ритуалы, которые заново создают коллективную идентичность и морально преобразуют сообщество, обновляя систему коллективных представлений, в итоге снимают состояние эмоционального напряжения, «проводят новую резкую границу между злом и добром» [13, с. 335]. Для того чтобы общество могло иметь представление о добре и благе, ему необходимо знать, как выглядят зло и патология [10; 13]. В силу своего статуса культурная травма всегда подразумевает некоторое совершенное в прошлом зло, которое имеет последствия в настоящем, она черпает свою силу из сакрального нечистого.

Регулярное вспоминание травмы, ее репрезентация и осмысление в совокупности с различными очистительными ритуалами приводят к тому, что она становится элементом повседневного социального порядка. Другими словами, «спираль означения разряжается», а коллективные представления, связанные с травмой, «объективизируются в памятниках, музеях и собраниях исторических артефактов» [13, с. 298]. Таким образом, травматические события, некогда бывшие предметом всеобщего внимания и обсуждения, теряют свою аффективную и сакральную силу и даже часто становятся объектом профанации, т. е. непочтительного, безразличного или циничного отношения.

Культурная травма и коллективная память о Холокосте

Как уже было сказано, процесс переживания культурной травмы приводит к тому, что она становится неотъемлемым элементом коллективной памяти. Однако данное положение требует более детального рассмотрения. Так, на уровне символических классификаций и систем знания коллективная память может пониматься как символически опосредованная и эмоционально окрашенная система коллективных представлений о прошлом, разделяемая большинством членов определенного сообщества, которая создается, поддерживается и возобновляется в ходе коммеморативных практик и является основой групповой идентичности и солидарности. Коллективная память может иметь сакральный характер и описываться как структурное сопряжение элементов внутри бинарной оппозиции триумф/травма.

Культурная травма как один из полюсов коллективной памяти является не только травматическим событием или даже процессом, но и рамкой, которая структурирует коллективные представления о прошлом, закрепляя их внутри символических границ. Культурная травма принимает образ конкретного и осознанного бедствия лишь в прошествии времени, т. е. существует в коллективной памяти и с ее помощью приобретает актуальность в настоящем. Культурная травма может пониматься как «коллективная память, форма воспоминания, которая лежит в основе человеческой идентичности» [14]. Таким образом, травматические события, которые репрезентируются в коллективной памяти, могут быть использованы в качестве фундамента для выстраивания коллективной идентичности. Учитывая прочную укорененность культурной травмы в коллективной памяти, Р. Айреман, ссылаясь на П. Штомпку, предлагает говорить о травматических эффектах, а не о событиях [14]. Это означает, что группы людей могут не быть свидетелями, которые пережили травматическое событие, однако несмотря на это они могут испытывать травматический эффект как результат культурной репрезентации травматического прошлого. В итоге культурная травма как элемент коллективной памяти существует на двух уровнях: как система символических практик (ритуалов, памятников, символов и т. д.), призванных визуально воплотить прошлое в настоящем и укрепить символический порядок, и как дискурс, цель которого «заново интерпретировать прошлое, чтобы примириться с потребностями настоящего и будущего» [14].

Помимо того, что культурная травма как элемент коллективной памяти представлена одновременно на материальном и дискурсивном уровнях, она имеет определенные темпоральные границы и связана с динамикой поколений. Так, один из ос-

нователей социологии памяти, М. Хальбвакс, считал, что коллективная память существует до тех пор, пока существует та социальная группа, которая ее поддерживает [15; 16; 17]. Изменения в коллективных представлениях о прошлом отражают групповую динамику и смену социальных групп во временном и пространственном измерениях. Опираясь на идеи М. Хальбвакса и Э. Дюркгейма, Я. Ассман предлагал различать «горячую», т. е. коммуникативную, память свидетелей, которая разделяется членами определенной группы, имевшими непосредственный опыт переживания того или иного события, и культурную память, т. е. «мертвую», зафиксированную в символах и социальных институтах, и не имеющую живых свидетелей [18]. Такая память не имеет онтологической укорененности в прошлом, а существует в настоящем. А. Ассман также использует это различие и выделяет в структуре коллективной памяти социальную, представленную в виде общих воспоминаний определенной группы, которые формируются посредством коммуникации и являются результатом коллективно пережитых событий [3; 4]. Развивая теорию поколений К. Мангейма [19], социологи Г. Шуман и Ж. Скотт приходят к выводу о том, что существует «память поколений», т. е. «воспоминания о важных политических событиях и социальных изменениях структурированы по возрасту» [20, с. 59]. В данном случае наиболее важными событиями для определенного поколения становятся те, которые были пережиты в моменты юности. С другой стороны, память поколения является селективной не только в отношении событий, которые необходимо помнить, но и в отношении событий, которые должны быть преданы забвению. Таким образом, каждое новое поколение переопределяет границы и элементы коллективной памяти, предлагая новые правила понимания прошлого. По этому поводу А. Ассман замечает, что «новое поколение во все большей мере принимает на себя “интерпретативные полномочия”, заявляя о себе собственными представлениями, эмоциями, идеями, ценностями и концепциями», в то время как поколение-68, которое было ответственно за формирование мемориальной культуры современной Западной Европы, уходит с исторической арены [4, с. 10]. Другими словами, «фактически роль юности или нового поколения – дать обществу по-новому взглянуть на себя» [14].

Однако если смена поколений и возрастные параметры влияют на содержание групповой памяти, то временная динамика культурной (сакральной) памяти, которая не зависит напрямую от жизни конкретных людей и групп, нуждается в дополнительных прояснениях. Очевидно, что смена поколе-

ний не является единственным условием, которое влияет на воссоздание травмы в коллективной памяти. Травматическое прошлое способно влиять на последующие поколения даже в тех случаях, когда живых свидетелей самих событий уже не осталось. По этому поводу Р. Айерман замечает, что «примерно каждые двадцать или тридцать лет люди обращаются назад и реконструируют “травматическое” прошлое» [14]. Для того, чтобы обозначить память последующих поколений, М. Хирш вводит понятие «постпамять» [21]. Основным механизмом формирования представлений о прошлом в постпамяти становится «разработка», конструирование прошлого, его репрезентация, разыгрывание в настоящем. Постпамять объединяет различные группы в пространстве и времени, позволяя переживать боль других как свою собственную. Основным источником таких переживаний М. Хирш видит прежде всего репрезентацию травмы в искусстве, передачу прошлого через эстетический опыт. В связи с этим возникает вопрос: что происходит с коллективной памятью, когда способы и формы репрезентации прошлого в настоящем исчерпывают себя и перестают вызывать эмоциональный отклик у последующего поколения? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо понять, в какой момент травматическое прошлое стало определять коллективную идентичность, было ли это характерно для европейского общества всегда или является элементом «духа времени».

Так, по замечанию А. Ассман, начиная с 1980-х гг. в обществе позднего модерна начинает формироваться новый темпоральный режим, где на первый план выходят такие понятия, как «память», «культура» и «коллективная идентичность» [22]. На фоне этих изменений в восприятии времени и истории начинает складываться трагический нарратив, в контексте которого Холокост как культурная травма становится центральным элементом и приобретает свой окончательный статус общемирового сакрального зла [13]. В отличие от стратегии преодоления зла, которая была свойственна прогрессивному нарративу, рамки трагического нарратива предполагали постоянный ритуальный возврат к теме Холокоста, что стало «единственным способом гарантировать, что такое событие “больше никогда” не произойдет» [13, с. 163]. Однако постоянное ритуальное очищение и возврат к травме не могли бы продолжаться вечно, т. к. цель искупительных ритуалов в итоге – эмоциональная разрядка и восстановление нормативного и культурного порядка. Переживание травмы Холокоста привело бы к рутинизации этого события и, возможно, в дальнейшем – к забвению. На наш взгляд, Дж. Александер достаточно оптимистично оценивает данный процесс, указывая на то, что «набирающий мощь импульс увековечить Холокост указы-

вает на усиливающуюся институционализацию его нравственных уроков... а не на превращение этих уроков и событий в обыденность и не на предание их забвению» [13, с. 237]. Даже превращение Холокоста и символов, которые его репрезентируют в объект потребления, по мнению Дж. Александера, не говорит о забвении травмы, т. к. практики потребления не затрагивают сферу смысла. «Смена культурного оформления, а не смена экономического статуса указывает на превращение травмы в банальность и предание ее забвению», – резюмирует Дж. Александер [13, с. 236].

Смена культурного оформления воплощается и наблюдается в практиках, которые реализуются в определенном временном и пространственном континууме, т. е. в местах памяти. Места памяти служат для того, чтобы разрушать «барьер между памятью, основанной на личном опыте, и коллективной памятью» [3, с. 36], выразить коллективные представления о прошлом в наблюдаемых формах. Являясь элементом репрезентаций общезначимого прошлого, такие объекты становятся сакральными, наделяются особым статусом, отделяющим их от мира профанного, т. е. обыденного. Места памяти связаны с паломничеством – особой ритуальной (символической) практикой ввиду того, что «эта часть культурной памяти недвижима, ее нельзя перемещать; нужно самому совершить путешествие, чтобы соприкоснуться с ней» [3, с. 136]. Репрезентация прошлого в местах памяти связывает коллективные представления в синхроническом и диахроническом измерениях, а также локализует их в социальном и физическом пространстве за счет «устойчивости» и «повторяемости» символических форм и ритуальных практик [3]. Как замечает А. Ассман, «культурная память, сберегаемая для будущего, хранится не только в библиотеках, музеях и архивах – она привязана и к определенным топографическим координатам» [3, с. 136].

В современном обществе особой формой организации мест памяти становятся мемориалы – места публичной (чаще всего светской) коммеморации, привязанные к какому-либо историческому событию или лицу, которые имеют для общества особую значимость. Появление мемориалов является свидетельством институционализации коллективной памяти, ослабления аффективной и усиления нормативной связи между прошлым и настоящим. В то время как мемориалы связаны с конституированием и поддержанием позитивных смысловых структур в настоящем, существуют так называемые травматические места, «поддерживающие негативную память» [3, с. 137]. Другими словами, они репрезентируют сакральные нечистые силы и смыслы, связанные с разрушением социального порядка. В отличие от музеев

и мемориалов травматические места способны оказывать на посетителей сильное эмоциональное воздействие (особая аура, атмосфера, энергетика и т. д.) за счет широкого спектра способов драматической репрезентации, где имевший место исторический факт сливается воедино с театральной постановкой.

Однако как и травматическая память, травматические места являются объектом институционализации и музеификации, что приводит к потере экспрессивной силы и трансформации паломничества в туризм. Для иллюстрации потери травматическим местом аффективной силы А. Ассман приводит слова бывшей узницы Аушвица Рут Крюгер, которой удалось пережить опыт заключения в трех концентрационных лагерях: «Однажды я посетила Дахау, поскольку этого захотели мои американские друзья. Там все было чисто, ухожено, и требовалось гораздо больше фантазии, чем это бывает у обычных людей, чтобы представить себе, что здесь происходило сорок лет тому назад. Камни, доски, бараки, плац для построения. Древесина пахнет свежо и терпко, по просторному плацу разгуливают ветерки, а бараки выглядят прямо-таки гостеприимно. Что тут может прийти в голову, какие ассоциации? Скорее туристический кемпинг, нежели мучения и пытки» [3, с. 140]. Так, один из аспектов институционализации связан с тем, что коммеморация превращается в бизнес. Места памяти требуют существенных финансовых и организацион-

ных затрат для поддержания своей сохранности, им нужны развитая инфраструктура, постоянное привлечение публики, поиск источников финансирования [2]. Трансформация места памяти в туристический объект позволяет, с одной стороны, привлечь необходимые ресурсы для сохранения места памяти в целостности, а с другой – приводит к тому, что место теряет свою сакральную силу ввиду распространения практик, которые относятся к миру профанного (потребление, развлечение, рекреация). В итоге музеификация Холокоста создает ситуацию, в которой «объединяются моделируемая травма и потребление, моральные потрясения и режимы социально приемлемого поведения посетителей» [23, с. 95].

Поставленный нами исследовательский вопрос о том, каким образом меняется символический статус концлагеря, приобретает свой окончательный смысл. Ведут ли новые формы коллективно исполняемых практик к изменению стратегий классификации и символической репрезентации? Влияет ли распространение утилитарных практик, характерных для профанного мира, на смену культурного оформления? Приводят ли эти практики к изменению стратегий классификации и символической репрезентации Аушвица как места памяти? Однако прежде чем приступить к рассмотрению результатов осуществленного исследования, следует осветить некоторые особенности выбранной нами методологической стратегии.

Методологические замечания

Коммеморация, как процесс коллективного конструирования и обновления представлений о прошлом, проходит на двух взаимосвязанных уровнях: уровне коллективно исполняемых практик и уровне коллективных представлений, которые проявляются в символических репрезентациях, т. е. в различного рода культурных дискурсах. Концептуализация понятия «культурная травма» как определенного символического кода, который приписывается тому или иному социальному явлению, предполагает расшифровку символической реальности, структурирующей и наделяющей смыслом действия акторов. В силу внимания культурсоциологии к символическому измерению культуры данное направление развивает собственную аналитическую стратегию, которая обозначается как структурная герменевтика [24].

Основные положения данной стратегии были изложены в сильной программе культурсоциологии [24], затем развиты в теории социального перформанса [25]. Сильная программа развивает тезис об относительной автономии культуры, которая может пониматься в качестве объясняющей, а не только зависимой переменной. Культура в сильной программе обозначается как система коллективно

разделяемых смыслов, которые носят аффективный характер и основаны на бинарной оппозиции сакральное / профанное. Используя широкий спектр методов и концептуальных схем, структурная герменевтика направлена на выявление внутренней культурной логики и смысловой структуры социальных явлений, в т. ч. и социальных действий. Социальная практика здесь понимается как текст, который подлежит расшифровке в соответствии с разделяемыми культурными кодами.

Отдельного внимания заслуживают особенности работы культурсоциологии с дискурсивными практиками, которые, являясь частью социальной практики [26], непосредственно представлены исследователю в виде наблюдаемого текста. Другими словами, дискурсивные практики, или практики символической репрезентации коллективных представлений в речевых актах, являются для культурсоциологии наиболее релевантным объектом для изучения.

Таким образом, культурсоциология использует принципы анализа текста и дискурса исходя из тезиса об автономности культуры, в соответствии с которым дискурс понимается как «знаковая система», структурируемая символическими класси-

фикациями и культурными кодами. Как замечает Дж. Александер, «коды создают сложный дискурс для любой отдельно взятой подсистемы, потому что они состоят из длинных цепочек понятий, а не из единственной бинарной пары. Более того, поскольку наши коды нагружены символикой сакрального и профанного, они предлагают ответ на специфически культурные проблемы интерпретации, а также на системные проблемы направления потоков коммуникации, информации и выводов» [13, с. 343].

В итоге осуществление анализа коммеморации с учетом сильной программы в культурсоциологии и дюркгеймианской традиции предполагает движение исследователя по определенной траектории, которая очерчивает себя через раскрытие ряда категорий и присущих им индикаторов, которые могут быть обнаружены в культурных текстах. Теоретическая концептуализация этих категорий позволит в дальнейшем структурировать полученные эмпирические данные и встроить их в заданную объяснительную модель. Рассмотрим эти категории более подробно:

1) категории, связанные с фоновыми коллективными представлениями и существующими сценариями (скриптами) осуществления коммеморативных практик [25]. Системы классификации, обладающие внутренней логикой и формирующие определенные принятые модели коллективной коммеморации, репрезентированы в культурных текстах. В качестве наблюдаемых форм представления зафиксированы в символических действиях, таких, например, как публичные выступления, дебаты, скандалы. Коллективные представления носят коллективный характер и указывают на конкретное сообщество, т. е. группу носителей, заинтересованных в универсализации присущего разделяемого ими смыслового порядка;

2) категории, указывающие на коллективных или индивидуальных актеров, т. е. основных участников перформанса [25]. Актеры связаны с определенными группами и выражают их интересы по установлению символического консенсуса и универсализации культурного кода. Актеры – это действующие индивиды, которые появляются на публике и говорят от имени той или иной группы;

3) категории, обозначающие способы и средства символического воспроизводства [25]. Контроль над последними осуществляют группы носителей. Коллективные идеи и чувства не смогли бы существовать автономно, если бы не были закреплены в символах. Между тем символы наделяются смыслом посредством исполняемых практик со стороны аудитории, и только уже созданный и зафиксированный в сознании символ может быть побудителем к действию. С другой стороны, символы могут

ассоциироваться наблюдателем не только со светлыми, но также и с темными, разрушительными силами, т. е. с сакральным нечистым. Определенные стратегии интерпретации символов указывают на принадлежность индивида к тому или иному сообществу, или *аудитории*;

4) категории, описывающие мизансцену [25]. Любой социальный перформанс локализован в пространстве и времени. Именно в границах мизансцены (места памяти) осуществляется коммеморация, существуют определенные символы и реализуются те или иные сценарии;

а) категории, описывающие аудиторию. Аудитория – это группы, которые осуществляют работу по расшифровке и интерпретации сообщений и действий актеров и стоящих за ними смысловых порядков. Дополнительные категории, характеризующие воздействие перформанса на аудиторию, – практики и эмоции;

б) категории, выражающие коллективные практики. Другими словами, индивиды, обладают возможностью наблюдать практики других и раскрывать их в нарративе, приписывая им некоторый смысл и упорядоченность. Дюркгеймианское понимание коллективных практик позволяет кодифицировать их через соотношения исполняемых действий и смысловых порядков, и в нашем случае принципиальным моментом будет являться регистрация в изучаемых комментариях практик осквернения, т. е. действий, которые связаны с нарушением границ между сакральным и профанным;

в) раскрытие категорий, которые описывают переживаемые и наблюдаемые посетителями эмоции. Индивид способен регистрировать и описывать не только действия других, но и их эмоциональное состояние в момент ритуального взаимодействия. Более того, нарративы, описывающие опыт участия в коммеморативных практиках, рассматриваются нами именно как интерпретация эмоциональных состояний, испытанных в ходе ритуала. Именно в исполняемых практиках и производимых ими эмоциях рождаются коллективные представления как интерпретация пережитого группой опыта.

В случае, когда аудитория интерпретирует свой опыт участия в ритуале в соответствии с теми смыслами, которые были высказаны группами носителей, перформанс считается успешным. В обратном случае происходит т. н. перформативный провал [25], т. е. аудитория создает альтернативный смысловой порядок исходя из своего опыта участия в перформансе в силу того, что актеры не смогли убедить аудиторию в достоверности своих собственных действий и намерений.

Таким образом, эмпирическое насыщение указанных категорий позволяет раскрыть процесс, при

котором успешное осуществление коммеморативного ритуала приводит к созданию нового смыслового порядка. В данной ситуации разнородные символы и смыслы с учетом их аксиологической нагрузки, выстраиваются в определенной континуальности, крайние позиции которой замыкают их полярные значения.

В итоге нам бы хотелось осветить ряд принципиальных критических моментов. Первый из них – аудитория перформанса. Для Дж. Александера аудитория перформанса представлена наблюдателями, т. е. людьми, которые визуально включены в реализуемое актерами действие и осуществляют процесс интерпретации. Однако данная модель имеет некоторые недостатки. Во-первых, как показывает П. Сноу, Дж. Александер недостаточно внимания уделяет креативному потенциалу аудитории, которая за счет воображения способна создавать альтернативные смыслы и тем самым играет активную роль в осуществлении перформанса [27]. Во-вторых, драматическая репрезентация осуществляется при активном участии в ритуале не только «актеров», играющих роль, но и всех остальных членов сообщества, которые допускаются к ритуалу [11]. Таким образом, социальный перформанс можно охарактеризовать не столько как процесс, аналогичный театральной постановке, сколько как ситуацию, в которой от групп носителей исходит ритуальный импульс, совместная реализация которого со стороны актеров и аудитории может привести к тому,

что «социальные события... становятся перформансами... если они за счет ресурсов воображения и творчества создают горизонт альтернативных возможностей для изменения той или иной ситуации» [27, с. 77]. Главное отличие актеров от аудитории – доступ к средствам символического производства и публичному дискурсу. Несмотря на это, активные участники перформанса со стороны публики, интересы которых прямо не представлены в дискурсе, могут создавать альтернативные ритуальные стратегии, не согласующиеся со сценариями первого плана, которые создаются группами носителей.

Использование Дж. Александером понятия перформативного действия позволяет нам рассмотреть дискурсивную практику более детально. Первая особенность изучения дискурсивных практик состоит в том, что дискурс не является непосредственно наблюдаемым для исследователя, однако он способен проявлять себя в качестве верифицируемой эмпирической реальности именно в дискурсивных практиках [26]. Речь также является социальной практикой, которая, с одной стороны, выражает коллективные представления (понятия, зафиксированные в языке), а с другой – сама по себе является социальным актом. Открытие перформативных высказываний Дж. Остином служит убедительным доказательством этого положения. Таким образом, структурная герменевтика как метод интерпретации сопрягается с прагматикой культуры как объяснительной моделью.

Аушвиц между сакральным и профанным

1. Смысловой фон: культурные тексты и сценарии первого плана. В специальной брошюре [28], которая была выпущена руководством музея в 2010 г. помимо остальных тем уделяется внимание противоречивому статусу Аушвица. Так, отмечается, что Аушвиц-Биркенау стал сакральным местом памяти еще до официального открытия музея. В тексте заявляется, что люди совершали паломничество, «чтобы помолиться и отдать дань памяти убитым» [28, с. 13]. После того как Аушвиц официально становится музеем, формируется амбивалентная культурная логика и стратегии кодирования этого места. Аушвиц сохраняет свой статус места памяти, сопряженного с сакральным злом. Он рассматривается, с одной стороны, как «подлинное место преступления, совершенного нацистами во время Второй мировой войны» [28, с. 14]; «незажившая рана на совести мира», которая напоминает «о самых мрачных моментах в истории человечества» [28, с. 32]. С другой стороны, руководство музея признает, что Аушвиц-Биркенау является местом столкновения разных мнений и интересов. Так, после официального открытия музея у общественности возник вопрос: чем является Ауш-

виц-Биркенау: музеем или мемориалом? В тексте подробно раскрывается характер этих дебатов: «предметом дискуссии остается также название “музей”. Не все одобряют определение “Государственный музей Аушвиц-Биркенау”. Одни придерживаются мнения, что бывший лагерь – это прежде всего кладбище, другие – что это мемориал памяти, а третьи считают, что это институт памяти, центр воспитания и исследования судеб убитых здесь людей. Фактически музей исполняет все эти функции, так как они взаимно не исключаются, а дополняются» [28, с. 13].

Для того чтобы снизить конфликтное напряжение, была создана специальная комиссия – Международный освенцимский совет, деятельность которого направлена помимо всего на решение «вопросов, не связанных непосредственно с самим музеем, но имеющих широкий общественный резонанс в Польше и за границей (например, проблема т. н. супермаркета, монастыря кармелиток или крестов в бывшем гравийном карьере)» [28, с. 15]. Однако, по мнению руководства, двойственный статус Аушвица как мемориала и музея не разрушает особой ауры и смысла этого места, которое

остается объектом паломничества и соприкосновения с сакральным. Таким образом, руководство музея допускало существование двух противоречивых сценариев коммеморации, которые соответствуют поддерживаемому двойственному ста-

тусу Аушвица-Биркенау. В контексте работы групп носителей по утверждению Аушвица как символа Холокоста символические классификации, описывающие бывший концлагерь, приняли следующий вид (табл. 1):

Таблица 1

Смысловая структура Аушвица-Биркенау

Table 1

The semantic structure of Auschwitz-Birkenau

Смысловая структура Аушвица-Биркенау (уровень дискурса)	
Сакральное	Профанное
Мемориал	Музей
Паломничество	Туризм
Тишина	Шум
Лишения	Комфорт
Траур	Торжество
Размышления	Развлечение
Память	Политика

2. Публичные скандалы и группы носителей. Альтернативные сценарии. Как было сказано выше, Аушвиц-Биркенау является травматическим сакральным местом памяти, живым свидетельством Холокоста, которое существует в двух измерениях: как памятник прошлого и как символ настоящего. Однако процессы институционализации моральных уроков Холокоста приводят к ситуации, когда «время эмоциональной памяти безвозвратно прошло» [3, с. 171], а сам Аушвиц-Биркенау становится объектом различного рода публичных скандалов. Несмотря на то, что «ничто так не оживляет мемориальный дискурс, как скандалы» [3, с. 155], само наличие скандалов указывает на наличие и осуществление новых, нехарактерных для статуса этого места социальных практик, которые приводят к его осквернению и профанизации, а также на множественность групп носителей, которые эти практики осуществляют.

Так, в 2015 г. посетители подвергли критике руководство музея за установку распылителей воды для увлажнения воздуха. Это нововведение напомнило некоторым о газовых камерах, которые во время Холокоста были замаскированы под душевые комнаты, что было воспринято как осквернение сакрального места. Это заставило представителей музея выступить с объяснением своих действий, которые были объяснены заботой о посетителях. В 2016 г. произошла аналогичная ситуация с установкой специальных душевых перед входом в концлагерь, которые также были призваны спасти посетителей музея от жары. В 2017 г. руководство музея раскритиковало конгрессмена

США Клея Хиггинса, который во время посещения записывал видео на телефон и разговаривал, находясь внутри газовой камеры, где принято хранить молчание.

Отдельного внимания заслуживают практики селфи на фоне самого Аушвица и представленных в нем экспонатов (к примеру, фотографии на фоне обуви убитых), которые периодически оказываются в центре общественного порицания. Так, председатель Ассоциации дружбы жертв Холокоста Лилиан Блэк, чей отец был узником Аушвица, выступила с заявлением, осуждающим действия британских туристов, которые в итоге привели к международному скандалу: «Люди должны думать о том, где они находятся, и возвращаться к тому моменту, когда эти лагеря были местами убийства и геноцида. Подумайте о тысячах мертвых истощенных тел, которые лежат там, где вы стояли» [29].

Один из наиболее серьезных политических скандалов вокруг Аушвица-Биркенау был связан с семидесятой годовщиной освобождения концлагеря советскими войсками. Данный конфликт отчетливо проявил наличие противоборствующих политических группировок, которые представляли интересы разных государств, стремящихся использовать культурную травму Холокоста в качестве мощного культурного ресурса своей политики памяти. В частности, в русле данного конфликта проявилось глубокое напряжение вокруг Аушвица-Биркенау, который из сакрального места памяти трансформировался в арену столкновения политических интересов.

Процессы десакрализации Аушвица продолжали проявляться в различного рода оскверняющих практиках. Так, в марте 2018 г. молодой израильский турист при посещении Аушвица справил нужду на памятник жертвам Холокоста, в результате чего был задержан полицией и оштрафован. Годом ранее, семнадцатилетний американец нацарапал свое имя на одном из барачных концлагеря. Эта ситуация была отягчена тем, что сам молодой человек, по сообщениям СМИ, являлся учащимся школы, которая готовит будущих раввинов. Также следует сказать о на шумевшем перформансе на фоне знаменитых ворот Аушвица. Несмотря на то, что, по словам участников акции, мотивы таких действий были прямо противоположны акту неуважения к памяти о Холокосте, дело было классифицировано как акт осквернения и получило широкий резонанс прежде всего в польском сообществе, в рамках которого обвиняемые понесли наказание в виде штрафов и лишения свободы.

На фоне политических конфликтов и участвовавших случаев осквернения мемориала директор музея Аушвиц-Биркенау П. Цывиньский написал открытое письмо, в котором радикальным образом обозначил проблему памяти о Холокосте. «Весь современный мир сейчас все больше и больше живет, как будто они мало что узнали из трагедии Шoa и концентрационных лагерей», – было сказано в его письме [30]. П. Цывиньский выступил с осуждением политической обстановки в мире, которая, по его мнению, характеризуется распространением новых форм дискриминации, насилия, милитаризации и пропаганды, в то время как в развитом обществе потребления фундаментальные человеческие ценности приходят в упадок. «Позволим ли мы Аушвицу стать частью истории? Или, может быть, мы его отнесем к математике?» – риторически вопрошает он [30], тем самым затрагивая тему забвения уроков Холокоста и окончательной десакрализации Аушвица среди нового поколения.

Таким образом, мы видим, что в культурном пространстве Аушвица-Биркенау одновременно существуют как минимум четыре группы носителей, которые стремятся реализовать собственные коммеморативные сценарии и унифицировать присущие им культурные коды, установив символический консенсус:

- руководство музея, которое заинтересовано в сохранении Аушвица как музея и мемориала. Данная группа является основным игроком, действующим в институциональном поле, и тесно связана с польским правительством. Их стратегии направлены на вовлечение максимально широкой аудитории и предполагают наличие двух противоречивых сценариев коммеморации (туризм и паломничество). Тем не менее руководство музея понимает серьезность проблемы десакрализации Аушвица, однако не связывает эту ситуацию с са-

мым фактом функционирования бывшего концлагеря в качестве музея;

- группы, являющиеся носителями травматической памяти жертв. В данном случае это представители общественности, различных международных организаций и т. д., которые прямо или косвенно выражают интересы жертв Холокоста (выживших и погибших) в публичном дискурсе. Для них Аушвиц является исключительно сакральным местом, в котором приемлемо осуществление только одного сценария коммеморации – паломничества. Носители травматической памяти активно сотрудничают с руководством музея, а также с национальными правительствами и другими международными организациями, которые так или иначе готовы участвовать в сохранении памяти о Холокосте;

- группы, выражающие интересы национальных правительств и других политических объединений. Каждая из этих групп стремится инкорпорировать травму Холокоста в свой культурный код, где статус Аушвица может меняться от места ужасного преступления до места, отражающего триумф и героическую победу над злом. В целом, попадая в пространство Аушвица, представители этих групп стремятся публично действовать в соответствии с сакральным статусом Аушвица-Биркенау и при этом сделать его элементом собственной политики памяти;

- аудитория, которая отличается от групп носителей, представленных в публичном дискурсе, гораздо большей степенью дифференциации и отсутствием морального консенсуса, а также ограничением доступа к средствам символического производства. Данная группа, несмотря на высокий уровень внутренней дифференциации и сложности, может быть классифицирована, во-первых, на пассивную (потенциальную), которая не участвует в коммеморации, и активную; и, во-вторых, активная аудитория разделяется на туристов и паломников. В свою очередь паломники (среди которых могут быть и непосредственно родственники жертв Холокоста) так или иначе солидаризируются с группами, которые являются носителями памяти о Холокосте как культурной травме. Дополнительно можно выделить наиболее общий критерий дифференциации, который характеризует аудиторию – принадлежность к тому или иному государству. За 2017 г. среди посетителей Аушвица оказались граждане различных стран (более 30), из которых большинство – жители Польши (23 %), Великобритании (16 %), США (8,7 %), Италии (5,5 %) и Испании (4,8 %) [31].

Следует заметить, что приведенные критерии дифференциации являются условными и в некотором смысле спекулятивными и требуют скрупулезной эмпирической проверки, которая выходит за рамки возможностей настоящего исследования. Тем не менее остается фактом, что аудитория спо-

собна принимать активное участие в процессе коммеморации за счет вовлеченности в коллективно исполняемые практики.

3. Средства символического производства. Аушвиц стал не только символом самого Холокоста, но и местом памяти, «зоной контакта между настоящим и прошлым», которое «открывает таинственный доступ к ушедшему миру» [3, с. 136]. Музей имеет прочную пространственную и временную связь с совершенными здесь преступлениями и располагается «на территории, на которой находилось почти все оборудование массового уничтожения евреев и более 150 разного рода лагерных объектов» [28, с. 14]. Территория музея несколько раз расширялась. Так, «в 2002 г. музей получил территорию, на которой находилась первая газовая камера в Биркенау, т. н. Красный домик, а в 2004 г. – здание, называемое Старым театром (во время войны здесь располагались лагерные склады) с прилегающей территорией (где находился гравийный карьер – место рабского труда и частых казней узников)» [28, с. 23].

Отдельно следует рассмотреть представленные в музее экспонаты, которые служат основными медиаторами в передаче аудитории культурных смыслов. Во-первых, речь идет о сохранившихся вещах, принадлежащих убитым узникам концлагеря. Именно они формируют основную экспозицию, которая располагается в пространстве лагерных блоков, и служат для того, чтобы показать историю произошедшего в лагере. Помимо вещей, принадлежащих убитым узникам, активно используются средства визуальной репрезентации, нацеленные на установление связи прошлого с настоящим: различного рода документы, фотографии, произведения искусства. Существует также фонд архивных документов, который также нацелен на реконструкцию и сохранение свидетельств совершенных в этом месте преступлений. Музеем осуществляется сбор информации о бывших узниках, на основании которой формируется цифровая база данных [28]. Помимо цифровых архивов существует библиотека, в которой собраны книги, освещающие историю Второй мировой войны, концлагерей, антисемитизма и т. д.

В целом представленные способы символической репрезентации направлены на достижение двух основных целей: показать Аушвиц как концлагерь и как фабрику смерти. Акцент для посетителей делается на экспозиции, в которой представлены две тонны женских волос. Данная выставка кодируется как «одно из самых потрясающих доказательств преступления» [28, с. 23]. С другой стороны, в тексте брошюры указывается, что подобные экспозиции производят «страшное впечатление» [28, с. 23] и в целом направлены на возникновение у посетителей определенной эмоциональной реакции, которая позволит ощутить реальную связь прошлого и настоящего.

Также музей использует дополнительные способы символической репрезентации: интернет, книжное издательство, просветительская работа (конференции, образовательные курсы и т. д.), временные выставки. В итоге мы видим, что средства символического производства также нацелены на формирование двух типов памяти и соответствуют двум коммеморативным стратегиям: эмоциональная память паломника, соприкоснувшегося с сакральным объектом, и рациональная память туриста, деятельность которого связана с культурным потреблением и/или образованием. Как бы то ни было, руководство музея активно использует полный спектр имеющихся в его распоряжении способов репрезентации, основа которых – визуальный контакт.

4. Реализация ритуального импульса. Аудитория, исполняемые практики и разделяемые эмоции (мизансцена). После того, как мы описали фоновое символическое пространство, а также выявили основные стратегии, используемые группами носителей для достижения символического консенсуса, следует обратиться к анализу комментариев посетителей, выражающих их опыт участия в социальном перформансе.

Анализ комментариев позволил выявить амбивалентный статус мемориала Аушвиц-Биркенау в представлении участников перформанса: во-первых, он был представлен как сакральное место памяти, которое вселяет эмоции и репрезентирует идеи, связанные с насилием и смертью; и во-вторых – как музей, связанный с миром профанного. Прежде всего сосредоточимся на раскрытии тех способов классификации, которые позволяют более детально понять специфику сакрального статуса мемориала и особенности его соотношения с культурной травмой Холокоста.

4.1. Аушвиц-Биркенау и сакральное зло. Анализ комментариев позволил выявить и конкретизировать особенности восприятия мемориала как места, где сосредоточены сакральные нечистые силы. Пользователи отмечают, что Аушвиц-Биркенау представляет собой «место зла и скорби» с особой негативной аурой. Данные ощущения инспирированы эмоциями, связанными с переживанием смерти, которая укоренена в самом пространстве мемориала. Более того, аура, исходящая от мемориала и связанная с сакральным нечистым, не просто пропитана эмоциями и имеет аффективную природу, но и воспринимается человеком в качестве объективной внешней силы. Другими словами, эта сила не зависит от воли и сознания отдельного индивида. Сакральное нечистое, которое репрезентируется в мемориале, заражает человека негативными эмоциями (принцип контагиозности) и влияет на его физическое и ментальное состояние. Ужас и страх вселяется в людей, а сила, исходящая от сакрального нечистого, ощущается физически.

Мороз по коже от этого места. Страшно видеть, страшно думать о том какие невыносимые условия тут были. Страшно думать о том, что люди здесь делали с другими людьми. Это стоит увидеть раз в жизни. Об этом стоит знать. Это место не для слабонервных и малодушных².

Ничего более жуткого в жизни. Жуткая обыденность бывших польских казарм Освенцима, превращенных в лагерь уничтожения, жуткая немецкая аккуратность – склад детских распашонок, склад отобранных очков, волосы... И жуткое скотство страшных бараков Бжезинки, в которых морили советских военнопленных. Было очень трудно себя сдерживать, но, наверное, через такое нужно пройти – там, как нигде, понимаешь что идеологический режим может сделать с людьми абсолютно все.

A place that is truly not enjoyable, but a place that must be visited. It is hard to comprehend the horrors of the 1.4 million people that died here. They experienced sadness, loneliness, hunger, terror and pain! A heart wrenching day!³

Восприятие негативной силы на физическом уровне позволяет ощутить связь с жертвами и их эмоциями, т. е. воспроизвести травматический опыт и передать его живым людям. Соприкосновение с нечистыми силами оставляет эмоциональный след в памяти, который ощущается еще долгое время, что также является неотъемлемым свойством аффективной природы сакрального и проявлением контагиозности.

Много слышал об этом месте, но когда сходил аж не по себе стало. Смерть вокруг куда не глянь то бараки, то печи, то смотровые вышки. Клочок истории и напоминание всем нам, о тех страшных временах. Атмосфера давит со всех сторон, стены в бараках пропитаны потом и кровью. Становится страшно. Не забуду это место никогда.

Участие в практиках, которые приближают человека к миру сакрального, носит ярко выражен-

ный репрезентативный характер, т. е. позволяет оживлять прошлое в настоящем, где само прошлое приобретает наблюдаемые формы. Более того, именно практики делают ранее имеющиеся коллективные представления *эмпирически достоверными*, и через практики символы наделяются смыслом [32]. Переживание людьми высокоинтенсивных эмоций связано с моральным обновлением и описывает механизм возникновения ценностей в моменты коллективного бурления, предложенный Э. Дюркгеймом [33]. Ценности и коллективные идеалы имеют свой источник в аффективных состояниях, переживаемых человеком, что может быть обнаружено в описываемом людьми опыте:

Это было! Этого не должно быть никогда! когда там находишься, твоей душой овладевают такие чувства, которых никогда не испытываешь в обычной жизни (здесь и далее курсив наш. – И. С.). Видишь весь этот ужас своими глазами... не на картинках и фотографиях... Вдруг понимаешь, что нет ничего ценнее, чем жизнь, теплые руки матери, строгий взгляд отца, счастливый смех ребенка... Пусть будет мир!!!!

From a child I have heard about the atrocities of Auschwitz and it was a place that I always wanted to visit. The museum is set up excellently, with small boards detailing the camp and its history. *It is only when I visited and viewed the buildings and various displays that I discovered the full scale of what actually took place.* A somber atmosphere of past evils that should be never forgot to ensure nothing like this ever happens again. I hope and pray that lessons are remembered by all as humanity so often repeats past mistakes. A must must see⁴.

I read a lot about the holocaust. I read a lot about Auschwitz-Birkenau and the other locations. I read a lot about the concentration camps... But nothing prepared me for what i seen. How can this happened???? How can humanity allowed this... Let is never forget!⁵

²Здесь и далее представлены типичные комментарии, отражающие релевантные для данного исследования категории. Авторские пунктуация и орфография сохранены. Источник: Государственный музей Аушвиц-Биркенау. Трипадвизор Россия [Электронный ресурс]. URL: https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g274754-d275831-Reviews-Auschwitz_Birkenau_State_Museum-Oswiecim_Lesser_Poland_Province_Southern_Poland.html (дата обращения: 15.01.2018).

³Место, которое действительно не приносит удовольствия, но место, которое нужно посетить. Трудно понять ужасы 1,4 миллиона человек, которые погибли здесь. Они испытывали печаль, одиночество, голод, ужас и боль! Трагичный день!

⁴С детства я слышал о зверствах Аушвица, и это было место, которое мне всегда хотелось посетить. Музей организован превосходно, с небольшими досками, подробно описывающими лагерь и его историю. *Только после посещения всех зданий музея и его экспозиций я открыл полный масштаб того, что на самом деле происходило.* Мрачная атмосфера прошлого зла, которая никогда не должна быть забыта, чтобы ничего подобного никогда не повторилось. Я надеюсь и молюсь, что эти уроки помнит все человечество, которое так часто повторяет прошлые ошибки. Обязательно к посещению.

⁵Я читала много о Холокосте. Я читала много об Аушвиц-Биркенау и остальных местах. Я читала много о концентрационных лагерях... Однако это не подготовило меня к увиденному. Как это могло произойти??? Как человечество могло допустить это... Давайте никогда об этом не забывать!

Несмотря на то, что в этом месте сосредоточены сакральные нечистые силы, люди отмечают, что оно необходимо для сохранения коллективной памяти о травматическом опыте. Моральное обновление и репрезентация прошлого позволяют актуализировать связь человека с коллективной идентичностью и сообществом. Помимо того, что связь человека и сообщества становится более ощутимой, возобновляются и границы, отделяющие «своих» от «чужих», которые являются персонализированным злом. Так, некоторые посетители отмечают прочную связь мемориала с семейной памятью:

Ад имел место на Земле 3 года, и это место – Освенцим. Отец моей жены посещал его в 1943, привез оттуда татуировку. 5 метров пепла на дне прудов – один из результатов упорного труда по переустройству мира. Это надо видеть – чтобы помнить.

Я пережила и прочувствовала по-новому все бабушкины рассказы об Освенциме, которые помню с детства. На глазах все время были слезы. Я своими глазами увидела то место, где был ад на земле.

Being of Polish heritage, I had to visit the Auschwitz death camp. When I went there it was from curiosity, but once I was inside the confines of this murderous place I got a chill down my spine. I can now relate to why my grandparents left everything behind and came to America⁶.

В итоге образ мемориала выстраивается в соответствии с теми эмоциональными состояниями, которые испытывал человек во время контакта с нечистыми силами. Более того, посетители мемориала отмечают, что полученный ими опыт соприкосновения с сакральным уникален и отделен от мира профанного, т. е. от рутинной, повседневной жизни. Переживание подобных эмоциональных состояний также связано с опытом стирания субъективности и растворения индивида в коллективно разделяемых эмоциях высокой интенсивности.

4.2. Десакрализация и практики осквернения. Альтернативный нарратив. Как сакральное чистое, так и сакральное нечистое в силу своей отдаленности от мира профанного предполагает ряд моральных запретов, связанных с опасностью

нарушения границ между двумя мирами. В данном случае речь идет, с одной стороны, о невозможности осуществления определенных практик, которые характерны для повседневного мира, и с другой – конкретных нормах поведения, которые должны соблюдаться всеми в одинаковой степени. Культурная травма Холокоста, воплощенная в мемориале, формирует для человека моральный императив, т. е. дает представление о правилах, имеющих обязательный и всеобщий характер:

Да это место не для развлечений, от туда не выйдешь полон сил и энергии, напротив, в течение время нахождения там, вас постоянно будет бросать в дрожь, охватывать ужас и паника, не редкость и слезы, НО побывать там должен каждый. Это страшнейшее место. Место где не просто умирали люди, где люди умирали в страшных муках, подвергаясь страшным, мучительным экспериментам. Не правильно туда ехать с гордо поднятой головой, как любят делать жители постсоветских стран. Это место где были сломаны человеческие жизни, а не место где одни победили других. Помните об этом и выкажите уважение погибшим там людям. Но съездите обязательно.

I can't put into words the emotions you will feel this day... it is different for everyone and for me I still cannot process it all. I felt this place had amazing organization, getting in is a bit slow but understandable when you see how many people are there. Tours take you through the grounds, explain different things as well as there are lots of signs to read. *Take your time, take it in, and for the love of god please do not take selfies at Auschwitz, it is not the time or place. Take pictures by all means, but selfies smiling and laughing in this area with this history, know where you are. It is very insensitive... my opinion!*⁷

Very simple: do not pass on visiting this place. It is an experience which changes you. *Only remember, to have a respectful attitude and behaviour!*⁸

Однако любое моральное предписание может быть нарушено. Если человек сталкивается с практиками, которые разрывают связь между сакраль-

⁶Поскольку у меня польские корни, мне было необходимо посетить лагерь смерти Аушвиц. Я ехал туда из любопытства, но как только оказался в этом смертоносном месте, мурашки пробежали у меня по спине. Теперь я понимаю, почему мои бабушка и дедушка все оставили и переехали в Америку.

⁷Не могу описать словами эмоции, которые вы почувствуете в этот день... У всех все по-разному и я до сих пор не могу уложить это в голове. Организация музея мне показалась потрясающей, вход немного замедлен, но это неудивительно, когда видишь столько людей. Экскурсии ведут вас по территории музея, объясняя разные вещи, так же как и многие подписи экспозиций. *Не спешите, проникнитесь, и ради всего святого, не делайте селфи в Аушвице, для этого не время и не место. Делайте различные фотографии, но не селфи с улыбкой и смехом в этом месте с такой историей, помните, где вы находитесь. Это очень бесчувственно... как по мне.*

⁸Очень просто: не обходите стороной это место. Это опыт, который вас изменит. Только помните об уважительном отношении и поведении!

ным и профанным, это ведет к эмоциональному отторжению и потрясению, и такая реакция является наблюдаемой. Практики осквернения могут свидетельствовать о том, что в прошлом сакральное место «теряет» свои силу и смысл, другими словами, коллективные идеалы и моральные универсалии разрушаются, уступая место трансгрессии. Распространение таких практик приводит к десакрализации и осквернению, размыванию символических границ и пересборке коллективных представлений, идентичностей и памяти. Наблюдение и идентификация людьми практик осквернения приводит их в шок и эмоциональное потрясение:

Что меня повергло в шок – это поведение некоторых посетителей. Да большая звезда Давида на шее, вроде как про их народ говорят... Но делать селфи на фоне макета газовой камеры и крематория (хорошо, что не в самих этих помещениях), на фоне барачков и в них, а потом и есть на территории лагеря... Считаю, что это оскорбление.

This was a very emotional experience and was so sad to walk around. The place was much larger than I expected, and the way it had been turned into a museum made it very thought provoking... particularly the piles of their belongings/hair and all the pictures on the walls. Definitely do not need to have a guided tour but it could be good (am not sure). *It do feel however that it was such a shame to see people smiling in selfies and one woman had a picture of herself smiling in front of the death wall.... in the 'silent' sections, many people did not keep silent, there was SO much disrespect going on in there, definitely feel like there should be more restrictions with regards to taking pictures and allowing phones and cameras inside, SUCH a shame*⁹.

Words cannot describe this location, this is a must visit. I just wished people would fully appreciate the significance and not take selfies very few steps. *I would ideally see cameras banned out of respect*¹⁰.

Несмотря на то, что нарушение моральных заповедей является формой осквернения, сам по себе этот акт позволяет подтвердить сакральный статус объекта в случае, если сообщество отреагирует на нарушение символических границ. Однако суще-

ствуют практики, которые не пресекаются администрацией музея, а в некоторых случаях – даже исходят от них. Они связаны со сменой культурного оформления объекта, в силу чего место теряет свою уникальность и значимость. В данном случае речь идет о превращении мемориала в объект потребления, его *коммерциализации* и в итоге – переходе в мир профанного. Изменение культурного оформления – свидетельство того, что культурные коды переписываются, а сообщество выстраивает новые ценностные ориентиры. Таким образом, мемориал, сохраняя статус сакрального для одних, становится парком развлечений для других. Такие изменения связаны не только с нарушением «чужаками» моральных предписаний, но с привнесением новых практик и форм организации пространства, что не проходит мимо просителей и отражается в их опыте:

Не понравилось как уже писали ранее, что это *конвейер для зарабатывания денег*. Хотя мы не заплатили ни гроша, т. к. не было налички, но возмутило, что в таком месте *абсолютно на всем пытаются заработать*.

Да, музей чистый, аккуратный, везде ремонт, наведен лоск. НО, если в Хатыни каждой клеточкой тела ощущаешь этот ужас войны, вздрагиваешь под удары колоколов, звучащих каждые полминуты, где все кричит о жутчайшей трагедии, выходишь из мемориала притихшим, в слезах, даже моего 14-летнего сына потрясло увиденное, то Аушвиц-I – это другое, *не пробрало*.

Музей произвел *неприятное* впечатление. Я понимаю весь невероятный трагизм произошедшего здесь, но инсталляция и экспозиция убога. *О том, какое впечатление производит экспозиция можно наблюдать по хихикающим девочкам подросткам, увлеченно болтающим и улыбающимся юношам из разных групп*.

Таким образом, можно наблюдать комментарии, которые сводятся к описанию технических сторон посещения музея, таких как цены на услуги (вплоть до стоимости посещения туалета), транспорт, организация, расписание экскурсий. В данных комментариях представлены только оценки мемориала как музея, т. е. окончательное приписывание ему статуса профанного.

⁹Это был очень эмоциональный опыт, и было очень грустно там ходить. Территория оказалась намного больше, чем ожидалось, и выбранный способ трансформации этого места в музей превратил его в место, которое заставляет сильно задуматься... особенно груды их вещей/волос и все фотографии на стенах. Заказывать экскурсию необязательно, но она может быть полезной (наверное). У меня было, однако, чувство стыда за людей, которые улыбались для селфи у «Стены Смерти»... в «немых» секциях экспозиций многие люди шумели, там было ТАК много неуважения, что мне кажется, стоит сделать больше ограничений при фотографировании и использовании телефонов и камер внутри. ТАКОЙ стыд.

¹⁰Слова не могут описать это место, оно обязательно к посещению. Я лишь хочу, чтобы люди понимали его важность и не делали селфи в нескольких шагах. В идеале я бы запретил использование камер в знак уважения.

4.3. Аушвиц как профанное. Перформативный провал. Если среди русскоязычных и англоязычных комментариев существует известная доля сходства при обозначении мемориала как сакрального места памяти, то способы описания Аушвица-Биркенау в качестве парка развлечений в англоязычных комментариях отличаются большей информативностью. Пользователи жалуются на плохую организацию музея, что является общим замечанием как для русскоязычных, так и для англоязычных посетителей. Также отмечается потеря мемориалом своей сакральной силы ввиду коммерциализации и профанизации. Между тем подобные изменения не являются результатом действия анонимных сил, а свидетельствуют об изменении политики со стороны групп носителей, т. е. тех групп, которые ответственны за организацию пространства мемориала.

На факт смены культурного оформления указывает привнесение темпоральных режимов из повседневного мира и отсутствие ощущения разрыва во времени, характерного для сакральных мест. Помимо отсутствия временных разрывов пространство мемориала утрачивает границу с миром профанным. Посетители прямо указывают на то, что данное место стало парком развлечений. Таким образом, в силу нарушения границ между сакральным и профанным мемориал оскверняется:

This was a very strange experience. The idea of leaving this as a memorial i believe is a good one, it acts as a way to show us what has happened and enables us to pay respects to the millions who perished here but unfortunately something has been lost in doing this. I attended with a guide who was very respectful and told the truth exactly how it was which was important, however it did not move me as I thought it would, it did make me feel sick, disgusted and confused but it didn't move me for the following reasons. It seems a lot of other people were not feeling the same sorrow and sadness, one young couple were snapping photos of each other smiling between the fences and in front of the buildings as if it meant

*nothing. People were taking photos of the victims shoes and personal items, i saw selfies in front of gates and smiling faces in front of the gas chamber. It lacked respect, dignity, peace, reflection, mourning and understanding. It even has a cafe and a book shop!! Why would you have a cafe at a death camp, it's not a zoo. Sadly it feels like a tourist attraction, not a memorial. :(*¹¹

Практики осквернения, не встречающие сопротивления со стороны реальности (сообщества), становятся систематическими, что меняет статус объекта с сакрального на профанный. В итоге смена культурного оформления, являющаяся следствием коммерциализации и распространением профанных практик, характерных для общества потребления, приводит к тому, что разорванный в результате осквернения символический порядок не восстанавливается, а сами нарушители не подвергаются никаким моральным санкциям. Опыт одного из посетителей мемориала, который был разочарован увиденным, явно указывает на этот процесс:

*Then there are the independent tourists (those without guides) who were laughing, joking around and having a great time. Taking selfies with dead peoples possessions, taking photos where it clearly states is not allowed. One group, of 4 young adults, were even making choking sounds near the gallows. I saw them again at the crematorium and they were making coughing and gagging sounds, mocking the people who died here. It was appalling. Even more shocking... when I approached a tour guide and told her of this, she did nothing. Her words, «They aren't in my tour group so I have no authority to say anything»*¹².

В итоге посетители Аушвица, ориентированные на паломничество, создают альтернативный нарратив, в котором переопределены смысловые элементы дискурса Холокоста и выделены новые стратегии понимания осквернения, которые сосредотачиваются на двойственном статусе бывшего концлагеря как музея и мемориала (табл. 2).

¹¹Это был очень странный опыт. Идея оставить это место в качестве мемориала мне кажется хорошей, оно показывает нам, что случилось, и дает возможность отдать дань уважения миллионам людей, которые погибли здесь, однако, к сожалению, что-то важное при этом утратилось. У меня была экскурсия с гидом, который был очень уважителен и рассказывал нам правду о том, как это было, и почему это важно, хотя это не произвело на меня ожидаемого впечатления. Чувствовались боль, отвращение и путаница в мыслях, но это не тронуло меня по следующим причинам. Казалось, что многие другие люди не чувствовали такой же печали и грусти, одна молодая пара делала фотографии с улыбками на лицах между забором и перед зданиями, как будто это все для них ничего не значило. Люди снимали обувь и вещи жертв, можно было наблюдать селфи на фоне ворот и улыбающиеся лица перед газовой камерой. Не хватало уважения, достоинства, мира, размышлений, скорби и сочувствия. В этом лагере смерти даже есть кафе и книжный магазин!! Почему в лагере смерти есть кафе, это ведь не зоопарк. Грустно воспринимать это как туристическую достопримечательность, аттракцион, а не мемориал. :(

¹²Там были самостоятельные туристы (те, что без гидов), которые смеялись, шутили и отлично проводили время. Селфи с вещами мертвых людей, фото там, где четко обозначен запрет. Одна группа из четырех взрослых людей даже издавала звуки удушья возле виселицы. Я увидела их еще раз около крематория, где они кашляли и имитировали тошноту, насмехаясь над умершими здесь людьми. Что еще более шокировало... это реакция гида, когда я указала на это поведение, она ничего не предприняла. Ее слова: «Они не в моей экскурсионной группе, поэтому у меня нет возможности говорить им что-либо».

Таблица 2

**Смысловая структура Аушвиц-Биркенау
в коллективных представлениях посетителей**

Table 2

The semantic structure of Auschwitz-Birkenau (narrative)

Смысловая структура Аушвиц-Биркенау (нарратив)		
Сакральное		Профанное
Чистое	Оскверненное	
Место памяти	Парк развлечений	Музей
Скорбь	Веселье	Скука
Паломничество	Развлечение	Туризм
Рефлексия	Селфи	Фотографии, сувениры
Память	Коммерция	Менеджмент
Уважение	Оскорбление	Безразличие
Тишина	Шокирующие звуки (например, звуки, имитирующие хрипы жертв)	Шум

Заключение

Исходя из использованной нами объяснительной модели, основанной на дюркгеймианском проекте и программе культурсоциологии, мы увидели, что различные реальные или воспринимаемые в качестве реальных события, которые связаны с угрозой разрушения социального и смыслового порядка, могут сохраняться в коллективной памяти и классифицироваться сообществом в качестве сакрального нечистого. Сакральное нечистое «как сфера неартикулированного» [10, с. 58] и трансгрессивного нуждается в очищении, что происходит в моменты участия людей в искупительных ритуалах, которые сохраняются в измененном виде и современных сообществах. Эти ритуалы снимают эмоциональное напряжение, которое люди испытывают в моменты разрыва смысловой ткани и угрозы идентичности сообщества как такового, что приводит в итоге к забвению травматического опыта и восстановлению привычного хода жизни.

В случае, когда сообщество переживает опыт радикального насилия, разрушающего коллективную идентичность и смысловой порядок, который еще долгое время нуждается в восстановлении, речь идет о культурной травме. Культурная травма, будучи осознанным и классифицированным злом, прочно встраивается в структуру коллективной памяти сообщества, становясь рамкой, вокруг которой упорядочиваются представления о прошлом. Однако являясь сакральным нечистым, культурная травма также нуждается в проработке и очищении, что в итоге приводит к ее рутинизации. Эти процессы проявляют себя в постепенном распро-

странении объективированных форм памяти (памятники, музеи, архивы и т. д.) и ее институционализации.

Бывший концлагерь Аушвиц-Биркенау стал символом культурной травмы Холокоста. Вокруг него сосредоточились основные моральные коды послевоенного западного мира, что позволило отчетливо различить описанные выше процессы. В итоге мы увидели, как коллективные практики, характерные для развитого общества потребления, осуществляясь на фоне постепенной институционализации коллективной памяти о Холокосте, привели к смене культурного оформления этого места.

Использование методов структурной герменевтики при анализе культурных текстов и практик классификации позволило конкретизировать данный тезис на основании собранных эмпирических данных. Так, нами были определены основные стратегии классификации Государственного музея Аушвиц-Биркенау, которые стали частью фоновых коллективных представлений. Указанные стратегии были связаны с обозначением этого места как бывшего концлагеря, который после превращения в мемориал становится сакральным местом памяти и в итоге – музеем. Это способствовало реализации противоречащих друг другу сценариев коммеморации, которые не могут осуществляться одновременно и должны быть отделены друг от друга. Несогласованность смыслового порядка, способов репрезентации и коллективно исполняемых практик приводит в дальнейшем к перформативному провалу и культурной поляризации.

Библиографические ссылки

1. Адорно Т. Негативная диалектика. М. : Науч. мир, 2003.
2. Уинтер Д., Николаи В. Ф. Места памяти и тени войны [Электронный ресурс] // Вестн. Минин. ун-та. 2016. № 1–2. URL: <http://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/163/164> (дата обращения: 04.02.2018).
3. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М. : Новое лит. обозрение, 2014.
4. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой / пер. с нем. Б. Хлебникова. М. : Новое лит. обозрение, 2016.
5. Alexander C. J. Culture trauma, morality and solidarity: the social construction of «Holocaust» and other mass murders // Thesis Eleven. 2016. Vol. 132, № 1. P. 3–16.
6. Zelizer B. Finding Aids to the Past: Bearing Personal Witness to Traumatic Public Events // Media, Culture, and Society. 2002. Vol. 24 (5). P. 697–714. DOI: 10.1177/016344370202400509.
7. Агамбен Д. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М. : Европа, 2012.
8. Olick J. K., Levy D. Collective Memory and Cultural Constraint: holocaust myth and rationality in German politics // Am. Soc. Rev. 1997. Vol. 62, № 6. P. 921–936.
9. Дюркгейм Э. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социол. обозрение. 2013. Т. 12, № 2. С. 133–144.
10. Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социол. обозрение. 2011. Т. 10, № 3. С. 41–70.
11. Durkheim E. The elementary forms of religious life. Fields, 1995.
12. Giesen B. Triumph and Trauma. Boulder : Paradigm Publ., 2004.
13. Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология / пер. с англ. Г. К. Ольховикова; под ред. Д. Ю. Куракина. М. : Праксис, 2013.
14. Айерман Р. Культурная травма и коллективная память [Электронный ресурс] // Журн. зал. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/5/kulturnaya-travma-i-kollektivnaya-pamyat.html> (дата обращения: 03.02.2018).
15. Halbwachs M. The collective memory / Introduction by M. Douglas. New York : Harper Colophon, 1980.
16. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М. : Новое изд-во, 2007.
17. Olick J. K. The collective memory reader : Oxford Univ. Press, 2011.
18. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М. : Яз. славян. культуры, 2004.
19. Мангейм К. Проблема поколений // Очерки социологии знания: проблема поколений. Состязательность. Экономические амбиции. М., 2000.
20. Шуман Г. Коллективная память поколений // Социол. исслед. 1992. № 2. С. 47–60.
21. Hirsch M. The Generation of Postmemory // Poetics Today. 2008. № 29 (1). P. 103–128.
22. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М. : Новое лит. обозрение, 2017.
23. Рождественская Е. Репрезентация культурной травмы: музеефикация холокоста // Логос. 2017. Т. 27, № 5. С. 87–114.
24. Александр Дж., Смит Ф. Сильная программа в культурсоциологии // Социол. обозрение. 2010. Т. 9, № 2. С. 11–30.
25. Alexander J. C. Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. New York : Cambridge Univ. Press, 2006.
26. Fairclough N., Wodak R. Critical Discourse Analysis // N. Fairclough, R. Wodak Discourse as Social Interaction. London, 2007.
27. Фархатдинов Н. Питер Сноу. «Перформанс общества» // Социол. обозрение. 2011. Т. 10, № 1–2. С. 75–78.
28. Аушвиц-Биркенау. История и настоящее [Электронный ресурс]. URL: http://auschwitz.org/gfx/auschwitz/userfiles/auschwitz/historia_terazniejszosc/auschwitz_historia_i_terazniejszosc_wer_rosyjska_2010.pdf (дата обращения: 23.01.2018).
29. Jewish groups slam British tourists for «unbelievably crass» photographs taken at Auschwitz, where Nazis murdered 1.1 million people [Electronic resource] // Daily Mail. URL: www.dailymail.co.uk/news/article-5124425/Jewish-groups-slam-Brits-unbelievably-crass-selfies.html (date of access: 15.01.2018).
30. Что с нами случилось? [Электронный ресурс] // Газета «Коммерсантъ». URL: www.kommersant.ru/doc/3529130 (дата обращения: 02.02.2018).
31. Past nightmares continually resurface from oblivion. Auschwitz Memorial Report 2017 [Electronic resource]. URL: http://auschwitz.org/gfx/auschwitz/userfiles/auschwitz/raport_pdf/auschwitzmemorial2017.pdf (date of access: 14.01.2018).
32. Роулз Э. У., Корбут А. Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социол. обозрение. 2014. Т. 13, № 2. С. 84–140.
33. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные суждения» // Социол. исслед. 1991. № 2. С. 106–114.

References

1. Adorno T. *Negativnaya dialektika* [Negative dialectics]. Moscow : Scientific World, 2003 (in Russ.).
2. Winter J., Nikolai V. F. Places of Memory and the Shadow of War. *Vestnik Mininskogo univ.* 2016. No. 1–2. URL: <http://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/163/164> (date of access: 04.02.2018) (in Russ.).
3. Assman A. *Dlinnaya ten' proshlogo: memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [A long shadow of the past: memorial culture and historical politics]. Moscow : New Literary Observer, 2014 (in Russ.).
4. Assman A. *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi* [New dissatisfaction with the memorial culture]. Moscow : New Literary Observer, 2016 (in Russ.).

5. Alexander J. Culture trauma, morality and solidarity: The social construction of «Holocaust» and other mass murders. *Thesis Eleven*. 2016. Vol. 132, No. 1. P. 3–16.
6. Zelizer B. Finding Aids to the Past: Bearing Personal Witness to Traumatic Public Events. *Media, Culture, and Society*. 2002. Vol. 24 (5). P. 697–714. DOI: 10.1177/016344370202400509.
7. Agamben D. Homo sacer. *Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Homo sacer. Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive]. Moscow : Europe, 2012 (in Russ.).
8. Olick J. K., Levy D. Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics. *Am. Sociol. Rev.* 1997. Vol. 62, No. 6. P. 921–936.
9. Durkheim E. The Dualism of human nature and its social conditions. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review]. 2013. Vol. 12, No. 2. P. 133–144 (in Russ.).
10. Kurakin D. Eluding sacred: ambiguity of the sacred and its importance for the «strong program» in cultural sociology. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review]. 2011. Vol. 10, No. 3. P. 41–70 (in Russ.).
11. Durkheim E. *The elementary forms of religious life*. Fields, 1995.
12. Giesen B. *Triumph and Trauma*. Boulder : Paradigm Publishers, 2004.
13. Alexander J. *Smysly sotsial'noi zhizni: kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology]. Moscow : Praxis, 2013 (in Russ.).
14. Ayerman R. Cultural trauma and collective memory. *Zhurn. zal.* URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/5/kulturnaya-travma-i-kollektivnaya-pamyat.html> (date of access: 03.02.2018) (in Russ.).
15. Halbwachs M. *The Collective Memory*. New York : Harper Colophon, 1980.
16. Halbwachs M. *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social frameworks of memory]. Moscow : Novoe izdatel'stvo, 2007 (in Russ.).
17. Olick J. K. *The Collective Memory Reader*. New York : Oxford University Press, 2011.
18. Assman Y. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Letter, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow : Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2004 (in Russ.).
19. Mannheim K. Problema pokolenii [The problem of generations]. In: *Essays on the Sociology of Knowledge: The Generation Problem. Competitiveness. Economic ambitions*. Moscow, 2000 (in Russ.).
20. Schumann G. Collective memory of generations. *Sotsiologicheskie issled.* 1992. No. 2. P. 47–60 (in Russ.).
21. Hirsch M. The Generation of Postmemory. *Poetics Today*. 2008. No. 29 (1). P. 103–128.
22. Assman A. *Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [The connection of times has disintegrated? The rise and fall of the temporal regime is modern]. Moscow : Novoe lit. obozrenie, 2017 (in Russ.).
23. Rozhdestvenskaya E. The representation of cultural trauma: the museification of the Holocaust. *Logos*. 2017. Vol. 27, No. 5. P. 87–114 (in Russ.).
24. Alexander J., Smith F. The Strong Program in Cultural Sociology. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review]. 2010. Vol. 9, No. 2. P. 11–30 (in Russ.).
25. Alexander J. *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York : Cambridge University Press, 2006.
26. Fairclough N. Critical Discourse Analysis. In: *Discourse as Social Interaction*. London, 2007.
27. Farhatdinov N. Peter Snow. «Performance of society». *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Rus. Sociol. Rev.]. 2011. Vol. 10, No. 1–2. P. 75–78 (in Russ.).
28. *Auschwitz-Birkenau. History and present*. URL: http://auschwitz.org/gfx/auschwitz/userfiles/auschwitz/historia_terazniejszosc/auschwitz_historia_i_terazniejszosc_wer_rosyjska_2010.pdf (date of access: 23.01.2018) (in Russ.).
29. Jewish groups slam British tourists for «unbelievably crass» photographs taken at Auschwitz, where Nazis murdered 1.1 million people. *Daily Mail*. URL: www.dailymail.co.uk/news/article-5124425/Jewish-groups-slam-Brits-unbelievably-crass-selfies.html (date of access: 15.01.2018).
30. What happened to us? *Gazeta «Kommersant'»* [Kommersant newspaper]. URL: www.kommersant.ru/doc/3529130 (date of access: 02.02.2018) (in Russ.).
31. *Past nightmares continually resurface from oblivion. Auschwitz Memorial Report 2017*. URL: http://auschwitz.org/gfx/auschwitz/userfiles/auschwitz/raport_pdf/auschwitzmemorial2017.pdf (date of access: 14.01.2018) (in Russ.).
32. Rowles E., Korb A. Durkheim's Epistemology: the Neglected Argument. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review]. 2014. Vol. 13, No. 2. P. 84–140 (in Russ.).
33. Durkheim E. Values and real judgments. *Sotsiologicheskie issled.* 1991. No. 2. P. 106–114 (in Russ.).

Статья поступила в редколлегию 14.02.2018.
Received by editorial board 14.02.2018.