

Memorialinių vietų veiksnys holokausto atminimo kultūroje: sampratos gairės ir tyrimo metodai *

Straipsnyje analizuojami istoriniai holokausto atminimo vietų raidos dėsningumai ir perteikiami holokausto memorialų kultūros tyrimo metodologiniai aspektai.

IVADAS

Holokausto atminimo vietų kultūra¹ dažniausiai apibūdinama kaip vaizdinė, monumentinė arba empirinė holokausto atminimo plėtros forma, kuri sukonkretina ir suteikia materializuotą pavidalą holokausto istorijos refleksijai². Tačiau netgi prabėgomis peržvelgę klausimus, išskylančius analizuojant holokausto memorialinių vietų ir holokausto atminimo sąveikos problematiką, įsitikinsime, kad tokio apibūdinimo norint suvokti holokausto memorialų reiškinį nepakanka.

Temos aktualumas. Lietuvoje yra žinomos 239 žydų žudynių vietos³, tačiau jas siejanti istorijos kultūros sistema liko beveik nenagrinėta. Holokausto atminimo reiškinį Lietuvoje tyrinėtojai patį terminą „holokausto atminimo vieta“ linkę suvokti dvejopai: juo apibūdinamos vietos dažniausiai suvokiamos kaip **holokausto faktų** aplinkybės („tai – vietos, kuriose buvo žudomi žydai“)⁴, rečiau – kaip istorinę arba simbolinę reikšmę turinčios Lietuvos kraštovaizdžio erdvės, prime-

nančios „amžiams į kapus ir griuvėsius pasitraukusios Lietuvos žydų bendruomenės ir kultūros likimą“⁵. Pastaruoju metu apie holokausto memorialus vis dažniau kalbama kaip apie holokausto švietimo programų empirinius-tikslinius objektus⁶. Autoriaus įsitikinimu, daugėjant žinių apie holokausto atminimo kultūros prielaidas, tampa nebeišvengiama materialijų holokausto atminimo artefaktų analizė. Istoriniuose holokausto suvokimo raidos tyrimuose vis labiau ryškėja poreikis pažinti istorinę holokausto atmintį formuojančius paminklus ir kitus holokausto vaizdinių išiminimą visuomenės istorinės atminties kultūroje skatinančius simbolius, o tai susiję su vis didėjančiu dėmesiu metodologinėms holokausto atminimo kultūros tyrimo problemoms.

Lietuvoje holokausto memorialų kultūra susiklostė kaip istorinių ir sociokultūrinių (visuomenės istorinės atminties politika, ideologija, mentalitetas, istorijos atminimo kultūra) aplinkybių sąveikos rezultatas. Jos struktūra, pradėjusi rutuliotis pokariu, patyrė permainingus formavimosi procesus, kurie nulėmė labai sudėtingą holokausto atminimo vietų sampratos pobūdį Lietuvoje. Tačiau analizuojant šį aspektą iškyla keletas problemų. Pirmiausia reikia pažymėti, kad holokausto memorialinių vietų suvokimo

* Straipsnis parengtas parėmus Rytų Europos žydų kultūros ir istorijos centro studentų stipendijų programai.

dėsningumai – Lietuvos istorikų beveik ne-tyrinėta sritis; antra, trūksta empirinio pobūdžio duomenų apie anksčiau nei 1988–1990 m. funkcionavusius Lietuvos žydų genocido paminklus, jų surašymą ir jų kultūrinę įtaką. Trečia, reikėtų įvertinti sovietinės sistemos politiką holokausto vietų atžvilgiu. Nekvestionuojant fakto, kad sovietinė istorinės atminties kultūros kontrolė panaikino daugelį būtiniausių holokausto atminimo tradicijos susiformavimo prielaidų, taip pat būtina suvokti, jog ši politika nebuvo viską apimanti. Holokausto atminimo tradicijos sovietinėje Lietuvoje buvo ignoruojamos⁷, bet ne totaliai persekiojamos, o tai rodo, kad tiek visuomenė, tiek valdžios institucijos tuometinių ideologinių doktrinų bei istorinės atminties politikos ne visada paisė⁸. Antra vertus, turime atsižvelgti į tą faktą, jog šiandien Lietuvoje funkcionuojanti holokausto memorialų kultūra susikūrė sovietinės istorinių memorialų tradicijos pagrindu. Tad nėra sunku suvokti, kodėl ši sistema Lietuvoje, kaip, beje, ir kitose Vidurio bei Rytų Europos šalyse, išsiskiria posovietinėmis istorinės atminties objektų institucionalizavimo savybėmis (ideologizavimas, sakralizavimas, ritualizavimas).

Darbo objektas – holokausto memorialų kultūros raidą apibrėžiančios sampratos.

Darbo tikslas – išsiaiškinti memorialinių vietų sąveikos su holokausto atminimo kultūra ypatybes: 1) išanalizuojant esminius holokausto atminimo vietų sistemos sandaros dėsningumus; 2) išskiriant mokslinius metodus, taikytinus istoriniuose holokausto atminimo vietų kultūros tyrimuose.

Istoriografija. Pasaulinės holokausto atminimo vietų kultūros sampratą apibrėžiančios koncepcijos tiek teoriniu, tiek praktiniu atžvilgiu yra kontroversiškos. Pavyzdžiui, intencionalistinės pakraipos tyrinėtojai (Martin Gilbert⁹, Klas Goeran Karlsson¹⁰, Emil Brix¹¹, Heidemarie Uhl¹², Steve Cooke¹³) nėra linkę specialiai išskirti holokausto atminimo vietų problematikos. Jiems tai svarbi

sudedamoji holokausto atminimo genezės grandis, be kurios negalėtų susiformuoti bendriausios holokausto atminimo tradicijos. Šios pakraipos tyrinėtojai laikosi nuostatos, kad holokausto memorialų kultūra yra modernios (poholokaustinės) istorinės atminties kultūros posistemė, disponuojanti integruotu ir centralizuotu atminimo vietų tinklu (Robert Musil)¹⁴. Intencionalistinėje logikoje laikomasi pozicijos, kad bendrąją holokausto atminimo kultūros įtakos mastą kurioje nors konkrečioje visuomenėje būtina vertinti pagal jos požiūrį į holokausto memorialus. Todėl iškalbingiausiu holokausto atminimo kultūros tradicijų brandumo, gilumo ir patvarumo kriterijumi yra laikoma holokausto aukų atminimą įamžinančių paminklų, monumentų bei memorialų gausa (S. Cooke)¹⁵. Minėtų autorių įsitikinimu, holokausto memorialų sistemos plėtra leidžia tolygiau paskirstyti holokausto atminimo procesus skirtingose istorinės atminties kultūrose ir padeda kurti universalų holokausto atminimo kultūros modelį. Taigi holokausto atminimo vietos laikomos svarbiausiu holokausto atminimo procesų inicijavimo veiksmu ir materialiuoju holokausto atminimo kultūros raidos ištekliumi.

Funkcionalistinės holokausto memorialų koncepcijos apologetai (Pierre Nora¹⁶, James E. Young¹⁷, Jay Winter¹⁸), ginčijantys intencionalizmo požiūrį, mano, kad holokausto atminimo vietų fenomeną reikėtų analizuoti diferencijuotai, kaip specialiai tirtiną holokausto atminimo kultūros raidos reiškinių, kuris iš bendrųjų holokausto atminimo procesų konteksto išsiskiria savita sistemine logika, savitais struktūriniais dėsningumais ir savitomis sociokultūrinėmis funkcijomis¹⁹. To, kas būdinga holokausto memorialams, neturi kitos holokausto atminimo formos. Funkcionalistinę koncepciją papildantys autoritetai (Aleida Assmann²⁰, Kirsten Harges²¹, Sybil H. Milton²²) pripažįsta, kad holokausto memorialinių vietų gausa tėra pakankama, bet ne būtiniausia holokausto

memorialų kultūros išsirutuliojimo prielaida. Nėra jokio universalaus kriterijaus, nurodančio, kiek holokausto paminklų turėtų būti arba koku tankumu bei „arealu“ turėtų pasižymėti holokausto memorialų tinklas. Būtiniausia sąlyga holokausto atminimo vietų sistemai susiklostyti funkcionalistai laiko holokausto paminklų, išsiskiriančių kultūrinės traukos savybėmis, buvimą. Pavyzdžiui, Andreaso Huysseno nuomone, tokių objektų skaičius (jų gali būti tik keletas) istorinės atminties kultūrai nėra svarbiausias dalykas, nes jie yra oficialiosios istorinės atminties kultūros ir holokausto atminimo sąveikos padarinys, bet ne tokios sąveikos priežastis²³. Kitaip tariant, holokausto atminimo kultūros raidą konkrečioje visuomenėje nulemia ne paminklai; viskas vyksta atvirkščiai – holokausto memorialai (kaip ir kiti holokausto atminimo kultūros artefaktai) steigiami arba pašalinami atsižvelgiant į visuomenėje vyraujančią kolektyvinės istorinės atminties konjunktūrą ir istorinės kultūros politiką. Todėl, Leono Blumo ir Rudolfo Jaworskio nuomone, nėra jokios būtinybės memorialais paversti visas žydų genocido vietas²⁴. Šitoks užmojis paprasčiausiai būtų nepriimtinas daugeliui Vidurio ir Rytų Europos šalių, nes jų istorinė sąmonė dar nėra tam pasirengusi. Ją veikiančios istorinės atminties kultūros versmės operuoja labai subtiliomis skausmingos istorinės praeities „įveikimo“ strategijomis, kurias nėra lengva reformuoti. Negalima ignoruoti ir to fakto, jog vakarietiška holokausto atminimo plėtros praktika taip pat susiduria su holokausto atminimo įamžinimo sunkumais, komplikuojančiais įsisenėjusias holokausto suvokimo problemas Vakarų valstybėse (galima priminti kad ir Vokietijoje vykusius debatus dėl „Europos žydų genocido memorialo Berlyne“ įsteigimo²⁵).

Apskritai holokausto atminimo istorikai, sociologai bei psichologai visgi sutaria dėl svarbiausio monumentinės holokausto atminimo kultūros sąrangos principo – iš esmės tik holokausto memorialų tradicija supona-

vo šiandien vyraujančią svarbiausių holokausto atminimo kultūros formų spektrą, turinį, vientisumą, funkcijas bei tęstinumą²⁶. Be holokausto paminklų tarpininkavimo individualusis, grupinis arba kolektyvinis holokausto atminimo tradicijų perteikimas kitoms kartoms ar visuomenėms būtų neveiksmingas ir trumpalaikis. Istoriko Peterio Reichelio teigimu, holokausto memorialai – tai viena racionaliausių holokausto atminimo plėtros formų, pasižyminti savitais struktūriniais sanklodos dėsninumuais, savitais sisteminės plėtros procesais bei savitais simbolių rinkiniais, neturinčiais analogų kitose holokausto atminimo kultūros posistemėse²⁷. Todėl holokausto memorialų kultūra nėra vien tik savaime suprantamas reiškinys arba neišvengiama būtinybė. Pasak Michaelio McCarthy, holokausto memorialų steigimas yra šiuolaikinis istorijos kultūros raidos procesas, įgyvendinantis ideologines, kultūrines bei mentalitetines sugyvenimo su Europos žydų genocido istorija strategijas²⁸. Dėl to holokausto memorialų kultūrą reikėtų laikyti vienu veiksmingiausių visuomenės „kultūrinės atminties darbo“ (Helmut Vogt)²⁹ su holokausto atminimu būdų. Tačiau jokių būdu negalima pamiršti, kad holokausto atminimo vietų sistemai, kaip ir bet kuriam kolektyvinės istorinės sąmonės mechanizmui, būdinga tai, kad ji „išstumia“ neigiamą istorinę patirtį. Tad reikšmingiausias vaidmuo holokausto memorialų kultūros politikoje ir holokausto atminimo raidos stebėsenoje (Peter Burke)³⁰ tenka visuomenės kultūrinę atmintį kuriančių institutų (mokslo, švietimo, konfesinės sistemos, valdžios struktūros ir t. t.) nuostatoms.

Taip pat būtina paminėti holokausto atminimo tyrinėtojas Dorą Apel ir Kathariną Hall, kurios išskiria du, jų nuomone, svarbiausius istorinės atminties kultūros ir holokausto memorialų sistemos sąveikos būdus: pirmasis – kai holokausto atminimo paminklais siekiama išplėsti „gyvuosius“ holokausto istorijos naratyvus³¹, antrasis – kai holokausto atminimo vietomis yra sprendžiamos

bendrosios visuomenės istorinės atminties kultūros ir istorijos politikos problemos³². Taigi holokausto memorialų kultūros pagrindą sudaro ne tik holokausto atminimą įprasminančių ženklų visuma, bet ir sistemos bei vartotojo pobūdžio santykiai. Būtent dėl šios ypatybės, S. H. Miltono įsitikinimu, holokausto memorialai gali sumažinti skirtingų istorinės atminties bendruomenių prieštarinėjimą ir todėl yra laikytini veiksmingiausiais tarpininkais tarp faktinės Europos žydų genocido istorijos elementų ir istorinės atminties šaltinių³³.

Naujausioje Lietuvos istoriografijoje jau pastebimos holokausto atminimo vietų problematikos užuomazgos³⁴, tačiau tiek faktiniai, tiek metodologiniai jos aspektai iki šiol tėra nušviesti fragmentiškai. Istorinius holokausto memorialų sistemos raidos Lietuvoje fragmentus savo studijose yra pateikę nemažai autorių (Josifas Levinsonas³⁵, Paulas Gerhardas Aringas³⁶, Saliamonas Atamukas³⁷, Dovas Levinas³⁸, Alfonsas Eidintas³⁹), tačiau lietuviškojoje istoriografijoje vyrauja gana stereotipiška holokausto atminimo vietų samprata: tai istorinės reikšmės paminklų pogrupis, įamžinantis Lietuvos žydų genocido aukų atminimą bei perduodantis šią tradiciją kitoms kartoms. Lietuvių visuomenės istorinės sąmonės nuostatas holokausto atžvilgiu analizuojantys tyrinėtojai (pvz., Linas Vildžiūnas⁴⁰, Irena Šutinienė⁴¹) paprastai vadovaujasi bendruoju istorijos politikos leitmotyvu, kad visi oficialiąją istorinės atminties kultūrą formuojantys institutai privalo rūpintis holokausto atminimo objektų išsaugojimu, regeneravimu, jų kultūrinės įtakos testinumu⁴². Kaip žinia, pastaroji koncepcija orientuojasi į holokausto atminimo paminklų pritaikomumą ir jį realizuojančius mokslinius prioritetus: tai – chronologinių, statistinių, kartografinių, topografinių ir vizualinių duomenų kaupimas, kiekybinis bei faktinis jų sisteminimas⁴³. Metodologiniu atžvilgiu tokio pobūdžio darbuose daugiausia vadovaujamasi aprašomuoju principu ir nesiimama nuodug-

niau nagrinėti holokausto atminimo vietų problematiką.

Darbo metodai. Šis tyrimas remiasi kompleksiniu holokausto memorialų sistemos pažinimu, kuris Lietuvos istorikų darbuose dar nėra taikytas. Jis aktualus dėl kokybių aspektų: kompleksiniais tyrimais, naudojančiais tarpdisciplininius istorijos, sociologijos, kultūrologijos, semiotikos, psichologijos ir net politologijos metodų derinius, pirmiausia analizuojami procesiniai ir funkciniai holokausto atminimo vietų kultūros sanklodos aspektai. Šiame tyrime į holokausto atminimo vietų sistemą žiūrima ne kaip į savaiminę duotybę ir nekintantį reiškinį, bet kaip į permainingą ir istoriškai besikeičiantį holokausto istorijos suvokimo mechanizmą. Tyrime labiausiai domimasi holokausto memorialų kultūros funkcionalumą veikiančiais grįžtamaisiais ryšiais, plintančiais tarp holokausto atminimo bendruomenės ir kultūrinės atminties institutų⁴⁴. Straipsnio autorius laikosi teorinės nuostatos, kad holokausto atminimo vietų sistema kuria konkrečiam socialumui priimtinausią holokausto atminimo etikos modelį, kuris savo ruožtu kaip bendros kultūrinės sistemos dalis pirmiausia orientuojasi į oficialiosios istorijos postulatus⁴⁵. Praktiniu atžvilgiu šiame tyrime pirmenybė teikiama probleminiam, bet ne aprašomajam chronologiniam faktų aptarimui, nes tai jau atlikta ligšioliniuose darbuose⁴⁶. Šiame tyrime remiamasi fenomenologiniu, hermeneutiniu (žvelgimo į istorijos suvokimo vidų) ir struktūriniu (atskirų istorijos suvokimo elementų išskaidymo) metodais⁴⁷.

HOLOKAUSTO ATMINIMO VIETŲ KULTŪRA: RAIDOS YPATUMAI IR TEORIJOS IŠTAKOS

Kaip jau minėjome, moksliniais holokausto atminimo vietų kultūros ir jos savybių pažinimo tikslais pirmiausia vadovaujasi tarpdisciplininiai holokausto atminimo vaizdinių,

simbolių bei istorinės komunikacijos tyrimai, apimantys tiek populiariosios, tiek praktinės holokausto mnemonikos („išiminimo technikos“) problematiką⁴⁸. Kitaip tariant, holokausto atminimo istorija, psichologija ir filosofija narplioja tas problemas, kurios parodo, kaip kuriant genocido memorialus (pvz., „Osvencimas 1947“, „Maidanekas 1947“, „Sobiboras 1947“, „Zachsenhauzenas 1961“, „Belžecas 2000“ ir t. t.) rutuliojosi empiriniai holokausto atminimo kultūros pagrindai, formavosi jos materialiojo paveldo sistema. Todėl holokausto memorialų teorija itin gilinasi į praktinius holokausto atminimo kultūros skvarbos visuomenėje procesus, būtent – analizuoja, kaip per holokausto paminklus istoriniai holokausto suvokiniai įsilieja į individualiosios, grupinės bei kolektyvinės istorinės atminties telkinius ir kaip šis įsiliejimas veikia visuomenės istorinėje sąmonėje vyraujančių holokausto vaizdinių kultūrinę dinamiką⁴⁹.

Holokausto memorialų kultūros pradžia sietina su poreikiu tinkamu būdu paženklinėti Europos žydų žudynių vietas, kad ateinančios kartos jaustų moralinę pareigą niekada nepamiršti to, kas jose įvyko. Šis uždavinys ilgainiui suformavo pragmatinę nuostatą projektuoti holokausto memorialines vietas kaip kultūrinę trauką kuriančius ir kultūrinį holokausto atminimo vartojimą skatinančius veiksnius⁵⁰. Todėl galime teigti, kad holokausto atminimo vietų sampratos evoliucija pirmiausia prasidėjo nuo praktinių tikslinių poreikių – nuo holokausto memorialų tinklo plėtimo, kuris, kaip manyta, „turėjo paspartinti holokausto atminimo tradicijų formavimąsi ir padaryti jas aktualias daugeliui istorinės atminties kultūrų“⁵¹.

XX a. septintajame dešimtmetyje prasidėjęs spartus holokausto vietų „humanizavimo“ procesas turėjo nedaug ką bendro su jų autentiškumo išsaugojimu. Įgyvendinant holokausto atminimo empatizacijos uždavinius to paprasčiausiai nebuvo įmanoma padaryti: nuo holokausto įvykių praėjus beveik dviem

dešimtmečiams, daugelis žydų genocido vietų tapo neatpažįstamos pašalinio stebėtojo akiai. Jos susiliejo su gamtiniais bei kultūriniais kraštovaizdžiais ir tapo natūralia „atminties landšafto“ dalimi. Todėl pasidarė itin problemiška esamą holokausto atminimo vietų padėtį tapatinti su tuo, kas tokiose vietose vyko. Ilgainiui holokausto memorialų autoriams neliko jokios kitos išeities, kaip tik prisitaikyti prie šių aplinkybių ir ieškoti tokių holokausto atminimo įerdvinimo priemonių, kurios savo tikslams galėtų kuo veiksmingiau suderinti konkrečias atminimo vietas supančios gamtinės aplinkos savitumus ir žmonių sukurto kraštovaizdžio ypatybes. Šis procesas inspiravo pozityvias permainas – stereotipinį principą apie „standartinį“ (paminklas, monumentas, obeliskas arba stela) tokių vietų paženklinimą pamažu pakeitė supratimas, kad holokausto vietoms „reikia kompleksinių, įtraukiančių, su kultūrinės erdvės raida derančių memorialinių ansamblių“⁵².

Reikia pripažinti, kad nemaža dalis įgyvendintų holokausto atminimo įerdvinimo projektų įvairiose šalyse davė apčiuopiamą naudą: holokausto memorialai kaip kolektyvinės istorinės atminties simboliai pagilino tarpkultūrinę holokausto atminimo tradicijų mnemoniką (išiminimo gebėjimus), praplėtė ir įtvirtino žinojimą apie „holokaustą ir Osvencimą“ daugelyje skirtingų savo istorinės praeities ir kultūrinės atminties prasme sociumų⁵³. Tačiau negalime nepaminėti taip pat akivaizdaus fakto, kad holokausto vietų pavertimo atminimo memorialais strategija turėjo ir mažesnę optimizmą keliančių padarinių: objektyvus holokausto memorialų, taip pat ir pačios holokausto atminimo vietų kultūros sąryšis su **tikruoju holokaustu** bei **tikrąja holokausto patirtimi** tapo nebeautentiškas, simuliakrinis. Pavyzdžiui, pastarąjį atmintinų vietų kuriamą efektą galėtume apibūdinti buvusio Osvencimo kalinio Primo Levio žodžiais: „Apsilankymas Pagrindinėje [Osvencimo-Bžezinkos. – *Aut.*] stovykloje man nepadarė didelio įspūdžio:

lenkų vyriausybė pavertė ją savotišku nacionaliniu paminklu, barakai buvo išvalyti ir perdažyti, be to, dar buvo pasodinti medžiai ir užveistos gėlių lysvės. Ten esama muziejaus, kur eksponuojamos varganos relikvijos: tonos žmonių plaukų, šimtai tūkstančių akinių, šukos, skutimosi teptukai, vaikų batai; bet tai – tik **muziejus**, kažkas **statiška**, **pertvarkyta**, **dirbtina**. O ir visa toji stovykla man pasirodė kaip muziejus⁵⁴ [paryškinta mano. – *Aut*]. Nereikia abejoti, kad panašius išgyvenimus patiria ir Lietuvos žydų žudynių memorialų lankytojai⁵⁵, ypač tie, kurie dar yra gyvieji holokausto istorijos įvykių liudininkai. Taigi holokausto atminimo vietų sistema padidino konotacinę holokausto atminimo paminklų trauką, tačiau nesugebėjo apsaugoti holokausto atminimo plėtros procesų nuo šalutinių šios traukos padarinių: „holokausto devalvacijos“ ir holokausto neigimo įtakos bei „holokausto industrijos“ teorijos išplitimo⁵⁶.

Daugelis holokausto istorikų į holokausto memorialus žiūri gana įtariai ne tik dėl minėtų tendencijų. Tikroji istorikų ir istorinės atminties apologetų nesutarimų priežastis slypi ne viešuose disputuose, svarstančiuose, statyti ar nestatyti holokausto memorialus, bet išorinį holokausto atminimo vietų poveikį modeliuojančiuose mechanizmuose. Svarbiausias iš jų – tai istorinės atminties iškraipymas. Kaip rodo bendra holokausto memorialų politikos patirtis, holokausto atminimo vietos daugelyje istorinės atminties kultūrų (neišskiriant nei demokratinių, nei nedemokratinių) yra praktikuojamos pirmiausia dėl jų kuriamo holokausto istorijos „įveikimo“ efekto. Taigi holokausto memorialai dažniausiai yra steigiami tik tam, kad per juos būtų formuojama visuomenei tinkamiausia, naudingiausia, palankiausia bei lengvai valdoma holokausto atminimo kultūra⁵⁷.

Ilgainiui daugelyje Vidurio ir Rytų Europos šalių holokausto vietos buvo pradėtos traktuoti **tik kaip istorinės reikšmės paminklai**⁵⁸, tarsi nepastebint ypatybių, darančių jas

išskirtiniais **istorinės atminties objektais**. Holokaustas nebuvo eilinis smurto istorijos atvejis ar genocidų istorijos epizodas, tad ir jo atminimą simbolizuojančių ženklų suvokimas skiriasi nuo kitų istorinės reikšmės paminklų. Šiuo atžvilgiu holokausto atminimo vietos pirmiausia yra modernios istorinės atminties kultūros simboliai, kuriuos reikėtų vertinti ne tik pagal jų paskirtį, bet ir pagal tai, kokiomis kultūrinio naudojimo ypatybėmis jie pasižymi. Kitaip tariant, analizuojant konkretų holokausto atminimo vietų kultūros elementą visada reikia stengtis įžvelgti jo kaip visuomenės istorinės kultūros pradmens (mito, įvaizdžio, stereotipo ir pan.) ir jį suvokiančio individo sąryšį⁵⁹ bei mokėti perprasti šio sąryšio savitumus. Tad holokausto memorialų sistemą, autoriaus nuomone, reikėtų suvokti ne tik kaip tam tikros rūšies istorinių paminklų visumą, bet ir kaip įsiminimo būdą, kuriuo remiantis modeliuojami svarbiausi holokausto atminimo kultūros dėsningumai: holokausto atminimo politika ir funkcijos, holokausto atminimo struktūra bei plėtros mechanizmai.

Į pastaruosius aspektus dėmesys atkreiptas jau pirmosiose holokausto atminimo problematikos studijose⁶⁰, kurių autoriai savo metodologijoje iš esmės rėmėsi formalistiniais aspektais: holokausto atminimo įerdvinimo architektonika, holokausto memorialų ergonomika, holokausto paminklų simbolika ir holokausto monumentų estetika. Pirmiausia buvo pastebėta, jog holokausto memorialas yra viena veiksmingiausių holokausto atminimo kultūros monitoringo (planavimo, įgyvendinimo, kontrolės ir prognozavimo) priemonių⁶¹. Su jos pagalba palaikomas viešasis holokausto atminimo diskursas, kurio struktūroje holokausto paminklų suvokiniai turi didelę kultūrinę trauką. Tai sudaro prielaidas holokausto atminimo įtakai visuomenėje išaugti. Todėl į holokausto atminimo vietas pradėta žiūrėti ne vien kaip į formalų materializuotą istorinės

refleksijos fenomeną, bet ir kaip į itin veiksmingą istorinės atminties formavimo bei perteikimo technikų montažą⁶², kurio sprendiniais gali pasinaudoti skirtingos istorinės atminties bendruomenės (ne tik žydų, bet ir nežydų).

Antra vertus, būtent formalistinio pobūdžio tyrimuose ilgainiui susidomėta ir holokausto memorialų suvokimo problemomis. Buvo išskirtas itin reikšmingas dėsningumas: holokausto atminimo vietų sistema susiklostė kintant ją supančiam sociokultūriniam (ideologija, politika, kultūra, konfesija, socialiniai ir etniniai santykiai, žinių kultūra ir t. t.) kontekstui – šiuo atžvilgiu bet kuris holokausto paminklas yra priklausomas nuo visuomenės atminties raidos procesų ir juos aprėpiančių ideologinių, politinių, socialinių, kultūrinių ir netgi ekonominių (finansavimo prasme) santykių⁶³. Formalistų manymu, dėl šio sąlygotumo holokausto memorialų sistema yra neatspari išorinio (daugiausia ideologinio ir politinio) pobūdžio įtakoms. Kintantys sociokultūriniai kolektyvinės istorinės atminties ryšiai netrukus pakeičia ir holokausto atminimo vietų suvokimą, o pastarasis procesas jau tiesiogiai nulemia tolesnę pačios holokausto atminimo kultūros raidą. Taigi holokausto atminimo vietų sistema rutuliojasi ne kaip savarankiškas subjektas, o kaip sudedamoji kultūrinės atminties dalis. Holokausto memorialų tradicija bei holokausto atminimo etikos kanonai tėra visuomenės sugalvotos normos⁶⁴, kurios gali iš esmės pakisti iškilus naujiems kolektyvinės istorinės atminties konjunktūros poreikiams (istorinės sąmonės lūžiai, istorinės atminties krizės ir pan.).

Taigi holokausto memorialai negali funkcionuoti kaip savaiminę vertę turintys objektai, nes vertybinę arba antivertybinę reikšmę tokiems paminklams suteikia sociumai, besivadovaujantys konkrečiais ideologiniais, politiniais arba kultūriniais kriterijais⁶⁵. Visuomenė nuolatos jaučia moralinį poreikį saugoti jos istorinius, ideologinius, politinius ir kultūrinius idealus atitinkančius istorinius

monumentus. Kintant visuomenę vienijančioms vertybėms, sociokultūriniai istorinės atminties institutai netrukus permodeliuoja ir memorialinės kultūros sanklodą, iš dalies arba visiškai pašalindami „medžiaginiu“ ir „struktūriniu“ atžvilgiu jau „nevertingus memorialinių vietų intarpus“⁶⁶. Holokausto atminimo vietos šiuo požiūriu nėra išimtis. Jų atžvilgiu vykdoma saugotinių ir nesaugotinių elementų atranka yra viską apimanti ir itin reikli, ir tai yra viena iš priežasčių, kodėl tik nedaugelis holokausto memorialų jau ištikus dešimtmečius nepraranda savo reikšmės kaip istoriniai kultūros paminklai. Kintantys visuomenės istorinės atminties lūkesčiai pertvarko (tai vadinamoji memorialų modernizacija) holokausto atminimo vietų aplinką pagal kolektyvinę istorinę sąmonę jaudinančias aktualijas. Tai jokių būdu nėra holokausto atminimo žalojimas arba naikinimas, nes tokie modernizacinio pobūdžio pokyčiai vyksta tik nevertingos memorialo dalies (pvz., epitafinio įrašo, simbolio ar pan.) pakeitimo visuomenės istorinei sąmonei vertingais elementais būdu⁶⁷. Tačiau šiuo atveju svarbiausia atminti esminį dėsningumą: holokausto memorialą periodiškai pertvarko tik vadina mieji normalūs sociumai, savo istorinėje sąmoneje siekiantys išsaugoti holokausto istorijos atminimo ženklus. Tokios visuomenės ir joms vadovaujantys sociokultūriniai institutai rūpinasi holokausto atminimo kultūros tęstinumu, priderindami jos plėtros procesus prie vyraujančių moralinių istorinės sąmonės vertybių bei etinių istorinės atminties kanonų⁶⁸. Šis principas – sudedamoji holokausto memorialų „vadybos“ dalis, sauganti juos nuo pernelyg radikalių permainų. Suprantama, minėtų kriterijų negalime taikyti sociumams („nenormalios visuomenės“), siekiantiems iš savo istorinės refleksijos išstumti labiausiai nepageidautinus holokausto atminimo elementus. Jų istorinė sąmonė dažniausiai būna suinteresuota holokausto vietų „natūralumo“ išlaikymu arba atvirai propaguoja „istorinės

amnezijos“ („pamirškime, nes tai trukdo mums gyventi“) politiką holokausto atminimo ženklų atžvilgiu⁶⁹. Čia vyrauja esminis dėsningumas: istorinės atminties liberalumą pripažįstančios visuomenės holokausto memorialus modeliuoja pagal jų istoriško objektyvumo principą; griežtai istorinės atminties kontrolei pritariančios visuomenės tokių memorialų nekuria arba modeliuoja juos pagal ideologinės vertės ir politinės naudos kriterijus.

Turėtume paminėti ir kitą svarbų holokausto atminimo vietų sąrangos dėsningumą – visokie holokausto vietų pertvarkymai daugiau ar mažiau iškraipo istorinių holokausto procesų („taip, kaip buvo iš tikrųjų“) suvokimą. Empirine prasme holokausto memorialus lankantys individai niekada nepajus to paties, ką teko patirti holokausto aukoms, jų budeliams ar stebėtojams. Holokausto memorialai dėl savo statiškumo gali kompensuoti tik nedidelę dalį holokausto epizodų (erdviniai smurto vaizdiniai). Istorinį holokausto vietų suvokimą neretai komplikuoja ir jas supančios aplinkos savybės: kartais net patiems holokausto įvykių liudininkams būna sunku suvokti, kad masinės žudynės vyko „tokiose gražiose vietovėse“⁷⁰. Kita vertus, būtent šis kontrastas skatina holokausto atminimo vietų išskirtinumo suvokimą ir didina kultūrinę holokausto memorialų trauką, kuri padeda jiems giliau įsiskverbti į visuomenės kultūrinę atmintį.

Suprantama, empirinį holokausto atminimo vietų pritaikymą lemiančios ideologinio, politinio, socialinio arba kultūrinio pobūdžio įtakos išties yra akivaizdžios, tačiau to negali išvengti nė viena kolektyvinės istorinės atminties perdavimo forma. Tad kartais pasigirstantys svarstymai, kad holokausto atminimo paminklai turi būti deideologizuoti arba depolitizuoti, patys yra ideologiški ir kvestionuoja esminius istorinių paminklų kultūros funkcionalumo principus. Įsivaizdavimas, jog esama neideologizuotų ar nepolitizuotų holokausto atminimo paminklų,

yra paprasčiausias mitas. Ideologinio, politinio, socialinio ar kultūrinio pobūdžio interesai yra holokausto memorialų tradicijų raidos pamatas, todėl holokausto atminimo kultūros kontekstą veikiančias ideologijas taip pat būtų galima laikyti sociokultūrinės reikšmės vertybėmis.

Esminį postūmį holokausto memorialų sampratos teorijai suteikė prancūzų istoriko, analų mokyklos atstovo P. Nora suformuluota *atmintinių vietų* (lieux de mémoire) koncepcija⁷¹ ir ją praplečiantys metodologiniai principai. Didžiausią įtaką holokausto atminimo tyrinėtojams padarė šios teorijos kvintesencija – tezė apie **tikrąsias istorinės atminties vietas**⁷².

P. Nora teigia, kad **tikrosiomis istorinės atminties vietomis** nebūtinai laikytinos tik tos istorinių įvykių vietos, kurios yra naudingos sociumo ir jo istorinį mąstymą formuojančių sociokultūrinių institutų istorinei savimonei palaikyti. Istorinės sąmonės diskomfortą keliančios istorinių įvykių vietos taip pat būna paženklinamos paminklais ir kartais joms skiriamas netgi didesnis oficialiosios istorinės atminties kultūros politikos dėmesys. Tačiau istorinės atminties mechanizmai, modeliuojantys **norimų prisiminti ir vengiamų prisiminti** vietų įprasminimą, iš esmės skiriasi. Autoriaus nuomone, čia reikėtų išskirti esminį dėsningumą: **norimas prisiminti vietas** sociokultūrinė istorinės atminties aplinka priima ne tik kaip istorinės, bet ir kaip **kultūrinės** reikšmės paminklus. Tuo tarpu **vengiamų prisiminti vietų** sureikšminimas dažniausiai būna priverčiamojo (arba prisiverčiamojo) pobūdžio, kuris individualams, individų grupėms ir visai visuomenei sugestijuoja privalomus oficialiosios istorinės atminties kanonus („tai – moralinė būtinybė“, „tai – istorinio teisingumo reikalavimas“)⁷³. Tad nieko nuostabaus, kad tokių objektų kaip holokausto atminimo vietos įprasminimas neretai susiduria su individualaus ar netgi visuomeninio pobūdžio abejo-

nėmis („kam reikia iš naujo atverti jau užgi-
jusias žaizdas?..“), kurios kartais gali peraugti
į neigiamo afektinio pobūdžio istorinės są-
monės reakcijas. Atmintinų vietų ir kolekty-
vinės istorinės atminties nuostatų disociaci-
jos, pasak P. Nora, neišvengiamai priveda prie
to, kad neįtakumą keliančioms atmintinoms
vietoms sociokultūriniai istorinės atminties
institutai priskiria tik **istorinių** arba **istori-
nės reikšmės** paminklų statusą. Suprantama,
kultūrinės įtakos atžvilgiu tokius objektus is-
torinės atminties subjektai taip pat vertina
kaip istorinius memorialus, tačiau jų įsilieji-
mą į visuomenės istorinės atminties vertybių
struktūrą sunkina neigiamos smurto, mirties,
kančios, siaubo arba baimės asociacijos⁷⁴.

Mūsų analizuojamai problematikai svar-
bi ir kita P. Nora formuluojama mintis: žu-
dynių vietos, kaip mirties arba siaubo istori-
jos epizodų vaizdinius sukeliančios vietos,
patiria intensyviausią oficialiosios istorinės
atminties institucionalizacijos procesų (isto-
rizavimas, ideologizavimas, sakralizavimas,
ritualizavimas) poveikį⁷⁵. Tiesą sakant, jos
yra bejėgės prieš ideologinio, politinio arba
kultūrinio pobūdžio interesų spaudimą. Kul-
tūriniu atžvilgiu **vengiamoms prisiminti vie-
toms** itin pavojingos yra kraštutinės tokių in-
teresų samplaikos, kurios neretai inicijuoja
„nevertingų“ paminklų pašalinimą iš socio-
kultūrinės atminties sistemos. Dėsninga, kad
kolektyvinės istorinės sąmonės lūžio proce-
sai lemia ne tik išorinius memorialų pavidalų
pasikeitimus („aplinkos sutvarkymas“),
bet ir jų suvokimo pokyčius. Oficialiąją isto-
rinę atmintį formuojantys socialiniai, politi-
niai bei kultūriniai institutai siekia suteikti
tokioms reformoms „tinkamą kryptį“, nusta-
tydami griežtus istorinių memorialų paskir-
ties kriterijus: *kieno* ir *kodėl* atminimą jie turi
palaikyti, *kam* ir *kada* jie turi jį perduoti ir
kaip jie turi tai daryti⁷⁶.

P. Nora išskirti atmintinų vietų apibrėži-
mo aspektai iš esmės neleidžia nė vieno is-
torinio memorialo suvokti kaip **tikrosios is-**

torijos šaltinio. Visos kalbos apie istorinį is-
torinių memorialų autentiškumą, P. Nora
nuomone, tik iškraipo jų kaip kultūrinės at-
minties objektų sanklodos ir funkcijų suvo-
kimą⁷⁷. Būtent ši problema ir sukelia itin di-
delius istorikų, istorinės atminties teoretikų
bei individualiosios, grupinės arba kolekty-
vinės atminties subjektų nesutarimus. Šiuo at-
veju būtina suvokti, kad pati sąvoka „istori-
nės reikšmės vieta“ dar nesuponuoja tokio
objekto istorinio autentiškumo kokybės. Is-
toriškumo arba autentiškumo įvertinimus at-
mintinoms vietoms suteikia patys sociumai.
Kad suprastume, kaip šis procesas vyksta, tu-
rime įsisąmoninti šiuos esminius dalykus:
pirma, **tikrosios istorinės atmintinos vietos**
yra kultūrinės atminties raidos ir kolektyvi-
nės refleksijos padarinys, bet ne priežastis;
antra, istoriniai memorialai yra istorinės at-
minties politikos objektai, bet ne subjektai,
ir trečia, istoriniai memorialai nėra istoriš-
kai mąstantys individai (jų nevalia suasme-
ninti) – jie tik reikiamu būdu koordinuoja
kultūrinį individų, individų grupių bei kolek-
tyvų santykį su atmenama istorija⁷⁸. Skaus-
mingų istorijos įvykių įprasminimo procese
tokių įvykių vietoms taikomi ypač griežti kri-
terijai, kurie, susiklosčius tam tikroms vyrau-
jančios istorinės atminties politikos aplinky-
bėms, gali būti negailestingi jų autentiškumą
palaikančių elementų atžvilgiu.

Taigi samprotaudami P. Nora kategorijo-
mis galime teigti, jog holokausto memorialų
sistema, kaip, beje, ir visa holokausto atmi-
nimo kultūra, nėra savarankiškas darinys –
galima kalbėti tik apie jos **įtaigumą, veiks-
mingumą, aktualumą** arba **naudingumą**.
Kintančioje visuomenės istorinės atminties
sandaroje išlaikomi tik tie holokausto atmini-
mo formavimosi artefaktai, kurie yra naudin-
gi oficialiosios istorinės atminties politikos
nustatytiems holokausto atminimo perdavimo
būdams. Visuomenei neaktualūs, „pasenę“ ar-
ba „išsisėmę“ holokausto paminklai būna iš-
stumiami į kultūrinės atminties infrastruktū-

ros periferiją, kur tampa neoficialios subkultūrinės atminties atributais arba, blogiausiu atveju, visai išnyksta iš „kultūrinio istorinės atminties objektų žemėlapiu“⁷⁹. Būtent tokios holokausto atminimo vietos dažniausiai būna užmiršamos ir ilgainiui apskritai pradedamos suvokti kaip nesvarbūs ir oficialiosios istorinės atminties politikos dėmesio neverti objektai.

P. Nora įžvalgos padarė didelę įtaką ir struktūralistiniams holokausto atminimo fenomenų tyrimams, nes jos leido į holokausto memorialų sistemą pažvelgti istorinių žinių perdavimo tarpininko aspektu⁸⁰. Daugiausia dėmesio čia skiriama tiems istorinio atminimo tarpininko funkcijas atliekantiems memorialų sektoriams (pvz., ženklas, simbolis, epitafija), kurie labiausiai paklūsta bendrosioms visuomenės istorinės atminties kultūros ideologijos bei politikos tendencijoms⁸¹. Struktūralistai laikosi metodologinės pozicijos, kad holokausto monumentų architektūros, simbolikos bei estetikos negalima vertinti tik kaip išorinių holokausto atminimo kultūros „skonio“, „stiliaus“ ar „mados“ atspindžių. Stilistinis, meninis, simbolinis bei estetinis holokausto memorialo kokybių ansamblis – tai holokausto atminimo kultūrinio ryšio su tikrove plotmė⁸². Tai labai svarbi holokausto memorialų ypatybė, dėl kurios jie išsiskiria iš kitų memorialų visumos.

Daugiausia dėmesio holokausto atminimo vietų kultūroje, struktūralistų požiūriu, turi būti skiriama vadinamajai epitafijų (paminklinių įrašų ir apostrofų) politikai⁸³. Holokausto memorialuose plačiai taikomos epitafijos sukonkretina daiktiškų holokausto atminimo objektų vartoseną, palengvina istorinį, ideologinį, kultūrinį ar politinį jų įprasminimą. Pastarojo proceso visuomeninis kultūrinis veiksmingumas tiesiogiai priklauso nuo kolektyvinėje istorinėje atmintyje įsitvirtinančių holokausto vaizdinių („ką ir kaip šios vietos įprasmina“)⁸⁴ ir „istorinės atminties darbo“ (besiremiančio principu, ku-

riuos vaizdinius ir simbolius reikia išsaugoti, o kuriuos – ne)⁸⁵ sujungimo priemonių (pvz., ritualizuoti holokausto atminimo renginiai). Epitafiniai įrašai susieja oficialiosios istorinės atminties versijas su konkrečiomis holokausto įvykių vietomis, perduoda istorinę informaciją ir šią informaciją paaiškinančius ideologinius, politinius arba kultūrinius kodus⁸⁶. Dėl šios priežasties holokausto paminklas vienu ir tuo pačiu metu gali būti suvokiamas dviem būdais: arba ideologiškai (abstrakčių teiginių prasme), arba kontekstiškai (istorinių faktų prasme). Pirmuoju atveju orientuojamasi į ideologinį pranešimą, antruoju atveju apsvairstoma tai, *kas, kokių tikslu ir kokiomis aplinkybėmis* yra pasakoma⁸⁷. Holokausto epitafijose pateikiama informacija pasižymi didele istorinių faktų atranka, grindžiama tiesiogine priklausomybe nuo sociokultūrinio konteksto reikalavimų. Pakitus kolektyvinės istorinės atminties režimui, holokausto memorialų tvarkytojams kaskart prireikia pakoreguoti arba visiškai pakeisti ir vadinamųjų holokausto atminimo plokščių įrašus. Tai padeda istorinės atminties subjektams susigaudyti faktų, susijusių su atmenamu istorijos epizodu, gausoje ir perimti vyraujančiai istorinei tiesai artimiausią interpretaciją⁸⁸. Tai viena būtiniausių bet kurios holokausto atminimo vietos išlikimo **tikraja atminimo vieta** sąlygų. Dėl pastarosios kokybės holokausto memorialai yra svarbūs ne tik holokausto atminimo bendruomenei, bet ir daugeliui kitų visuomenės istorinės atminties sluoksnių.

Svarbu pabrėžti, kad holokausto memorialų kultūros gyvybingumas nepriklauso nuo jos susiliejo su kitomis toje pačioje visuomenėje veikiančiomis kultūrinėmis istorinių memorialų sistemomis. Holokausto memorialų politikoje dažniausiai yra laikomasi skiriamojo santykio kitų istorijos kultūros paminklų atžvilgiu, nes susitapatinimas su kitomis istorinių memorialų strategijomis padarytų ją niekuo neišsiskiriančią (kaip pa-

mename, sovietinė istorinės atminties politika masinių žudynių vietų paženklinimo atžvilgiu laikėsi vienodo modelio). Holokausto vietas suvokti kaip specifinio statuso atmintinas vietas įmanoma tik per jų kuriamą kontrastą, kuris bendrų visuomenės istorinės atminties kultūros simbolių visumoje išskiria holokausto atminimo elementus. Tai ne tik ypač veiksmingas holokausto atminimo kultūros organizavimo būdas. Šis aspektas leidžia suabejoti „gyvųjų“ prisiminimų teise būti vienuintele holokausto atminimo išraiškos forma. Vizualinėmis, statiškomis bei materialiomis kokybėmis pasižymintys holokausto memorialai ne tik išpūdingai reprezentuoja kolektyvinės istorinės atminties nuostatas, bet ir padaro akivaizdžiai matomus visuomenėje vykstančiuose istorinės informacijos mainuose perduodamus holokausto atminimo vaizdinius⁸⁹. Tam tikru atžvilgiu holokausto atminimo vietos atskleidžia tikrąsias holokausto atminimo raidos tendencijas, nes joms, kitaip nei „gyvosios istorijos“ šaltiniams, sunku nuslėpti tai, kas jose reliatyvu, dirbtina bei nenatūralu.

Klasikinę *atmintinių vietų* paradigmą pėrė daugelio šalių holokausto memorialų tyrinėtojai. Šiuo metu ji vis dažniau taikoma vadinamųjų regioninių (pvz., europiniai ir neeuropiniai holokausto memorialai)⁹⁰ bei lokalinių (pvz., „vokiškas“, „prancūziškas“, „lenkiškas“ holokausto memorialai)⁹¹ holokausto atminimo struktūrų tyrimuose. Vykstant šiam procesui pati „holokausto atminimo vietų“ sąvoka įgijo tvirtesnį akademinį pagrindą ir padėjo pamatus istorinei-kultūrinei holokausto memorialų disciplinai. Pastaruoju aspektu domisi net iš esmės priešingos mokslinės sistemos: ne tik istorija, bet ir sociologija, psichologija, kultūrologija, semiotika, edukologija ir net politologija. Tuo tarpu pati holokausto atminimo vietų praktika tapo „svetimas“ istorinės atminties kultūras suartinančiu veiksmu ir *geokultūriniu* standartu („Osvencimo kodas“)⁹².

Net architektūros teorijoje susiformavo savita koncepcija, apibrėžianti „holokausto atminimo architektūros“, „holokausto mauzoliejų architektūros“⁹³ arba „skausmo architektūros“ stilių⁹⁴.

Paskutiniajame XX a. dešimtmetyje itin suaktyvėjęs holokausto memorialų steigimas (holokausto memorialų bumas) pradėtas traktuoti dvejopai: pirma, kaip pirmą ir būtinoji holokausto atminimo įtvirtinimo sąlyga (ypač tose visuomenėse, kurios šiuo atžvilgiu laikosi rezervuotai ir yra užsidariusios)⁹⁵; antra, kaip tarpnacionalinis holokausto atminimo kultūros plėtros fenomenas (ypač tose visuomenėse, kurios yra solidarios ir atviros nacių genocido sukulto skausmo istorijai)⁹⁶. Pastaruoju požiūriu įtakingiausiais holokausto atminimo etikos etalonais laikomos Vokietijoje, Izraelyje ir Jungtinėse Amerikos Valstijose susiklosčiusios holokausto memorialų kultūros kultivavimo tradicijos.

METODOLOGINIAI ASPEKTAI

Į apibūdintus holokausto atminimo vietų kultūros aspektus pažvelkime metodologinių aspektų požiūriu. Išsyk pabrėžiame, kad holokausto memorialų nereikėtų laikyti patikimais istorijos liudininkais, nes jie visada turi interdialektinių vertybinio pobūdžio ypatybių. Holokausto atminimo vietos kaip statiški elementai bei ideologizuotos ir politizuotos (istorijos politikos arba politinės ideologijos prasmėmis) istorinių žinių saugyklos skiriasi taip pat ir nuo „gyvosios istorijos“ (žodinės istorijos arba biografinės istorijos) šaltinių. Holokausto atminimo vieta yra ne tik konkreti materialinė, bet ir kultūrinė istorinės sąmonės procesais apribota erdvė, todėl jos istorinė refleksija nėra tapati paplitusiam įsivaizdavimui apie autentiškus holokausto atminimo artefaktus: paliudijimus, prisiminimus, dienoraščius ar pan. Samprotaujant tokiu būdu, holokausto memorialas – tai

priemonė, padedanti subjektyviai pažinti oficialią **holokausto atminimo kultūros** bei **istorinės atminties politikos** plėtrą ir holokausto istoriją, bet ne objektyvus holokausto istorijos šaltinis⁹⁷. Tai – savitas pačios holokausto atminimo kultūros raidos dokumentas.

Lietuvos istorikai įpratę žiūrėti į istorinius monumentus tik kaip į politinės ideologijos išraiškos formas arba kaip į ideologinės politikos įrankius. Ši pozicija ilgainiui suformavo įtarų istorikų požiūrį į holokausto memorialus apskritai ir ypač į tuos, kuriems būdingi sovietinės monumentalistikos atavizmai. Pastarosios tendencijos istorinių prielaidų nereikia toli ieškoti. Kaip žinia, sovietiniu laikotarpiu žydų žudynių vietos kaip mokslinio nagrinėjimo objektai buvo laikomi neaktualiais ir nepageidautiniais. Sovietinės „monumentinės propagandos“ požiūriu jokių specialių paminklų žydų žudynių aukoms atminti nebuvo reikalo statyti, nes, sovietų valdžios įsitikinimu, „nebuvo jokio išskirtinio holokausto“⁹⁸. Holokausto atminimo vietų klausimas buvo ignoruojamas visoje Sovietų Sąjungoje⁹⁹, tad ir sovietinės Lietuvos istorinės atminties pozicija šiuo atžvilgiu buvo formuluojama pagal visasąjungines tendencijas.

Tačiau moksliniai holokausto atminimo vietų tyrimai taip pat nesuaktyvėjo ir Lietuvai atkūrus nepriklausomybę. Akivaizdu, kad tokį atsargumą lėmė tiek ideologiniai, tiek kultūriniai, tiek mentalitetiniai įpročiai: tyrinėtojus trikdė sovietų valdžios laikotarpiu Lietuvoje įsivyravę ideologiniai Antrojo pasaulinio karo istorijos atminimo šablonai, lietuvių visuomenės istorinių žinių sistemoje vyraujantys antipodiniai baimės vaizdiniai ir lietuvių tautos martirologinę atmintį trikdančios holokausto paminklų suvokiniai, tokie kaip: „tai – atsivėrusio pragaro vietos“, „tai – kraujuojančios Lietuvos žemės žaizdos“, „tai – lietuvių nuopuolio ir amžinos gėdos vietos“, „visa Lietuva yra milžiniškas žydų ir žydų kultūros kapas“ ar pan. Taip pat

neatmestina prielaida, kad tyrinėtojus atstūmė holokausto memorialuose išlikęs sovietinių monumentų „betoninės estetikos“ ir „granitinės stilistikos“ atgrasumas bei architektūrinis tokių paminklų serijiškumas ir vienplaniškumas. Iš tiesų didžiajai daliai šiandien Lietuvoje tebesančių holokausto memorialų, nepaisant nežymių estetinių pakeitimų, padarytų po 1990 m., yra būdingi sovietinės monumentalistikos „klonų“ požymiai.

Kita vertus, imtis nuodugnesnių holokausto atminimo vietų tyrinėjimų trukdė skubėjimas pažymėti ženklais ir paminklais tas masinių žudynių vietas, kurios turėjo įamžinti represijų prieš lietuvių tautą atminimą¹⁰⁰. Tai ypač aktualus aspektas, nes žydų genocido vietos ir nežydų tautybės gyventojų žudynių (tiek nacių, tiek sovietinių represijų aukų) atminimo memorialai neretai yra pastatyti toje pačioje vietovėje (pvz., Rainiai, Inkakliai) ar netgi toje pačioje palaidojimo vietoje (Kretingos senosios žydų kapinės, Salantų memorialas). Tokiais objektyvių istorinių aplinkybių sutapimo atvejais skirtingų istorinės atminties strategijų (pvz., žydų genocido vietų ir antisovietinių rezistentų kapaviečių) sąlytis dažniausiai perauga į konkurencinio pobūdžio santykius. Straipsnio autoriui teko susidurti ir su kitu gana specifiniu šios tendencijos aspektu: holokausto memorialų lokalizacija neretai sutampa su istorinėmis lietuvių etninės kultūros šventvietėmis (piliakalniais, alkvietėmis ar pan. Pavyzdžiui, tokį fenomeną galime stebėti netoli Darbėnų esančio „Baltojo kalno“ piliakalnio teritorijoje). Tad nieko nuostabaus, jog tokiu atveju holokausto atminimo vietos kenčia nuo gana specifinio – senųjų baltiškųjų tikėjimų garbintojų vandalizmo. Naujųjų pagonių judėjimo šalininkai Lietuvoje neigiamai vertina jų kulto vietose atsidūrusias žydų genocido vietas, suteikdami joms ne kitokią, kaip tik „šalintino svetimkūnio“ prasmę. Suprantama, kad tokiomis istorinių atminčių konkurencijos bei kultūrinio spaudimo aplinkybėmis

holokausto atminimo paminklams lieka vis mažiau erdvės. Visos minėtos aplinkybės lemia tai, kad kai kuriose Lietuvos provincijos vietovėse jau galime matyti „natūraliai“ vykstančių holokausto atminimo paminklų išstūmimo ir holokausto atmintinų vietų sistemos nykimo procesų padarinius.

Padėtis neatrodo geresnė į aptariamą problemą pažvelgus ir teoriniu aspektu. Vienas iškalingiausių tokios tendencijos pavyzdžių – „Kultūros paminklų enciklopedija“¹⁰¹, kurioje paliestas ir žydų žudynių memorialų statuso Lietuvos kultūros paminklų sistemoje klausimas¹⁰². Šio leidinio bendra autoriai laikosi pozicijos, priskiriančios žydų žudynių vietas kaip „hitlerizmo aukų paminklus“ antrajai (iš viso nurodomos penkios) istorijos paminklų – „karo paminklų“ – grupei¹⁰³. Tuo tarpu į pirmąją – „genocido ir išsivadavimo paminklų“ – grupę holokausto memorialai nėra įtraukiami¹⁰⁴. Dėsninga ir kita enciklopedijos autorių kolektyvo nuostata – „genocido“ sąvoką tapatinti tik su lietuvių tautos martirologine patirtimi. Abstrakčiai kalbant apie „hitlerizmo aukų kapus, kapines, masinio žmonių naikinimo vietas“ čia tik kartais užsimenama, kad „daugiausia tai žydų ir kitų gyventojų masinio naikinimo vietos“¹⁰⁵. Akivaizdu, kad enciklopedijos autoriai laikosi koncepcijos, pagal kurią žydų žudynių vietas traktuojamos tik kaip istorinio fakto vietas, bet ne visuomenės istorinės atminties kultūros arba holokausto atminimo artefaktai. Nenorėtume perteiktų faktų apibūdinti stereotipiškai – tik kaip dar vieną tipiską martirologinės lietuvių istorinės atminties inertškumo pavyzdį. Mūsų nuomone, kur kas didesnę susirūpinimą turėtų kelti kitas momentas: „Kultūros paminklų enciklopedijoje“ pateikta trumpė apžvalga iki šiol buvo vienintelis mėginimas konstruktyviau pažvelgti į holokausto paminklų kultūrinį statusą Lietuvoje.

Jeigu atkreipsime dėmesį į Lietuvos Respublikos kultūros paveldo registro koncepciją holokausto vietų atžvilgiu¹⁰⁶, rasime dar

vieną minėtos tendencijos patvirtinimą: į šį registrą įtrauktos žydų žudynių vietos kvalifikuojamos tik kaip istorinę vertę turinčių „įvykių vietos“, kaip „monumentai“ ir kaip „laidojimo vietos“¹⁰⁷. Išryškėja paradoksas: Lietuvos Respublikos kultūros paveldo registras kultūrine holokausto paminklų verte nesidomi. Ar Lietuvoje įgyvendinama istorinės atminties kultūros politika siekiama išsaugoti holokausto vietas, nesuvokiant, kad holokausto paminklai pirmiausia yra visuomenės istorinės atminties kultūros objektai? Manome, kad holokausto atminimo tyrinėtojams, disponuojantiems ne tik chronologinių, vaizdinių, topografinių bei kartografinių duomenų, bet ir teorinių-metodologinių koncepcijų baze, reikėtų pradėti šią nuostatą keisti.

Šiuos klausimus keliame turėdami prieš akis Vakarų šalyse pasiektą holokausto vietų memorializacijos teorinį ir praktinį lygį. Mūsų nuomone, Lietuvos istorikams vertėtų atkreipti dėmesį į bendriausias sampratas, apibūdinančias holokausto atminimo vietų kultūrą. Pirmiausia būtina įsisąmoninti, kad holokausto atminimo vietų sistema susiformavo istorinės atminties apie holokausto įvykių perdavimo funkcijos pagrindu. Be to, reikėtų suvokti, kad holokausto memorialinės vietos – tai ne tik objektyviai išoriška materializuotų daiktų (monumentas, paminklas, obeliskas, stela) visuma, bet ir subjektyviai priimami holokausto atminimo kultūros elementai (skulptūra, epitafinis įrašas ir pan.). Dėl šių aspektų įtakos holokausto memorialų sistemą gvildenančios teorijos yra pasinėrusios į dvejojo pobūdžio aiškinimus: pirma, teigiama, kad holokausto atminimo vietų priklausomybė nuo istorijos kultūros permainų suponuoja jų istoriškumą¹⁰⁸. Laikomasi nuostatos, kad holokausto memorialai ne tik lemia holokausto atminimo genezę, bet ir patys turi istoriją. Antra, remiamasi metodologine pozicija, kad šios sistemos genezę nulemia tikslingai veikiančių ir savo „atminties dar-

bo“ veiksmus organizuojančių individų, grupių ir kolektyvų veikla¹⁰⁹.

A. Asmann įsitikinimu, atmintinų vietų sistemos kūrimas yra vienas pragmatiškiausių oficialiosios istorinės atminties kultūros įtvirtinimo sektorių, nes jame nuolatos vykstanti sociokultūrinių interesų konkurencija ilgainiui nustato optimalią istorinės atminties objektyvumo ir subjektyvumo pusiausvyrą¹¹⁰. Tai – konstruktyvi holokausto atminimo kultūros būtinybė ir modernios (po-holokaustinės) istorinės savimonės klestėjimo įvairiose visuomenėse prielaida. Dėl šio dėsningumo holokausto memorialų sistemos plėtrai būdingas tam tikras tipiškumas: kolektyvinę holokausto atmintį formuojančiuose šaltiniuose holokausto vietų samprata varijuoja tarp istorinį faktą suponuojančių duomenų (įvykio data, aplinkybės, statistinė informacija ir t. t.) ir jų įsisąmoninimą supaprastinančių objektų (monumentas, paminklas, skulptūra, obeliskas, stela ir t. t.). Įvairūs šių plotmių deriniai istorinės atminties įtempimo momentais padidina individų, bendruomenių arba visos visuomenės tapatinimąsi su konkrečiu holokausto epizodu ir vieta, kurioje jis įvyko. Holokausto atminimo pedagogai žino, kad tai itin veiksmingas istorinių žinių įtaigos efektas, kompensuojantis holokausto memorialų statiškumo ir jų „negyvumo“ trūkumus¹¹¹. Šitokiu būdu atmintį apie holokausto įvykius sukonkretinančios vietos ne tik palaiko holokausto atminimo komunikaciją, bet ir suteikia holokausto simboliams visuomenę apimančios kultūrinės atminties ideologijos turinį („sociokultūrinis holokausto kodas“)¹¹². Šis mechanizmas padeda visuotinės istorinės kultūros institutams perkelti holokausto epizodus į ilgalaikius kolektyvinės istorinės atminties archyvus.

Vokiečių tyrinėtojo E. Wolfgango nuomone, holokausto atminimo vietų kultūrą apibrėžiančių sampratų įvairovėje svarbiausia išskirti *interakcinę* holokausto memorialų api-

brėžtį¹¹³. Ji aktualizuoja materialaus artefakto – paminklo, obelisko, stelos arba monumento kultūrinį sąryšį su holokausto aukų atminimą inicijuojančiu ritualu. Ideologiniame, politiniame arba sociokultūriniame holokausto atminimo vietos ir ritualo sąryšyje atsiskleidžia konkrečiai visuomenei būdingiausi holokausto atminimo adaptacijos, „įveikimo“ ir išstūmimo būdai¹¹⁴. Kokybiniu atžvilgiu tai vienas iškalbingiausių visuotinės holokausto atminimo kultūros raidos aspektų, nes istorinį atminimą įtvirtinantys ritualai turi aiškiai suformuluotą ikoninių („kaip privalu vaizduoti holokaustą“) vaizdinių, moralinių („kaip reikia prisiminti holokaustą“) bei etinių („kokiais elgsenos būdais reikia demonstruoti holokausto atminimą“) kanonų schemą¹¹⁵.

Memorialinėse holokausto vietose atliekami ritualai parodo holokausto atminimo tradicijų, veikiančių konkrečioje visuomenėje, brandumą ir stabilumą. Tačiau nereikėtų užmiršti tos ypatybės, kad atminimo ritualas nėra holokausto atminimo šaltinis. Tai tik sudedamasis holokausto memorialuose atliekamo „atminties darbo“ procesas¹¹⁶, kurio metu individai neišvengiamai orientuojasi į holokausto istorijos suvokimą palengvinančius materialinius artefaktus arba simbolius. Todėl, kalbėdami apie ritualizuotus holokausto atminimo renginius, pirmiausia turime suvokti dviejų panašių istorinės sąmonės posistemių – daiktų tikrovės ir simbolių tikrovės – simbiozę.

Istorinės atminties psichologija atskleidžia esminį „atminties darbo“ sąveikos su holokausto atminimu momentą: atminimo ritualų metu abstraktūs istorinės atminties apie holokaustą vaizdiniai yra perkeliama į bendruosius holokausto atminimo etikos kanonus ir bendrąją holokausto atminimo kultūrą įtvirtinančius simbolius¹¹⁷. Tačiau holokausto atminimo vietų suvokimą veikia ir kitoks – atvirkštinis istorinės mnemonikos būdas: per atminimo ritualą nuo konkrečių, apribotų

„atminties daiktų“ ir simbolių pereinama į įsivaizdavimo, kas šiose vietose vyko, plotmę¹¹⁸. Pastaruoju grįžtamojo pobūdžio ryšiu remiasi visa holokausto atminimo kultūra. Sutrikus nors vienam aptariamoms simbiozės segmentui, visa holokausto atminimo etikos tradicija patiria krizę. Dėl šios destabilizacijos dažniausiai nukenčia visuomenės istorinės atminties kultūros kokybė, jos motyvacija bei autoritetas. Normali oficialiosios istorinės atminties kultūros politika siekia apsaugoti holokausto atminimo paminklų tradiciją nuo tokio pobūdžio krizių. Todėl holokausto memorialuose stengiamasi pateikti tokią informaciją, kuri netrikdo nusistovėjusio kolektyvinės istorinės ideologijos balanso. Tokia istorinių žinių perdavimo forma dažniausiai būna labai trafaretiška, schematizuota, metaforizuota bei mitologizuota. Vis dėlto holokausto atminimo sistemoje, norinčioje išsaugoti savo vidinės sandaros bei išorinių santykių harmoniją, ši strategija yra visiškai priimtina – visuomenės istorinę sąmonę palaikančios istorijos ideologijos nuostatos kinta gana lėtai, tad prie jų prisitaikiusios holokausto atminimo tradicijos patiria mažesnius sukrėtimus. Šis dėsniumas galioja tik laipsniškos istorinės atminties genezės aplinkybėmis. Istorijos kultūrą apėmus krizei, holokausto memorialų ir holokausto atminimo ritualų simbiozė paprastai rutuliojasi dviem galimais būdais: 1) ilgalaikių istorinės atminties sistemos krizių metu ji pereina į ideologinio, politinio ir kultūrinio konformizmo stadiją (istorinės atminties „letargas“); 2) trumpalaikių istorinės atminties sistemos krizių metu ji perauga į nonkonformistinę būseną, kurioje prabunda poreikis savo istorinę atmintį „išvalyti“ nuo svetimų elementų¹¹⁹.

Taigi memorialinė sistema supaprastina holokausto atminimo kultūrą, suteikdama holokausto atminimo raidos procesams konkrečią ir materializuotą saviraiškos formą. Šiuo atžvilgiu galime išskirti dar du holokaus-

to memorialų suvokimo būdus: *materialųjį* ir *abstraktųjį*. Pirmasis apima akivaizdžiausius holokausto atminimo vietų artefaktus (kapas, paminklas, monumentas, stela, atminimo plokštė), antrasis – holokausto vietas abstrahuojančius simbolius ir ženklus. Kasdienėje holokausto atminimo vaizdinių ir naratyvų apyvartoje abi minėtos sąvokos neretai sujungiamos ir vartojamos kompleksiskai. Tačiau moksliniu požiūriu reikėtų laikytis konstruktyvesnio vertinimo, taikančio:

- *struktūrinę sampratą*, kuri holokausto memorialus suvokia kaip konkrečius, laiko ir erdvės apribotus objektus, jų apipavidalinimo technologijas bei funkcijas, būdingas holokausto atminimo materialiajai kultūrai. Pagal šią sampratą, holokausto atminimo vietų sistema – tai ne tik holokausto atminimo procesus įreminanti „apdaila“, bet ir tam tikras kultūrinis šablonas. Struktūriniu požiūriu, holokausto atminimą inicijuojantys paminklai ne tik pažymi „to, kas įvyko holokausto metu“, vietą, bet ir tam tikru raiškos stiliumi išgrynina moralinius ir etinius holokausto atminimo tradicijų imperatyvus¹²⁰;
- *psichologinę sampratą*, kuri vadovaujasi sociopsichologinėmis holokausto atminimo memorialų suvokimo ypatybėmis. Psichologinė paradigma laiko si nuostatos, jog holokausto atminimo vietų sistemos institucionalizuoja (sudaiktina) visuotinėje holokausto atminimo kultūroje vartojamus vizualinius, erdvinius ir estetinius suvokinius, mnemoninius simbolius, individualaus, grupinio ar kolektyvinio pobūdžio emocijas, ideologinius, sakralinius bei ritualinius kanonus. Psichologinė samprata pabrėžia, kad holokausto paminklo suvokimas pirmiausia yra nukreipiamas į holokausto atminimo sudedamąją dalį – sociumą veikiančią is-

torijos ideologiją ir istorinį savivaizdį. Teigiama, kad šių elementų tarpusavio santykiai modeliuoja holokausto atminimo subjektų sąveiką su atminties regeneravimo, gretinimo arba imitavimo procesais. Laikomasi nuostatos, kad šie procesai didina individų susitapatinimo su atmenamais holokausto įvykiais efektą, taip praplėsdami ir pagilindami empirinį jų įsisąmoninimą¹²¹;

– *vertybinę* memorialinių holokausto vietų sistemos sampratą, sujungiančią struktūrinę ir psichologinę paradigmas. Pastaruoju metu yra išskiriami keturi svarbiausi holokausto memorialų kaip vertybės interpretavimo būdai: holokausto atminimo vietos – tai vertybės, 1) išmokančios „teisingai atminti“; 2) išmokančios susitaikyti su holokausto padariniais ir gerai jaustis jų akivaizdoje; 3) formuojančios konkrečios istorinės atminties kultūros atvirumą; 4) įnešančios indėlį į kitas istorijos kultūros tradicijas arba kitoniškas istorijos atminimo kultūras. Vertybinis holokausto memorialų įsisavinimas visuotinėje istorijos kultūroje suponuoja bendrą „atminties darbo“ sudedamųjų dalių rinkinį – istorinės refleksijos įgūdžius, įpročius ir prievoles¹²²;

– *procesinę-funkcinę sampratą*, teigiančią, kad memorialinių holokausto vietų sistema susiklostė kaip dinaminis ir funkcionalus darinys. Yra išskiriamos keturios svarbiausios šio proceso funkcijos. Tai: 1) *sociokultūrinio prisitaikymo* (arba pritaikymo) procesas; 2) ideologinio, politinio arba kultūrinio *įprasminimo* procesas; 3) sociokultūrinio *susiliejiimo* procesas; 4) *savirūpos* arba *savireguliacijos* procesas. Būtent šie funkciniai procesai nulemia daugelio šiandien gyvujančių holokausto memorialinių sistemų raidą. Pavyzdžiui, holokausto paminklas laikomas

ne tiek pastoviu elementu, kiek aktyviu atminimo komponentu, kurio sampratą veikia ir keičia kintančios visuomenės nuotaikos, vertinimai bei lūkesčiai. Todėl holokausto atminimo vietų kultūrą reikėtų vertinti kaip visuomenės ideologinių, politinių, kultūrinių ar netgi socialinių interesų sąveikos lauką. Taigi holokausto memorialų sistema funkcionuoja ne tik kaip kolektyvinės istorinės atminties kultūros dalis, bet ir kaip veiksminga priemonė, daranti įtaką visuomenės istorinei sąmonei. Tad svarbiausia holokausto atminimo vietų veiksnio funkcija yra kuriančioji: paklusdamas oficialiosios istorinės atminties kultūros nuostatoms, šis veiksnys daro įtaką ne tik individualiosioms, bet ir kolektyvinėms holokausto istorijos interpretacijoms¹²³.

Holokausto memorialų sistemos teorija turi savo vidinių problemų. Esminė iš jų – holokausto atminimo vietų tipologija. Bendroje istorinių memorialų kultūros struktūroje pagal savo įtaką paprastai yra išskiriami du svarbiausi holokausto atminimo vietų tipai. Pirmajam tipui priskiriamos oficialiosios istorinės atminties politikos *institucionalizuotos* arba *centralizuotos* holokausto atminimo vietos¹²⁴. Tai – į visuotinę istorinės atminties kultūrą įtrauktos žydų genocido vietos (tokios kaip Vilniaus Aukštieji Paneriai, Kauno IX, VII ir IV fortai bei Vidzgirio memorialas), darančios įtaką visuomenės istorinės atminties vertybių hierarchijai. Būtent tokios holokausto atminimo vietos yra laikomos **tikraisiais** holokausto memorialais. Svarbiausia institucionalizuotų holokausto memorialų ypatybė yra ta, kad per juos įgyvendinama visuomenės istorinės atminties politikos lūkesčių, interesų ir poreikių centralizacijos politika¹²⁵. Viešajame diskurse šios vietos vertinamos kaip sakralizuoti objektai. Institucionalizuotų holokausto memorialų aplinka dažniausiai būna neatpažįs-

tamai pakeista tam, „kad žmonės galėtų lengviau orientuotis istorinių simbolių ir materialijų archetipų visumoje“¹²⁶. Todėl holokausto atminimo vietų autentiškumas laikomas tik sąlyginiu, nuo istorinės atminties kultūros politikos įgeidžių priklausančiu kriterijumi.

Tokiose vietose dažniausiai vyksta ritualizuoti atminimo renginiai („atminties darbo apogėjai“)¹²⁷. Jos, kaip kultūrinės atminties centrai, pritraukia ne tik holokausto atminimo bendruomenės ar kitų istorinės atminties grupių, bet ir valdžios institutų dėmesį. Institucionalizuotos holokausto atminimo vietos yra visos holokausto atminimo kultūros pagrindas. Holokausto memorialų centralizacija ne tik formuoja konkrečioje istorijos kultūroje vyraujančių istorinių paminklų architektūros „skonį“, „madą“ bei „stilių“, bet ir nustato skausmingos istorijos „įveikimo“ imperatyvus¹²⁸.

Antrajam tipui priskiriamos *mažai institucionalizuotos* arba *necentralizuotos* holokausto atminimo vietos¹²⁹. Palyginus su institucionalizuotais memorialais, jos patiria mažesnę istorinės kultūros centralizacijos įtaką. Šio tipo holokausto vietų visuma sudaro holokausto memorialų kultūros periferiją. Lyginant su institucionalizuotais paminklais, necentralizuotų holokausto atminimo vietų kultūrinė įtaka yra mažiau ideologizuota ir mažiau politizuota (istorijos politikos prasme). Šio tipo vietos pasižymi silpnesne sakralizacija, jose retai vyksta ritualizuoti atminimo renginiai arba jie būna tik neformalaus, sporadinio ir improvizacinio pobūdžio. Mažai institucionalizuoti holokausto memorialai patiria mažesnę sociokultūrinės atminties interesų įtaką. Dėl jų mažiau konkuruojama, mažiau kovojuama ir mažiau konfrontuojama. Jų suvokimas individualiojoje, grupinėje arba kolektyvinėje istorinės atminties refleksijoje neretai išsiskiria stipriomis „tabu“ pobūdžio konotacijomis bei mitologizuotais naratyvais¹³⁰. Neinstitutionalizuotos holo-

kausto memorialinės vietos dažniausiai yra išlaikiusios didžiąją istorinio autentiškumo dalį – jų gamtovaizdinė arba kraštovaizdinė aplinka būna mažiau pakeista, nors ir gali turėti lokaliai kultūriniam kontekstui būdingų atminimo ženklavimo tradicijų savitumų. Akademinių holokausto istorijos specialistų ši ypatybė labiausiai domina, nes ji padeda susikurti objektyvesnį (faktų atžvilgiu) vaizdą apie konkretų holokausto istorijos epizodą ir padeda detalizuoti su juo susijusius žodinius paliudijimus arba istoriografijos šaltinius¹³¹.

Metodologiniu požiūriu ne mažiau svarbi atrodo ir holokausto memorialų kultūros kaip istorinės atminties mechanizmų samplaiškos samprata. Paprastai yra išskiriami šią kultūrą palaikantys arba – nelygu aplinkybės – ardantys procesai: ideologija, istorijos kultūra ir istorijos politika. Kaip esminį šių procesų sąveikos aspektą turėtume išskirti „atminties darbo“ veiksnį, kuris stabilizuoja visą holokausto memorialų sistemą¹³². Mokslinėje holokausto atminimo problematikoje funkcionuoja kelios dešimtys skirtingų koncepcijų, gana prieštaringai apibrėžiančių šį reiškinį. Tačiau visos jos sutaria vienu klausimu – „atminties darbas“, plačiai praktikuojamas holokausto atminimo vietų kultūroje, harmonizuoja ideologinius arba politinius (istorijos politikos prasme) holokausto atminimo ir visuomenės istorinės atminties santykius¹³³. Tačiau šiuo mechanizmu „atminties darbo“ galimybės nesibaigia. Racionaliai išnaudojamas „atminties darbas“ užtikrina sisteminių holokausto memorialų prisitaikymą. Todėl pačią holokausto vietų monumentalizaciją reikėtų vertinti kaip „atminties darbą“ ir visuomenės istorinės atminties politiką suvienijantį procesą.

Pirma, „holokausto atminties darbu“ turėtume laikyti individų veiklą, kuria siekiama ne tik manifestuoti holokausto istorijos atminimą viešajame istorinės kultūros diskurse, bet ir giliau suvokti holokausto atminimo

etines tradicijas visuomenėje. Istoriniuose memorialuose atliekamas „holokausto atminties darbas“ išsiskiria nekasdieniškumu (jis yra cikliškas bei atliekamas **tikrojoje atminimo vietoje**) ir yra tiesiogiai susijęs su istorinių žinių atranka, jų kultūriniu vartojimu ir tolesniu perdavimu. Antra, holokausto memorialuose yra „dirbama“ sąmoningai ir tikslingai, paskiriant šiam užsiėmimui dalį savo laiko ir dėmesio (susitapatinant ir atiduodant dalį savo savasties). Trečia, ir tai svarbiausia – per „atminties darbą“ yra mokoma ir mokomasi „teisingai atminti holokaustą“¹³⁴. Todėl „holokausto atminties darbo“ mechanizmas naudojasi griežtai nustatytų etinių taisyklių ir drausminančių normų (*ką* ir *kaip* kalbėti, *kaip* klausytis, *kaip* elgtis) rinkiniu. Su jo pagalba yra perteikiamos kolektyvinę holokausto atmintį palaikančios tradicijos. Ketvirta, „holokausto atminties darbas“ būna organizuotas, kontroliuojamas ir prižiūrimas. Todėl šioje veikloje neįmanoma apsieiti be atminimo ritualo vadovų arba lyderių (tai autoritetingi holokausto atminimo bendruomenės nariai, visuotinės kultūros atstovai, politikai ir pan.), kurie „holokausto atminties darbo“ eigoje demonstruoja sektinus elgesio ir atminties refleksijos modelius¹³⁵. Galiausiai „holokausto atminties darbas“ turi būti atlyginamas holokausto memoriale patirtų emocijų, katarsio arba įgytų naujų žinių prasmėmis¹³⁶. Pažymėtina, kad dėl minėtos ypatybės holokausto memorialai kartais yra praktikuojami kaip terapinė („istorinio reabilitavimosi“ arba „moralinio apsivalymo“ prasmėmis) priemonė¹³⁷. Siekiant didesnio holokausto atminimo įtvirtinimo visuomenėje efekto, dažniausiai holokausto memorialų etikos atžvilgiu yra praktikuojami įvairūs „atminties darbo“ formų deriniai: organizuotas holokausto vietų lankymas (pvz., „monumentų turizmas“), holokausto piligrimystė, holokausto vietų tvarkymas, cikliškumu išsiskiriantys

sakralizuoti bei ritualizuoti holokausto atminimo renginiai¹³⁸.

Kitas momentas – tai holokausto atminimo memorialų savybė sistemiškai ir struktūriškai modernizuotis. Dėl šios savybės holokausto memorialų kultūra prisitaiko prie naujų istorijos kultūros raidos aplinkybių bei istorinės atminties politikos reikalavimų. Šiuo požiūriu galime išskirti keletą dėsningumų. Pirmiausia pažymėtina tai, kad „normaliose“ (savo istorine atmintimi pasitikinčiose) visuomenėse memorialinių holokausto vietų atžvilgiu dažniausiai laikomasi liberalios nuostatos (jose kultivuojamas istorinės atminties formų ir raidos būdų pliuralizmas)¹³⁹. Tuo tarpu „nenormaliose“ (savo istorine atmintimi nepasitikinčiose) visuomenėse tokio savarankiškumo stengiamasi išvengti. Pavyzdžiui, sovietinėje sistemoje „taikių civilių gyventojų žudynių“ atminimo vietas stengiasi orientuoti į visuomenės istorinės atminties bendrumo palaikymą, suteikiant joms „tinkamiausią“ ideologinę prasmę, „teisingiausią“ moralinį turinį bei „įtaigiausią“ estetinę formą¹⁴⁰.

Taigi metodologiniu požiūriu holokausto atminimo vietų sistemą galime suvokti ne tik kaip formalizuotą, bet ir kaip kryptingą procesą. Tokią prielaidą patvirtina holokausto memorialų kultūrai keliami tikslai, kurių svarbiausi yra moraliniai-ideologiniai. Holokausto paminklai palaiko ideologinę holokausto atminimo diskurso tvarką, kuri savo ruožtu atrenka tai, *ką* holokausto istorijos atžvilgiu būtina atminti ir *kokių* jos faktų nereikėtų atminti. Tai pavaldumo ryšio tarp holokausto atminimo tradicijų ir oficialiosios istorinės atminties kultūros institutų garantas, dėl kurio holokausto memorialai kaip tik ir yra saugomi bei įdėmiai prižiūrimi ideologinio ir kultūrinio visuomenės istorinės atminties politikos aparato¹⁴¹. Oficialiosios istorinės atminties struktūroms rūpi holokausto paminklų daromas poveikis ir būdai,

kuriais šis poveikis yra pasiekiamas. Čia išryškėja esminė taisyklė: veiksmingumo siekiantis holokausto atminimo diskursas turi būti sukonkretintas, tai yra susietas su ideologinėmis, politinėmis ar kultūrinėmis visuomenės istorinės atminties nuostatomis. Tik šiuo būdu holokausto memorialai gali atlikti istorinio argumento funkciją, kuri susieja kolektyvines istorines vertybes su moraliniais holokausto istorijos suvokimo imperatyvais¹⁴². Todėl holokausto paminklai, kaip itin veiksminga istorinės atminties pažėnklinimo praktika, formuoja holokausto atminimo kultūrą ir ją glaudžiai susieja su oficialiosios istorinės sąmonės įtvirtinimu. Visos šios ypatybės susijusios su holokausto atminimo vietų kaip istorinio visuomenės ugdymo priemonės funkcija. Tačiau neturėtume manyti, kad holokausto atminimo vietų sistema tenkinasi tik pritaikomaisiais, šviečiamaisiais ar pažintiniais tikslais. Ši sistema turi daug įvairių tikslų – kaip ir būdų jiems pasiekti.

Taigi holokausto memorialų kultūra funkcionuoja kaip susipynusių vidinių ir išorinių procesų tinklas, kuriame kiekvienas elementas paklūsta saviems dėsniams. Pastarąjį aspektą galėtume glaustai apibūdinti peržvelgdami, kaip evoliucionavo holokausto atminimo vietų sistema Lietuvoje.

Kaip žinia, struktūrinės holokausto paminklų kultūros užuomazgos išsirutuliojo sovietiniu laikotarpiu taikytos pakeistinės istorinės atminties pagrindu (pvz., kaip „fašizmo aukų“ arba „taikių tarybinių piliečių žudynių vietų“ visuma). Būtina atkreipti dėmesį į tai, jog sovietinė monumentalioji kultūra sukūrė tik **pakankamas prielaidas** holokausto memorialų tradicijai išsirutulioti. Tvirtesnio pamato holokausto atminimo vietų kultūrai neatsirado dėl objektyvių aplinkybių: sovietinės istorinių memorialų sistemos prižiūrėtojai ne tik stengėsi kontroliuoti tai, ką žmonės iš tikrųjų pamena, bet ir rūpinosi taikyti tokias visuotinio poveikio priemones, kurios skatino

istorinės atminties subjektus manifestuoti tas istorijos atminimo fabulas, kokių reikalavo oficialioji sovietinės istorinės atminties ideologija ir politika¹⁴³. Bent kiek didesnių laisvių holokausto atminimo manifestacijoms ši strategija nenumatė. Žydų masinių žudynių vietos menkai tiko sovietinei monumentinei propagandai, nes jos kėlė perdėm matomas „nacionalistines“ asociacijas, kurių sovietinę istorinę atmintį formavę institutai netoleravo. Todėl sovietiniu laikotarpiu visavertis holokausto atminimo subjektų dialogas su skausminga istorine praeitimi buvo neįmanomas – buvo galimas tik konformistinis, oficialiajai istorinės atminties doktrinai tapatus monologas. Šios aplinkybės nulėmė tai, kad holokausto atminimo kultūra sovietmečiu pradėjo gyventi dvigubą gyvenimą: nelegalų ir nesankcionuotą – atremtą į tikrąją istorinę patirtį, ir oficialų – pagal sovietinės istorinės kultūros primestas vertybes ir tradicijas. Dėl to holokausto atminimo kultūra įgijo naują kompetenciją – mokėjimą išlikti ir veikti jai nepalankiomis istorinės atminties kultūros ir politikos sąlygomis.

Būtinios prielaidos, reikalingos holokausto atminimo vietų kultūrai subręsti, išsirutuliojo tik posovietiniu laikotarpiu. Tačiau nereikėtų manyti, kad šiai genezei pakako vien sovietinės sistemos žlugimo sukulto istorinės sąmonės lūžio. Mūsų nuomone, daug didesnę įtaką holokausto memorialų kultūros formavimuisi Lietuvoje padarė posovietiniu laikotarpiu prasidėjusi holokausto atminimo ir lietuvių kolektyvinės istorinės atminties prioritetų konkurencija. Istorinės atminties plotmėje tai gana įprastas reiškinys, būdingas daugeliui visuomenių. Tad holokausto atminimo vietų kultūros susiformavimą Lietuvoje nulėmę procesai yra dėsningi visoms istorinių memorialų sistemoms.

Akivaizdžiausias procesas – **sisteminis prisitaikymas**. Šiuo atžvilgiu galima teigti, kad holokausto atminimo vietų sistema Lietuvoje susiformavo prisitaikydama prie lietu-

vių kolektyvinę istorinę sąmonę nulemiančių ypatybių. Holokausto atminimo bendruomenė, kaip ir bet kuri istorinės atminties grupė, siekia išsaugoti jai reikšmingus atminimo paminklus užsitikrindama įtakingiausių socio-kultūrinės atminties institutų (pvz., valdžios, teisės, konfesijos, mokslo, švietimo, žiniasklaidos ir t. t.) paramą. Tačiau būtina suprasti, kad sisteminio pobūdžio prisitaikymas holokausto memorialų kultūros atžvilgiu nėra pati geriausia išeitis, nes jis neišvengiamai suponuoja būtinybę išlaikyti ideologinį (istorijos ideologijos prasme), kultūrinį (istorijos kultūros prasme) bei politinį (istorijos politikos prasme) lojalumą visuomenės istorinėje sąmonėje vyraujančių nuostatų atžvilgiu. Tai suformuoja ilgalaikę holokausto atminimo stabilumo, vientisumo bei tęstinumo iliuziją, kuri dažnai neatitinka realybės. Pavyzdžiui, įvairiose Lietuvos vietovėse kas kart pasikartojantys vandalizmo aktai prieš holokausto paminklus ir kitus holokausto atminimą žyminčius artefaktus verčia abejoti oficialiais teiginiais apie lietuvių istorinės atminties kultūroje įvykusius esminius pokyčius¹⁴⁴ holokausto suvokimo atžvilgiu.

Kitas procesas – **sisteminis įprasminimas**. Dėl šio proceso holokausto memorialų sistema atitinka bendruosius visuomenės istorinės atminties kultūros poreikius, lūkesčius ir interesus. Tokiu būdu yra palaikoma pozityvi įvairių sociumo grupių motyvacija holokausto memorialinių objektų atžvilgiu (pvz., apsisprendimas nebūti abejingais). Vis dėlto svarbu įsidėmėti, kad sisteminio įprasminimo preferencijos holokausto atminimo vietų atžvilgiu gali labai skirtis. Pavyzdžiui, sovietinė istorinių memorialų ideologija stengėsi „parodyti vokiečių fašistinių grobikų nusikaltimus“ ir „atskleisti buržuazinių nacionalistų žvėriškumo padarinius“. Tuo tarpu žydų masinių žudynių vietos, kaip „taikių tarybinių piliečių žudynių vietos“, privalėjo simbolizuoti „klasinių nacių įvykdytų nusikaltimų žmoniškumui“

pobūdį¹⁴⁵. Suprantama, sovietinė monumentalistika siekė visomis įmanomomis priemonėmis riboti holokausto atminimo paminklų tradicijos genezę. Tačiau net ir tokios kontrolės sąlygomis istorinę holokausto atmintį saugoję individai visada galėjo pasirinkti: atminti taip, kaip to reikalauja oficialioji ideologija, arba visai neatminti, nepasiduoti ideologiniam konformizmui¹⁴⁶. Atkūrus Lietuvos nepriklausomybę, sovietinis atmintinų vietų kultūros modeliavimas tapo nebefunkcionalus ir sovietmečiu diegtų atminimo arba neatminimo alternatyvų pasirinkimas neteko prasmės. Žydų žudynių vietos Lietuvoje buvo įprasmintos iš naujo kaip holokausto arba kaip istorinės reikšmės vietos.

Trečias procesas – **sisteminė integracija**. Šio proceso metu holokausto memorialinių vietų sistema, pirmiausia kaip atskira socio-kultūrinė substancija, įformina santykius tarp holokausto atminimo subjektų ir bendrųjų kultūrinės atminties institutų: religijos, švietimo, oficialiosios ideologijos ir žinių kultūros¹⁴⁷. Tai skatina holokausto paminklus palaikančias tradicijas plačiau ir giliau įsilieti į visuomenės istorinės atminties kultūros plotmę. Šis įsilieėjimas vyksta kaip:

- mainų principas – holokausto memorialai turi būti naudingi vadovaujantiems kultūrinės atminties institutams. Šis principas holokausto atminimo vietų sistemoje įtvirtina tas partikuliarinio pobūdžio vertybes, su kurių pagalba yra lengviausia pelnyti kitų visuomenės istorinės atminties subjektų arba kitoniškų istorinės atminties kultūrų palankumą¹⁴⁸;
- vertybinis principas – individualiojoje, grupinėje arba kolektyvinėje komunikacijoje holokausto atminimo paminklai turi perimti bendrųjų istorinių vertybių tarpininko vaidmenį. Tai moralinių nuostatų ir atminimo etikos platinimo mechanizmas, kuris veikia pozityvaus prisitaikymo,

konkurencijos arba kultūrinio atmintimo būdais¹⁴⁹;

- naudos principas – sistema, palaikanti holokausto memorialų kultūros raidą ir siekianti būti racionali. Kitaip sakant, holokausto atminimo subjektai stengiasi vykdyti tokią veiklą, kuri gali būti naudinga siekiant visuomenės istorinės atminties institutų palankumo. Kaip tik ši kokybė pritraukia didelį visuomeninio lygio autoritetų (politikų, kultūros ar meno veikėjų) dėmesį¹⁵⁰.

Ketvirtas procesas – **sisteminė savirūpa**. Tai savikūros mechanizmas, kuris leidžia holokausto memorialų sistemai operatyviai reaguoti į kolektyvinės istorinės sąmonės nuostatų pokyčius. Šiuo būdu holokausto paminklų kultūra palaiko abipusį sisteminių savo ir visuomenės istorinės atminties verčių tapatumą¹⁵¹.

Aptarkime konkretų išskirtų procesų sąveikos pavyzdį. Kaip jau minėjome, sovietinė sistema, neigusi žydų genocido išskirtinumo faktą, vartojo „pakeistinę“ holokausto atminimo refleksiją¹⁵². Ji žydų genocido sampratai primesdavo klasinio determinizmo logiką, komunistinę ideologinę leksiką ir sovietinę retoriką¹⁵³. Visiems holokausto atminimo subjektams be išimties beliko susitaikyti su tokia oficialiosios istorinės atminties politika jų prisiminimų atžvilgiu. Visgi šis procesas nebuvo viską apimantis. Jis gana veiksmingai kontroliavo tik kolektyvinės istorinės atminties komunikavimo būsenas, tačiau nesugebėjo aprėpti individualaus istorinės informacijos perdavimo sektoriaus. Komunikaciniame istorinės atminties lygyje nuolatos buvo keičiamasi žiniomis apie tokias vietas ir apie tai, kas ir kaip jose karo metais vyko. Dėl šios aplinkybės „taikių tarybinių piliečių žudynių“ memorialų refleksija visada galėjo pasinaudoti ir „neoficialaus žinojimo“ apie juos alternatyvomis – dėl individualaus pobūdžio istorinės komunikaci-

jos tokie objektai buvo suvokiami būtent kaip žydų žudynių ir būtent kaip holokausto atminimo vietos¹⁵⁴. Negalima ignoruoti ir fakto, kad kartais tokie paminklai išsiskirdavo tam tikromis savybėmis, kurios pašaliniam stebėtojų negalėdavo kelti abejonių dėl to, kas šiose vietose įvyko. Tiesa, sovietinės istorinių memorialų kultūros kontekste tai buvo išimtys, nes tokiomis savybėmis pasižymėjo mažiau „institucionalizuotos“ bei istorinių memorialų periferijoje buvusios atmintinos vietos (pvz., Kaušėnų, Šateikių, Telšių memorialai).

Sovietinė istorinės atminties kultūros politika vertė paklusti sovietinės simbolikos diktatui, kuris istorinių monumentų statyboje ir „monumentaliojoje propagandoje“ labai retais, dažniausiai tik neišvengiamais atvejais pripažindavo švelnesnius, „savavališko“ pobūdžio kompromisus¹⁵⁵. Tokia taktika turėjo ilgalaikių padarinių: ideologiniai „tarybinių piliečių ir patriotų žudynių vietų“ apmąstymo įpročiai suteikė pokario kartoms labai patogų įrankį išstumti holokaustą iš savo istorinės atminties, kalbėti apie jį abstrakčiai, amorfiškai arba visai apie jį nekalbėti. Samprotaudami smurto padarinių psichologijos kategorijomis, galėtume papildyti šį aspektą: sovietmečiu holokausto atminimo atžvilgiu taikyta „pakeistinė“ istorinė atmintis pasižymėjo kompensacinėmis savybėmis, kurios neutralizuodavo psichologinį diskomfortą sukeliančius istorijos potyrius¹⁵⁶. Tokia istorinę atmintį iškraipanti pakaitalų praktika sovietiniuose atminimo ritualuose buvo ypač pamėgta. Ji ne tik iškraipydavo nacių vykdyto žydų genocido suvokimą, bet ir pakeisdavo holokausto liudininkų santykį su savo pačių atmintimi. Labiausiai paplitę šio kompensacinio mechanizmo dariniai – tai ideologinės fabulos apie „lietuvių buržuazinius nacionalistus“ ir apie „getuose ir partizanų būriuose kovojusius tarybinius didvyrius be tautybės“¹⁵⁷. Negalima nepastebėti, kad abstrakčios ideologinės klišės apie „lietuvių

buržuazinius nacionalistus“ arba „tarybinius patriotus“ buvo priimtinos nemažai daliai sovietinės Lietuvos visuomenės, nes jos nesukontretindavo nei kas tie „buržuaziniai nacionalistai“, nei kas tie „tarybiniai patriotai“. Šis holokausto istorijos suvokimui itin pavojingas įprotis šiandieninėje Lietuvoje dar nėra išnykęs. Mūsų nuomone, tam įtakos turi nostalginio pobūdžio įsitikinimai, kad sovietmečiu neva gyvavo tautinių santykių idilė („laikotarpis, kai viskas buvo užmiršta“).

Rudolfas Jaworskis, analizuojantis holokausto memorialų kultūros formavimosi procesus Vidurio ir Rytų Europos šalyse, pažymi, kad posovietinėms visuomenėms holokausto paminklų problema nebuvo naujovė¹⁵⁸. Jų istorinės sąmonės institutai jau disponavo nemenka atminimo vietų institucionalizacijos ir centralizacijos patirtimi. Posovietiniu laikotarpiu ji buvo panaudota „apsivalymui“ nuo pokomunistinės istorinės ideologijos požiūriu nepageidautinų sovietinių paminklų. Būtina pažymėti, jog holokausto atminimo vietas mažiausiai paveikė paminklų griovimo banga¹⁵⁹, persiritusi per visą Rytų Europos regioną. Ši aplinkybė rodo, kad tokios vietos jau buvo suvokiamos kaip neliečiamos vertybės ir kaip saugotini objektai.

Holokausto vietų išstūmimo iš lietuvių kultūrinės atminties procesas dar nėra pasibaigęs. Kai kurie neigiami šio kultūrinės atminties požymiai verčia daryti prielaidą, kad anaip tol ne visomis holokausto atminimo vietomis Lietuvoje išskirtinai rūpinamasi. Komunikacinėje lietuvių visuomenės istorinės atminties plotmėje dar tebėra sutinkami „nežinojimo“ arba nenoro žinoti apie tokias vietas įpročiai. Tokio fenomeno simptomai lauko tyrimus atliekantiems istorikams puikiai

pažįstami: neatsargi respondento ištara, psichologinį diskomfortą išduodanti elgsena, retoriniai atsiribojimo nuo prisiminimų apie žydų genocidą motyvai (pvz., „Lietuvos žemės žaizda“, „bloga vieta“, „atsivėrusio pragaro vieta“). Pasitaiko ir kitokių vengimo prisiminti holokausto vietas motyvų: prašymas „daugiau apie tai neklausti“, apsimestinis „nežinojimas, kad yra tokių vietų“, atsisakymas „parodyti tą vietą“ ir pan. Tokių reiškinių, mūsų nuomone, nereikėtų vertinti kaip lietuvių istorinės atminties politikos klaidų. Tai veikiau skausmingos praeities permąstymą normalizuojančių ir „humanizuojančių“ įpročių padarinys¹⁶⁰. Jų neįmanoma įveikti jokiais objektyviais istorijos faktais ar akademiniu pobūdžio istorinėmis holokausto interpretacijomis, nes tai išorinėms reformoms nepasiduodantys organiškai socialinės psichologijos mechanizmai, nulemiantys kiekvieno individo, individų grupės ar visos visuomenės istorinį mąstymą. Todėl mažai tikėtina, kad lietuvių istorinės atminties šaltiniai galutinai atsisakys polinkio įtvirtinti „savo“ istorinės atminties objektus ir neigti „svetimas“ atmintinas vietas.

Taigi memorialinių holokausto vietų kultūra turi būti suvokiama pirmiausia kaip rišli ir vientisa sistema, kuri rutuliojasi laike ir erdvėje ir yra perduodama iš kartos į kartą. Būtina suvokti, kad istorinių atmintinų vietų ir memorialų kūrimo tradicija glūdi kiekvienoje istorinės atminties kultūroje, kuri laikosi moralinių istorinės sąmonės politikos principų. Kita vertus, holokausto memorialinių vietų sistemos gyvybingumas priklauso ne tik nuo jos tęstinumo, bet ir nuo principo, kad perdinama iš kartos į kartą holokausto memorialų tradicija galės tobulėti.

IŠVADOS

Memorialinių vietų veiksnio problematika padeda geriau pažinti holokausto atminimo vietų kultūros sanklodą. Akivaizdu, kad holokausto memorialų sistemos įtaka ateityje

nesumažės, nes ji neatsiejama nuo holokausto atminimo kultūros ir nuo oficialiosios istorinės atminties kultūros politikos.

Dabartiniuose holokausto atminimo procesų tyrimuose plačiai pripažįstamas holo-

kausto memorialų tradicijos kanonų sąlygiškumas, jų priklausomybė nuo visuomenėje vykstančios istorinės atminties vertybių hierarchijos raidos. Mūsų nuomone, būtina išskirti du svarbiausius holokausto atminimo vietų kultūros dėsningumus: jos formalizuotą struktūrą ir sisteminių (ideologinį, politinį bei kultūrinį) kryptingumą. Kita vertus, memorialinių vietų veiksnio aspektas holokausto atminimo kultūros kontekste atskleidžia šias esmines problemas: 1) holokausto atminimo vietų kultūra susiformavo išlaikydama ideologinį, politinį bei kultūrinį paklusnumą oficialiosios istorinės atminties kultūros atžvilgiu; 2) holokausto memorialų kultūros struktūra susiklostė vykstant sisteminio prisitaikymo, įprasminimo, įsiliejimo ir sisteminės savirūpos procesams; 3) holokausto paminklų funkcijas suformavo oficialiosios istorinės atminties kultūros politikos reikalavimai; 4) holokausto atminimo vietų kultūra subrandino savitas istorinio atminimo vertybes ir savitą jų įprasminimo etiką.

Memorialinių vietų veiksnio ir holokausto atminimo kultūros sąveiką paaikškina struktūrinė, vertybinė, psichologinė ir procesinė-funkcinė koncepcijos. Remdamiesi jomis galime teigti, kad holokausto atminimo vietų kultūra: 1) yra ne tik kiekybinių artefaktų, bet ir jų kokybinių (struktūrinių ir sisteminių) sąryšių visuma; 2) holokausto atminimo vie-

tų sistema per materialiuosius objektus įprasmina atmintinus holokausto istorijos vaizdinius; 3) holokausto memorialų sistema išlaiko holokausto atminimo procesų subordinaciją kultūrinę istorinę atmintį formuojančių visuomeninių institutų atžvilgiu; 4) holokausto atminimo vietų kultūros struktūra gali kisti vykstant bendriems kolektyvinės istorinės atminties modelio pokyčiams.

Holokausto memorialinių vietų kultūros raidą labiausiai veikia visuomenės istorinės atminties kultūros sanklodos problemos. Todėl holokausto memorialai, kitaip nei „gyvosios“ holokausto istorijos naratyvai, nėra autentiški žinių apie istorinius įvykius šaltiniai. Holokausto atminimo paminklai tokiais negali būti, nes jie yra kolektyvinės kultūrinės atminties interesų objektai. Holokausto memorialai nekuria istorinių žinių – tokių žinių jiems suteikia visuomenėje vyraujanti istorijos ideologija ir oficialiosios istorinės atminties kultūros politika. Dėl minėtų priežasčių holokausto atminimo vietų sistema patiria tiesioginius visuomenės istorinės atminties kultūros suvaržymus. Memorialinių vietų veiksnys holokausto atminties kultūroje atlieka tarpininko vaidmenį, kuris perteikia bendriausias istorinės atminties politikos kryptis, lemiančias svarbiausius holokausto atminimo raidos visuomenėje procesus.

Nuorodos

¹ Materialiąją šios kultūros dalį sudaro atitinkamai pažymėtos žydų žudynių vietos (pvz., holokausto aukų kapai arba masinės kapavietės, žydų „eksterminacijos“ etapų vietos bei holokausto paminklai, monumentai, memorialai, memorialiniai muziejai ir t. t.). Holokausto memorialų kultūrai taip pat priskirtinos holokausto atminimo raidai reikšmingos urbanistinės vietos ir vietovės (aikštės, gatvės), statiniai (buvusių getų pastatai), statinių kompleksai ar jų ansambliai (getų kvartalai). Dvasinė šios kultūros dalis apima holokausto atminimo ritualus, minėjimo renginius, meno kūrinius ir t. t.

² J. E. Young (Hg.), *Monumente des Holocaust. Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens*, München, 1994.

³ *Skausmo knyga (The Book of Sorrow)*, sud. J. Levinsonas, V., 1997, p. 25–35.

⁴ P. G. Aring, *Kai vaikai klausia. Žydų gyvenimo pėdsakai Lietuvoje*, Klaipėda, 1998, p. 26, 35, 39–55, 59–63, 68–76, 86–87, 93–102, 104–109, 112.

⁵ J. Ceitlinas, „Praeitį nemiršta“, *Vilniaus getas: kalinių sąrašas. Almanacho „Žydų muziejus“ priedas*, V., 1996, t. 1, p. 5–7.

⁶ Holokausto žemėlapis, <http://www.shoah.snm.lt/Pub/default.aspx?Page=MapLT>; Švietimo kaitos fondas. *Veiklos ataskaita*, V., 2003, p. 41.

⁷ Pavyzdžiui, M. Chersonskis prisimena, kad „tiek Vilniuje – Paneriuose, tiek ir Kaune – IX forte, milicija ne kartą bandė išvaikyti susirinkusiuosius, suimdavo organizatorius ir dalyvius, bet kiekvienais metais į masinių Lietuvos žydų žudynių vietas vis gausiau rinkdavosi žmonės“ (M. Chersonskis, „Jad Vašem ir mes“, *Žydų muziejus. Almanachas 2005 (skirtas Vilniaus getui atminti (1941–1943))*, V., 2005, p. 164).

⁸ Didžioji dalis dabartinių holokausto atminimo paminklų Lietuvoje buvo pastatyti sovietų valdžios laikotarpiu (kaip paminklai „taikių tarybinių piliečių žudynėms“ atminti). Turimi duomenys leidžia teigti, kad šis procesas prasidėjo netrukus po Antrojo pasaulinio karo ir rėmėsi visuomeninio pobūdžio (daugiausia pačios žydų bendruomenės) iniciatyvomis. Penktojo dešimtmečio pabaigoje padėtis iš esmės pasikeitė: masinių žudynių vietų atžvilgiu imtasi centralizuotos bei institucionalizuotos politikos – neatitinkantys komunistinės ideologijos holokausto paminklai buvo nugriauti kaip „eretiniai reliktai“ ir tik labai retais atvejais vietoj jų būdavo statomi sovietiniai „tarybinių piliečių ir patriotų žudynių“ monumentai. Septintojo dešimtmečio pradžioje sovietinė istorinės atminties kultūra jau disponavo gana plačiu tokių memorialų tinklu. Be to, negalima pamiršti ir fakto, kad dalis holokausto atminimo vietų (ypač nuošalesnėse vietovėse) buvo įrengtos „savavališkai“ (plačiau apie tai žr. S. Atamukas, *Lietuvos žydų kelias. Nuo XIV amžiaus iki XX a. pabaigos*, V., 2001, p. 287–367).

⁹ M. Gilbert, *Atlas of the Holocaust*, New York, 1993.

¹⁰ K. G. Karlsson, „The Holocaust as a Problem of Historical Culture: Theoretical and Analytical Challenges“, *Echoes of the Holocaust: Historical Cultures in Contemporary Europe*, Riga, 2003, p. 9–53.

¹¹ E. Brix, „Kontinuität und Wandel im öffentlichen Gedenken in den Staaten Mitteleuropas“, in E. Brix, H. Stekl (Hg.), *Der Kampf um das Gedächtnis: Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa*, Köln–Weimar–Wien, 1997, S. 13–21.

¹² H. Uhl, „Transformationen des Österreichischen Gedächtnisses: Erinnerungspolitik und Denkmalkultur in der Zweiten Republik“, *Transit: Vom Neuschreiben der Geschichte. Erinnerungspolitik nach 1945 und 1989*, Heft 15, Frankfurt a. Main, 1998, S. 100–119.

¹³ S. Cooke, „Beth Shalom: Re-thinking History and Memory“, *The Journal of Holocaust Education*, 1999, Vol. 8, No. 1, p. 21–41.

¹⁴ R. Musil, „Denkmale“, in R. Musil, *Gesammelte Werke II*, Hamburg, 1978, S. 506–509.

¹⁵ S. Cooke, op. cit., p. 21–41.

¹⁶ P. Nora, „Gedächtniskonjunktur“, *Transit 22 (Winter 2001/2002): Das Gedächtnis des Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main, 2002, S. 18–31.

¹⁷ J. E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, 1993.

¹⁸ J. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, 1995.

¹⁹ B. A. Kaplan, „Aesthetic Pollution: The Paradox of Remembering and Forgetting in Three Holocaust Commemorative Sites“, *Journal of Modern Jewish Studies*, 2003, Vol. 2, No. 1, p. 1–18.

²⁰ A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, 1999.

²¹ K. Harjes, „Stumbling Stones: Holocaust Memorials, National Identity, and Democratic Inclusion in Berlin“, *German Politics and Society*, 2005, Vol. 23, No. 1, Issue 74, p. 138–151.

²² S. Milton, *In Fitting Memory. The Art and Politics of Holocaust Memorials*, Detroit, 1991.

²³ A. Huyssen, „Monumental Seduction“, *New German Critique*, 1996, Issue 69, p. 181–200.

²⁴ L. Blum, „The Poles, the Jews and the Holocaust: reflections on an AME trip to Auschwitz“, *Journal of Moral Education*, 2004, Vol. 33, No. 2, p. 131–148; R. Jaworski, „Alte und neue Gedächtnisorte in Osteuropa nach dem Sturz des Kommunismus“, in R. Jaworski (Hg.), *Gedächtnisorte in Osteuropa*, Frankfurt a. Main, 2003, S. 11–25.

²⁵ C. Gay, „The Politics of Cultural Remembrance: The Holocaust Monument in Berlin“, *International Journal of Cultural Policy*, 2003, Vol. 9(2), p. 153–166; E. Grenzer, „The Topographies of Memory in Berlin: The Neue Wache and The Memorial For The Murdered Jews of Europe“, *Canadian Journal of Urban Research*, Vol. 11, Issue 1, p. 93–110.

²⁶ P. Haustein, R. Schmollig, J. Skriebeleit, *Konzentrationslager Geschichte und Erinnerung: Neue Studien zum KZ-System und zur Gedenkkultur*, Workshop zur Geschichte der Konzentrationslager 12. bis 15. Oktober 2000. in der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg, Ulm, 2002.

²⁷ P. Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München, 1995.

²⁸ M. McCarthy, „Putting Stones in Place: Anne Duden and German Acts of Memory“, *The German Quarterly* 77.2, 2004, p. 210–229.

²⁹ H. Vogt, „Schwierige Erinnerungsarbeit: Deut-

schland, Amerika und der Holocaust“, *Herder-Korrespondenz* 55, 2001, Nr. 11, S. 569–574.

³⁰ P. Burke, „Two Crises of Historical Consciousness“, *Storia della Storiografia* 33, 1998, p. 3–16.

³¹ D. Apel, *Memory Effects: The Holocaust and the Art of Secondary Witnessing*, New Brunswick, 2002.

³² K. Hall, „The Politics of Memory: Memory and the Dynamic of Empathetic Identification within Historical Accounts of National Socialism and the Holocaust“, *The Journal of Holocaust Education*, 1999, Vol. 8, No. 3, p. 41–70.

³³ S. H. Milton, „The Memorialization of the Holocaust: Museums, Memorials, and Centers“, *Genocide: A Critical Bibliographic Review* 2, 1991, p. 299–320.

³⁴ *Skausmo knyga*; P. G. Aring, op. cit.; taip pat žr. *Šoa (Holokaustas) Lietuvoje. Skaitiniai*, sud. J. Levinsonas, d. 1, V., 2001; *Mano senelių ir prosenelių kaimynai žydai: moksleivių darbų konkursas*, sud. L. Vildžiūnas, V., 2002; *Mano senelių ir prosenelių kaimynai žydai: antrasis moksleivių darbų konkursas*, sud. tas pats, V., 2003; J. Morkus, *Saulėlydis Lietuvoje: pažintis su Lietuvos žydų bei holokausto istorija*, V., 2001.

³⁵ *Skausmo knyga*.

³⁶ P. G. Aring, op. cit.

³⁷ S. Atamukas, op. cit.

³⁸ D. Levin, *Trumpa žydų istorija Lietuvoje*, V., 2000, p. 189–199.

³⁹ A. Eidintas, *Jews, Lithuanians and the Holocaust*, V., 2003, p. 336–453.

⁴⁰ *Mano senelių ir prosenelių kaimynai žydai: moksleivių darbų konkursas*; *Mano senelių ir prosenelių kaimynai žydai: antrasis moksleivių darbų konkursas*.

⁴¹ I. Šutinienė, „Žydai ir holokaustas Lietuvos miestelių gyventojų kolektyvinėje atmintyje“, *Lokalių bendrijų tarpdalykinis požiūris: Straipsnių rinkinys*, V., 2004, p. 59–68.

⁴² Ministro Pirmininko Algirdo Brazausko kalba Panerių memoriale 2004 m. rugsėjo 23 d. minint Žydų genocido dieną, <http://www.ministraspirmininkas.lt/page.asp?DL=L&TopicID=16&ArticleID=1432>.

⁴³ Pavyzdžiui, holokausto žemėlapis, ibid.; taip pat: Holokausto švietimo veiklos programa, http://www.smm.lt/veiklos_planai_ir_programos/docs/programos/holok_programa.doc.

⁴⁴ S. Godslan, „History and Memory, Detection and Nostalgia: The Case of Dulce Chacón's „Cielos de barro“, *Hispanic Research Journal*, 2005, Vol. 6, No. 3, p. 253–264.

⁴⁵ P. Burke, „Geschichte als soziales Gedächtnis“, in: A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne*, Frankfurt a. Main, 1991, S. 289–304.

⁴⁶ *Pirmiausia turime omenyje: Skausmo knyga; Šoa (Holokaustas) Lietuvoje. Skaitiniai*, V., 2001, d. 1; И. Левинсон, „...Чтобы не кануло в небытие“, *Žydų muziejus*, V., 1994, p. 254–267; *Vilniaus getas: kalinių sąrašai*, V., 1996, t. 1, p. 406–429; I. Guzenberg, „Vilniaus geto darbo stovyklos ir 1942 m. gyventojų surašymas“, *Vilniaus getas: kalinių sąrašai*, almanacho „Žydų muziejus“ priedas, V., 1998, t. 2, p. 5–23; P. G. Aring, op. cit.; *Raseinių krašto žydai: Dokumentų ir straipsnių rinkinys*, sud. L. Kantautienė, V., 2004, p. 82–243; *Žydų darbo stovykla HKP: Dokumentai*, almanacho „Žydų muziejus“ priedas, V., 2002, p. 7–35; *Šiaulių getas: kalinių sąrašai. 1942*, almanacho „Žydų muziejus“ priedas, V., 2002, p. 9–287.

⁴⁷ Plačiau žr. H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen, 1994; H. de Berg, *Systemtheorie und Hermeneutik*, Tübingen, 1997.

⁴⁸ A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. Main, 1991.

⁴⁹ M. Treml, „Schreckensbilder“ – Überlegungen zur Historischen Bildkunde. Die Präsentation von Bildern an Gedächtnisorten des Terrors“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 1997, Nr. 5–6, S. 279–294.

⁵⁰ S. A. Crane, „Memory, Distortion, and History in the Museum“, *History and Theory*, 1997, No. 36, p. 44–63.

⁵¹ J. Spielmann, „Gedenken und Denkmal“, *Gedenken und Denkmal. Entwürfe zur Erinnerung an die Deportation und Vernichtung der jüdischen Bevölkerung Berlins*, Berlin, 1988, S. 7–46.

⁵² A. Wiśniewska, C. Rajca, *Majdanek. Das Lubliner Konzentrationslager*, Lublin, 2002, S. 62–67.

⁵³ D. Cesarani, „Does the Singularity of the Holocaust make it Incomparable and Inoperative for Commemorating, Studying and Preventing Genocide? Britain's Holocaust Memorial Day as a Case Study“, *The Journal of Holocaust Education*, 2001, Vol. 10, No. 2, p. 40–56.

⁵⁴ P. Levi, *Jei tai žmogus*, V., 2003, p. 230.

⁵⁵ D. Jacobson, *Hešelio karalystė*, V., 2001.

⁵⁶ P. Steinbach, *Nationalsozialistische Gewaltverbrechen: die Diskussion in der deutschen Öffentlichkeit nach 1945*, Berlin, 1981, S. 81. Tačiau kaip būdingiausią minėto aspekto pavyzdį reikėtų išskir-

ti: W. Stäglich, *Der Auschwitz Mythos. Legende oder Wirklichkeit? Eine kritische Bestandsaufnahme*, Tübingen, 1979.

⁵⁷ M. Diers, „Politik und Denkmäler. Allianzen – Mesalliancen“, *Zeitschrift für Kunsttechnologie und Konservierung*, 1995, Nr. 1, S. 5–17.

⁵⁸ Ch. Meier, „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“, *Merkur* 570/571, 1996, S. 937–952.

⁵⁹ D. Rupnow, „From final Depository to Memorial: The History and Significance of the Jewish Museum in Prague“, *European Judaism*, 2004, Vol. 37, No. 1, p. 142–159.

⁶⁰ S. Friedländer, „The Shoah between Memory and Historie“, *Jerusalem Quarterly*, 1990, No. 53, p. 115–126; S. Friedländer, „Die Shoah als Element in der Konstruktion israelischer Erinnerung“, *Babylon*, 1987, No. 2, p. 10–22; H. G. Adler, *Theresienstadt 1941–1945. Das Anlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*, Tübingen, 1960.

⁶¹ E. Miles, „Holocaust Exhibitions On-Line: An Exploration of the Use and Potential of Virtual Space in British and American Museum Websites“, *The Journal of Holocaust Education*, 2001, Vol. 10, No. 2, p. 79–99.

⁶² K. Harjes, „Stumbling Stones: Holocaust Memorials, National Identity, and Democratic Inclusion in Berlin“, *German Politics and Society*, 2005, Vol. 23, No. 1, Issue 74, p. 138–151.

⁶³ M. Brog, „Victims and Victors: Holocaust and Military Commemoration in Israel Collective Memory“, *Israel Studies*, 2003, Vol. 8, No. 3, p. 65–99.

⁶⁴ T. Lawson, „Ideology in a Museum of Memory: A Review of the Holocaust Exhibition at the Imperial War Museum“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2003, Vol. 4, No. 2, p. 173–183.

⁶⁵ M. Diers (Ed.), *Mon(u)mente. Formen und Funktionen ephemerer Denkmäler*, Berlin, 1993.

⁶⁶ „Nekilnojamasis kultūros vertybės – monumento tipinis apsaugos reglamentas“, prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės 2002 m. sausio 31 d. nutarimo Nr. 152, p. 2, www3.lrs.lt/cgi-bin/getfmt/C1w&C2=159431. „Nekilnojamasis kultūros vertybės – įvykio, laidojimo ir mitologinės vietos tipinis apsaugos reglamentas“, prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės 2002 m. sausio 31 d. nutarimo Nr. 152, p. 2, www3.lrs.lt/cgi-bin/getfmt?C1=w&C2=159431.

⁶⁷ W. Lipp, *Natur – Geschichte – Denkmal: Zur Entstehung des Denkmallbewußtseins der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. Main–New York, 1987.

⁶⁸ D. Lowenthal, „Fabricating Heritage“, *His-*

tory & Memory, 1998, Vol. 10, No. 1, p. 5–24.

⁶⁹ Ch. Reinprecht, *Nostalgie und Amnesie. Bewertungen von Vergangenheit in der Tschechischen Republik und in Ungarn*, Wien, 1996.

⁷⁰ M. Karkas, „Palikau savo miestą prislėgta širdimi. Atsiminimai“, *Žydų muziejus*, V., 2001, p. 117–123.

⁷¹ P. Nora (Hrsg.), *Les Lieux de memoire*, (7 vols.), Paris, 1984–1993.

⁷² P. Nora manymu, „tikrosios atminimo vietos pirmiausia yra tos istorinės vietos, kurios tiesiogiai susijusios su dvasiniu istorinės atminties subjekto (individo, grupės arba kolektyvo) pasauliu, jo vizijomis apie praeitį, dabartį ir ateitį. Be to, atmintinos vietos yra sudedamoji visuomenės kultūrinės sąmonės arba atskiros socialinio sluoksnio mentaliteto dalis, kurią lemia visuomenės ir istorinės atminties kultūros sąveikos tradicijos“ (P. Nora, „Between Memory and History: Les Lieux de Memoire“, *Representations*, No. 26, 1989, p. 1–21).

⁷³ P. Nora, „Gedächtniskonjunktur“, *Transit* 22 (Winter 2001/2002): *Das Gedächtnis des Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main, 2002, S. 18–31.

⁷⁴ J. Rüsen, „Über den Umgang mit den Orten des Schreckens: Überlegungen zur Symbolisierung des Holocaust“, in D. Hoffmann (Hg.), *Das Gedächtnis der Dinge: KZ-Relikte und KZ-Denkmäler*, Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 4, Frankfurt a. Main–New York, 1998, S. 330–343.

⁷⁵ P. Nora, op. cit., p. 18–31.

⁷⁶ C. Leggewie, E. Meyer, Erik, „Ein Ort, an den man gerne geht“. *Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, München, 2005.

⁷⁷ P. Nora, „Das Abenteuer der *Leux de memoire*“, in E. François (ed.), *Nation und Emotion*, Göttingen, 1995, S. 83–92.

⁷⁸ R. Herz, R. Matz, *Zwei Entwürfe zum Holocaust-Denkmal*, Nürnberg, 2001.

⁷⁹ S. Schama, *Landscape and Memory*, London, 1995, p. 24.

⁸⁰ V. Borsó, „Gedächtnis und Medialität: Die Herausforderung der Alterität. Eine medienphilosophische und medienhistorische Perspektivierung des Gedächtnis-Begriffs“, in G. Krumeich, B. Witte (Hrsg.), *Medialität und Gedächtnis. Interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischen Krisen*, Stuttgart–Weimar, 2001, S. 23–53.

⁸¹ R. Scheer, *Der Umgang mit den Denkmäler. Eine Recherche in Brandenburg*, Brandenburg, 2003, S. 7–9.

- ⁸² E. Mai, G. Schmirber (Hg.), *Denkmal – Zeichen – Monument. Skulptur und öffentlicher Raum heute*, Munich, 1989.
- ⁸³ R. Koselleck, *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München, 1994.
- ⁸⁴ L. Epstein, „Pictures at an Extermination: A child of Hollywood encounters Auschwitz, and himself“, *Harper's Magazine*, September 2000, p. 53–64.
- ⁸⁵ S. J. Ceci, E. F. Loftus, „‘Memory Work’: A Royal Road to False Memories?“, *Applied Cognitive Psychology*, vol. 8, 1994, p. 351–364.
- ⁸⁶ J. E. Young, „Die Textur der Erinnerung. Holocaust – Gedenkstätten“, in H. Loewy (Hrsg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek, 1992, S. 213–232; R. Lentin, „Nach-Gedächtnis und der Auschwitz-Code“, *Mittelweg* 36, Nr. 4, August/September 2002, S. 53–68.
- ⁸⁷ T. Lutz, „Anmerkung zur Pädagogik in Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus“, *Gedenken und Lernen an historische Orten. Ein Wegweisen zu Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus in Berlin*, Berlin, 1995.
- ⁸⁸ A. Assmann, „Wie wahr sind Erinnerungen?“, in H. Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, 2001, S. 103–122.
- ⁸⁹ B. Zelizer (Hg.), *Visual Culture and the Holocaust*, New Brunswick–New Jersey, 2001.
- ⁹⁰ H. D. Peaceman, „Teaching the Holocaust in the USA: a German perspective“, *Intercultural Education*, 2003, Vol. 14, No. 2, p. 215–224.
- ⁹¹ W. F. S. Miles, „Post-communist Holocaust Commemoration in Poland and Germany“, *The Journal of Holocaust Education*, 2000, Vol. 9, No. 1, p. 33–50.
- ⁹² R. Lentin, „Postmemory, Unsayability and the Return of the Auschwitz Code“, in R. Lentin (ed.), *Re-presenting the Shoah for the Twenty-First Century*, New York–Oxford, 2004, p. 1–24.
- ⁹³ K. Hutchinson, „Reconstructions of Memory, Architecture and the Self: Sutapa Biswas and Shimon Attie“, *The Western Journal of Graduate Research*, 2001, Vol. 10(1), p. 27–39.
- ⁹⁴ J. E. Young, *Nach-Bilder des Holocaust in zeitgenössischer Kunst und Architektur*, Hamburg, 2002.
- ⁹⁵ H. Berghoff, „Zwischen Verdrängung und Aufarbeitung. Die bundesdeutsche Gesellschaft und ihre nationalsozialistische Vergangenheit in den fünfziger Jahren“, *GWU*, 1998, No. 49, S. 96–114.
- ⁹⁶ R. Koselleck, „Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses“, in V. Knigge, N. Frei (Hg.), *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, München, 2002, S. 21–32.
- ⁹⁷ D. Hoffmann, „Das monumentale Gedächtnis“, in D. Grünwald (Hg.), *Ästhetische Erfahrung. Perspektiven ästhetischer Rationalität*, Velber, 1997, S. 109–111.
- ⁹⁸ A. Eidintas, *Žydai, lietuviai ir holokaustas*, V., 2002, p. 326.
- ⁹⁹ Я. Рабинович, *Быть евреем в России: спасибо Солженицыну*, Москва, 2005, с. 391–397.
- ¹⁰⁰ R. Račėnas, *Paminklai Lietuvos gyventojų tremties ir kalinimo vietoje 1940–1958*, V., 2005, p. 5–6.
- ¹⁰¹ *Kultūros paminklų enciklopedija. Rytų Lietuva*, t. 1, V., 1996; *Kultūros paminklų enciklopedija*, t. 2, V., 1998.
- ¹⁰² J. Varnauskas, „Istorijos paminklai“, *Kultūros paminklų enciklopedija. Rytų Lietuva*, t. 1, p. 17.
- ¹⁰³ Ibid., p. 16–17.
- ¹⁰⁴ Ibid., p. 15–18.
- ¹⁰⁵ Ibid., p. 17, 32–33, 197; *Kultūros paminklų enciklopedija*, t. 2, p. 45, 93, 108, 136, 187–188, 251, 253, 273, 308, 321, 322, 367.
- ¹⁰⁶ Kultūros paveldo objektų sąrašai, <http://195.182.67.68/registrai/>.
- ¹⁰⁷ Lietuvos Respublikos kultūros paveldo registras, <http://195.182.67.68/registrai/list.jsp?tipas=L&nuo=0&iki=100>.
- ¹⁰⁸ P. Cowan, H. Maitles, „Developing Positive Values: a case study of Holocaust Memorial Day in the primary schools of one local authority in Scotland“, *Education Review*, 2002, Vol. 54, No. 3, p. 220–229.
- ¹⁰⁹ S. Hornstein, F. Jacobowitz (ed.), *Image and Remembrance: Representation and the Holocaust*, Bloomington, 2003.
- ¹¹⁰ A. Assmann, „Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften“, in H. Loewy, B. Moltmann (Hrsg.), *Erlebnis–Gedächtnis–Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*, Frankfurt a. Main–New York, 1996, S. 13–29; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, 1999.
- ¹¹¹ N. Burtonwood, „Holocaust Memorial Day in schools – context, process and content: a review of research into Holocaust education“, *Education Research*, 2002, Vol. 44, No. 1, p. 69–82.
- ¹¹² T. Lawson, „Ideology in a Museum of Memory: A Review of the Holocaust Exhibition at the Imperial War Museum“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2003, Vol. 4, No. 2, p. 173–183.

¹¹³ E. Wolfgang, „Auschwitz zwischen Monument und Dokument. Sagbarkeit des Archivs versus Ästhetik der Undarstellbarkeit“, in G. Borsdorf, H. T. Grütter (Hg.), *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt a. Main, 1999, S. 285–302.

¹¹⁴ J. Assmann, „Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik“, in A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. Main, 1991, S. 337–355.

¹¹⁵ D. Stone, „Making memory work, or Gedächtnis macht frei“, *Patterns of Prejudice*, 2003, Vol. 37, No. 1, p. 87–98.

¹¹⁶ Ibid., p. 91.

¹¹⁷ R. J. Evans, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt a. Main, 1998.

¹¹⁸ M. Hirsch, „Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy“, in M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover, 1999, p. 3–23.

¹¹⁹ Pavyzdžiui, žydų genocido atminimo jau kaip holokausto atminimo įamžinimo projektai pradėti įgyvendinti nuo 1987 m. pabaigos, Lietuvoje prasi-
dėjus atgimimo ir „istorinės sąmonės lūžio“ procesams (plačiau žr. S. Atamukas, op. cit., p. 354–367).

¹²⁰ B. S. Chamberlin, „Doing Memory: Remembrance Reified and Other Shoah Business“, *The Public Historian*, 2001, Vol. 23, No. 3, p. 73–82.

¹²¹ D. Levy, N. Sznajder, „Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory“, *European Journal of Social Theory*, 2002, No. 5(1), p. 87–106.

¹²² A. Cavalli, „Gedächtnis und Identität. Wie das Gedächtnis nach katastrophalen Ereignissen rekonstruiert wird“, in K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek, 1997, S. 455–470.

¹²³ D. Patterson, „Holocaust Studies without the Holocaust“, *Shofar*, 2003, Vol. 21, No. 4, p. 115–123.

¹²⁴ S. Milton, *In Fitting Memory. The Art and Politics of Holocaust Memorials*, Detroit, 1991; H. Thünemann, *Holocaust-Rezeption und Geschichtskultur. Zentrale Holocaust-Denkmäler in der Kontroverse. Ein deutsch – österreichischer Vergleich*, Idstein, 2003, S. 290–292.

¹²⁵ J. Fuchs, *Auschwitz in den Augen seiner Besucher. Eine Untersuchung von Teilnehmerinnen und Teilnehmern an Exkursionen nach Auschwitz in den*

Jahren zwischen 1994 und 2002 und zum Beitrag von Gedenkstättenbesuchen zur politischen (Bewusstseins-) Bildung nebst Vorschlägen zur Optimierung, Magdeburg, 2003.

¹²⁶ B. A. Kaplan, „The Bitter Residue of Death: Jorge Semprun and the Aesthetics of Holocaust Memory“, *Comparative Literature*, 2003, No. 55(4), p. 320–337.

¹²⁷ H. Thünemann, op. cit., S. 290–292.

¹²⁸ P. Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München–Wien, 1995.

¹²⁹ J. E. Young (Hg.), *Mahnmale des Holocaust. Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens*, München, 1994.

¹³⁰ S. Buckler, „Historical narrative, Identity and the Holocaust“, *History of the Human Sciences*, 1996, No. 9(4), p. 1–20.

¹³¹ D. Diner, „Gedächtnis und Methode. Über den Holocaust in der Geschichtsschreibung“, in Fritz Bauer Institut (Hg.), *Auschwitz: Geschichte, Rezeption und Wirkung*, Jahrbuch 1996 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Bd. 1, S. 11–22.

¹³² M. Geyer, „The Place of the Second World War in German Memory and History“, *New German Critique* 71, 1997, p. 5–40.

¹³³ J. E. Young, *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, 2000, p. 62–82.

¹³⁴ A. Keppler, „Soziale Formen individuellen Erinnerns“, in H. Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg, 2001, S. 137–159.

¹³⁵ J. Assmann, „Erinnern, um dazugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit“, in K. Platt, M. Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis*, Opladen, 1995, S. 51–75.

¹³⁶ A. Riegl, „The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origin“, *Oppositions* 25, 1982, p. 21–51.

¹³⁷ P. Steinbach, „Die Vergegenwärtigung von Vergangenem. Zum Spannungsverhältnis zwischen individueller Erinnerung und öffentlichem Gedenken“, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1997, Nr. 4, S. 3–13.

¹³⁸ G. Short, „Teaching about the Holocaust – A Consideration of some Ethical and Pedagogic Issues“, *Educational Studies*, 1994, No. 20(1), p. 53–67.

¹³⁹ J. Spielmann, „Steine des Anstoßes – Denkmale in Erinnerung an den Nationalsozialismus in

der Bundesrepublik Deutschland“, *Kritische Berichte*, 1988, Nr. 3, S. 5–16.

¹⁴⁰ A. Milchman, „Marxism and the Holocaust“, *Historical Materialism*, 2003, Vol. 11:3(97–120), p. 98–120.

¹⁴¹ R. Voigt, „Politische Symbolik und postnationale Identität“, in A. Klein (Hg.), *Kunst, Symbolik und Politik. Die Reichstagverhüllung als Denkanlaß*, Opladen, 1995, S. 283–298.

¹⁴² E. Wolfrum, „Geschichte als Politikum – Geschichtspolitik“, *Neue Politische Literatur*, 1996, Nr. 3, S. 376–401.

¹⁴³ D. Jacobson, *Hešelio karalystė*, V., 2001, p. 176.

¹⁴⁴ E. Zingeris, M. Zingeris, „Šmėklos, vartančios žydų kapus“, in V. Valiušaitis, *Žygio draugams*, Kaunas, 1996, p. 366–367.

¹⁴⁵ M. Kohrs, „Die offizielle Darstellung des Holocaust in der Sowjetzeit (1945–1990)“, in V. Bartusevičius, J. Tauber, W. Wette (Hrsg.), *Holocaust in Litauen: Krieg, Judenmorde und Kollaboration im Jahre 1941*, Köln–Weimar–Wien, 2003, S. 247–261.

¹⁴⁶ D. Levin, op. cit., p. 192–195.

¹⁴⁷ S. Endlich, T. Lutz (Hg.), *Gedenken und Lernen an historischen Orten*, Berlin, 1995.

¹⁴⁸ P. Carrier, „Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora's *Les Lieux de mémoire*“, in S. Radstone (ed.), *Memory and Methodology*, Oxford, 2000, p. 37–58.

¹⁴⁹ R. Beier, „Geschichte, Erinnerung und Neue Medien. Überlegungen am Beispiel des Holocaust“, in R. Beier (Hg.), *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*, Frankfurt a. Main–New York, 2000, S. 299–323.

¹⁵⁰ M. Henningsen, „After the Holocaust, National Attitudes to Jews. The Politics of Memory, Holocaust and Legitimacy in Post-Nazi Germany“, *Holocaust and Genocide Studies*, 1989, No. 4(1), p. 15–26.

¹⁵¹ A. Baumann, H. Arnulf (Hg.), „Holocaust und Auschwitz-Gedenken“, *Friede über Israel*, 1999, Nr. 4, S. 147–190.

¹⁵² Z. Gitelmann, „Soviet Reactions to the Holocaust, 1945–1991“, in L. Dobroszycki, J. Gurock (ed.), *The Holocaust in Soviet Union: studies and sources on the destruction of the Jews in the Nazi-occupied territories of the USSR. 1941–1945*, New York–London, 1993, p. 3–27.

¹⁵³ Pvz.: M. Eglinis-Elinas, *Mirties fortuose*, V., 1966; V. Žeimantas, *Teisingumas reikalauja*, V., 1984.

¹⁵⁴ D. Levin, op. cit., p. 191–199.

¹⁵⁵ LKP CK biuro 1959 m. spalio 16 d. nutarimas dėl paminklų statymo kontrolės sustiprinimo, Lietuvos ypatingasis archyvas, f. 1771, ap. 196, b. 154, l. 5–7, in *Lietuvos kultūra sovietinės ideologijos nelaisvėje 1940–1990: Dokumentų rinkinys*, V., 2005, p. 273–275.

¹⁵⁶ L. Hirszowicz, „The Holocaust in the Soviet Mirror“, in L. Dobroszycki, J. Gurock, op. cit., p. 29–59.

¹⁵⁷ E. R. Woehn, *Kaddisch – Totengebiet in Polen: Reisegespräche und Zeitzeugnisse gegen Vergessen in Deutschland*, Judaica, Bd. 13, Darmstadt, 1984, S. 7–17.

¹⁵⁸ R. Jaworski, „Alte und neue Gedächtnisorte in Osteuropa nach dem Sturz des Kommunismus“, in R. Jaworski (Hg.), *Gedächtnisorte in Osteuropa*, Frankfurt a. Main, 2003, S. 11–25.

¹⁵⁹ W. Speitkamp (Hg.), *Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*, Göttingen, 1997.

¹⁶⁰ Ch. Meier, „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“, *Merkur*, 1996, Nr. 570/571, S. 937–952.

Gauta 2006 01 20
Klaipėdos universitetas,
Tilžės g. 13, Klaipėda

Hektoras Vitkus

THE ROLE OF MEMORIAL PLACES IN THE CULTURE OF THE HOLOCAUST MEMORY: GUIDELINES FOR UNDERSTANDING AND RESEARCH METHODS

Summary

This article analyses the ideas defining the role of memorial places that are relevant to research concerning the development of Holocaust memory in Lithuania. In referring to various concepts and ideas, the author states that the culture of Holocaust memorials must be analysed as a coherent, purposeful and a for-

malised system. He points to the following consistent patterns of Holocaust memorial development: 1) the system of the Holocaust memorial places developed according to the political, ideological, and cultural trends of official historical memory; 2) the culture of Holocaust memorials developed in accordance with

the processes of systematic adaptability, systematic purpose, systematic integration, and systematic auto-modulation; 3) the functions of the Holocaust memorials were formed according to the needs of cultural development within official historical memory; 4) the development of the Holocaust memorials helped bring to maturity certain values of historical memory and a unique ethics to provide meaning to the memorials themselves.

The author explains the cultural structure of the Holocaust memorials in terms of structure, values, psychological factors and ideas of function and process. According to the notion of structure, the functionality of the Holocaust memorial place system is determined not by quantitative value of the artefacts, but their qualitative connections. Considering the concept of value within this system, its specific symbols and historical images give meaning to the material artefacts of Holocaust memory. In terms of the psychological factor, the perception of the Holocaust me-

morials depends on the institutes which form the socio-cultural historical mentality. Finally, taking into account the process-functional conception, the system of the Holocaust memorial places may differ according to changes in the modelling processes of collective historical memory.

In the author's opinion, Holocaust memorials are not authentic sources for knowledge about the historical events of the Holocaust. Rather, they are documents witnessing the development of Holocaust memory, conforming to changes in cultural memory. Holocaust memorials do not create historical knowledge; they take this knowledge from the historical ideology prevailing in the society, which influences individuals, groups, and the forms of communication of Holocaust memory. For these reasons, the culture of Holocaust memorials suffers restrictions according to the policy of a specific society's historical memory.