

Н.С. Бурлакова, Е.В. Олешкевич

ТРАВМАТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ХОЛОКОСТА КАК ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И ИДЕНТИЧНОСТИ ВТОРОГО ПОКОЛЕНИЯ

Аннотация. Наблюдающийся кризис механизмов передачи исторического опыта обуславливает актуальность выбранного предмета исследования: анализ исторической памяти, социокультурных и психологических механизмов межпоколенческой передачи включенного в нее травматического опыта, участвующих в построении идентичности второго поколения выживших после Холокоста в Израиле и Восточной Европе. Особое внимание уделяется психологическим защитным механизмам поддержания идентичности, активизированным в процессе трансляции травматического опыта на различных этапах в динамике отношения израильского общества к Холокосту, и особенностям таковых у евреев Восточной Европы; обсуждаются этапы интеграции травматического опыта в структуру национальной идентичности.

Исследование проводилось на методологическом стыке с использованием методов сравнительного культурно-исторического анализа, клинико-психологической рефлексии, развернутой на материале болезненных социальных явлений, а также феноменологических методов изучения свидетельств и жизненных историй. На материале сравнительного анализа показана сложность и болезненность процесса переработки травматического опыта, этапы его интеграции в историческую память и особенности конструирования идентичности второго поколения.

Изучение социальных и психологических механизмов построения идентичности выявило как различия, так и определенные сходства в том, как люди справляются с памятью о травматических событиях в различных социально-культурных условиях. Показано, что несмотря на широкие попытки институционализации опыта Холокоста, возник ряд проблем его трансляции и интеграции, что сопровождалось в последующих поколениях различными типами защитной трансформации. Индивидуальная межпоколенческая передача опыта породила сложный внутренний диалог в самосознании и национальной идентичности второго поколения. Делается вывод о том, что феномен национальной идентичности включен как в историческую память, вместе с ее различной идеологической переработкой, так и в социокультурную ситуацию современности, которая и организует определенные типы воспоминаний, их осмысление и идеологические интерпретации.

Ключевые слова: историческая память, идентичность, травматический опыт, межпоколенческая передача, Холокост, второе поколение, культурно-исторический анализ, Израиль, Восточная Европа, клиническая психология.

На протяжении всего XX века в философии, культурологии, психологии и других гуманитарных дисциплинах происходит существенное переосмысление феномена исторической памяти. Простота и однозначность, возникавшие после прочтения некоторых изложений истории, сменились пониманием многогранности исторической памяти, ее насыщенности различными идеологическими интерпретациями, рациональными переработками и пр. Оказалось, что историческая память требует различного

рода реконструкций, специальных усилий по восстановлению и может быть по-разному осмысленной в различных подходах и мировоззренческих интерпретациях. Особую сложность представляет реконструкция травматических событий, на которые отзывается историческая память, и проследивание их последующей переработки, рационализации в образах национального самосознания и национальной идентичности. В данной статье эта проблема рассматривается на примере травматического опыта Холокоста и тех способов его вос-

приятия и переработки, которые он претерпел в социокультурных условиях Израиля и Восточной Европы. О том, что эта проблема не осознана в полной мере и не интегрирована не только мировой, но даже европейской культурой говорят, в том числе, и события 2014 г. в Украине. Сегодня история как будто повторяется, заметна новая волна национально-фашиствующей идеологии, а это значит, что уроки истории так и остаются неосознанными обществом, трагический опыт не извлечен и не интегрирован.

Изучение исторической памяти и травматического опыта, оставившего в ней свой след, тесно взаимосвязано с рядом других аспектов. Прежде всего это проблема идентичности, актуальность которой подчеркивается современными философами, социологами, психологами¹, осложненная представленностью развернувшегося широкого диалога различных этносов, типов культур и форм социальности, а также широкого спектра контркультурных движений². Именно понимание и восстановление исторической памяти рассматривается исследователями в качестве важнейшего фактора в поиске новых оснований для создания общего «мы» для различных социальных групп (История и память.; Йейтс Ф., Репина Л.П., Емельянова Т.П., Хальбвакс М., Хаттон П., Gills J)³

¹ Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Глостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 63-87; Гуревич П.С. Идентичность — привилегия человека // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. Научно-образовательный журнал. 2011. № 2. С. 36-47; Гудков Л.Д. Негативная идентичность. М.: НЛО, 2004; Андреева Г.М. К вопросу о кризисе идентичности в условиях социальных трансформаций // Психологические исследования (электр. журнал). 2011. № 6. (URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n6-20/580-andreeva20.html>).

² Гуревич П.С. Культурология. М., 2008; Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Идентичность и проблема субъекта в современной психологии // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 156–183; Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Психологическая концепция идентичности Э. Эриксона в зеркале личной истории автора. М., 2011; Стефаненко Т.Г. Этническая идентичность: от этнологии к социальной психологии // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 14. Психология. 2009. № 2. С. 3-17.

³ История и память / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2006; Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997; Репина Л.П. Историческая память и современная историография

В этом контексте возникает необходимость обращения к анализу того, каким образом строится исторический дискурс, в том числе, устная история (Бургос М., Мещеркина Е., Томпсон П.)⁴, требуются ответы на вопросы о том, каким образом связаны историческая память и механизмы работы культуры, способы воспроизводства и развития этой памяти (Мамардашвили М.К., Нора П.)⁵.

Вопрос об исторической памяти, социокультурных и психологических механизмах межпоколенческой передачи включенного в нее травматического опыта, участвующих в построении идентичности, как представляется, не может обсуждаться без обращения и к клинко-психологическому анализу. Нынешняя культурная ситуация заставляет значительно расширить представление о клинике, все сильнее «подталкивая» к пониманию культурно-исторической основы патологических психологических явлений, а также к рассмотрению самих этих явлений в контексте психологии развития⁶. Наряду с этим применение клинко-психологического анализа кажется осмысленным также и по отношению к более ши-

// Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 39-51; Емельянова Т.П. Социальное представление как инструмент коллективной памяти (на примере воспоминаний о Великой Отечественной войне) // Психологический журнал. 2002. № 23(4). С. 56-66; Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2–3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>); Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003; Gills, J.R. Memory and Identity: The History of a Relationship. In: Gills, J.R. (ed.) Commemoration: The Politics of National Identity. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1994.

⁴ Бургос М. История жизни. Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 2. С. 123-130; Мещеркина Е. Повседневность в биографии и устной истории // Объять обыкновенное: Повседневность как текст по-американски и по-русски: Материалы VI Фулбрайтской гуманитарной летней школы / Под ред. Т.Д. Венедиктовой. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 145-162; Томпсон П. Голос прошлого. Устная история. М.: Весь мир, 2003.

⁵ Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2008; Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2–3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>).

⁶ Бурлакова Н.С. О новых возможностях культурно-исторического анализа в клинической психологии // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 14. Психология. 2012. № 2. С. 49-56; Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Уровни культурно-исторического анализа в клинической психологии // Вопр. психологии. 2012. № 6. С. 33-45.

рокому кругу культурно-исторических явлений, таких как историческая память, культурные и социально-психологические механизмы передачи опыта, механизмы идентификации и формирования социальной, культурной и этнической идентичности⁷. Здесь можно обнаружить ряд своеобразных «патопсихологических» явлений, ареной проявлений которых стал практически масштаб целых культур, субкультур, этносов.

Историческая память сохраняется, в частности, посредством передачи пережитого опыта, поэтому другая социально-психологическая проблема состоит в изучении механизмов трансгенерационной трансляции исторического опыта, с положением о существовании которых сегодня никто всерьез спорить, вероятно, не будет. Для систематического культурно-исторического исследования подобных механизмов, с нашей точки зрения, необходимо работать на методологическом стыке, используя, с одной стороны, методы историко-культурологического исследования, объективного изучения фактов, а с другой, — феноменологические и герменевтические методы изучения свидетельств и жизненных историй, высказанных с разных жизненных позиций.

В данной статье мы попытаемся, опираясь на исследования современных социологов и психологов, а также собственные клинико-психологические наблюдения из психотерапевтической практики и устные свидетельства, собранные во время этнографической экспедиции в Молдавии (2012 г.), восстановить некоторые особенности социальных и культурных механизмов, задействованных в передаче опыта Холокоста его очевидцами последующим поколениям, а также обозначить психологические защитные механизмы, которые активизируются в процессе трансляции этого опыта. Для реализации этой задачи нам кажется уместным сравнить особенности передачи травматического опыта, характерные для евреев Израиля и Восточной Европы (Молдавии). В рамках этой темы нас интересует, прежде всего, то, как связаны трансляция этого опыта и формирование идентич-

ности у евреев, переживших Холокост, а также особенности передачи их опыта идентичности своим детям (второму поколению). Такое исследование судеб культурно-исторического опыта имеет как историческое, социологическое, так и общепсихологическое значение (уяснение характера травматического опыта одного поколения, а также того способа, с помощью которого происходит трансляция этого опыта следующему поколению, затем третьему и т.д.⁸). Ведь примеров травматического опыта в различных культурах можно привести великое множество: к примеру, геноцид армян, сталинские репрессии, затронувшие самые различные национальности бывшего Советского Союза, события в Косово, и др.

Основное и очевидное отличие Восточной Европы от Израиля состоит в том, что в Восточной Европе долгое время после Холокоста не было консолидации еврейского населения. Однако даже в Израиле в условиях сплоченного единства еврейского населения процесс переработки опыта Холокоста и принятия этого опыта был длительным и болезненным. В динамике отношения израильского общества к Холокосту, по мнению исследователей, можно выделить три этапа, каждый из которых будет характеризоваться своими механизмами поддержания идентичности.

В первые годы после создания государства Израиль, когда туда прибывали евреи, выжившие в годы Холокоста, они нередко встречали резкое отторжение⁹. Звучал вопрос, обращенный к ним: «Почему евреи не бунтовали? Почему они погибли, покорно идя на смерть?». Образ еврея-жертвы, не оказывавшего сопротивления, вызывал глубокое неудовольствие и ассоциировался с диаспорой. Следует заметить, что особую роль в формировании этого отношения играла сионистская идеология, во главе которой стояла идея отмежевания от диаспоры как от пути трусости и страха. Это влекло за собой и отрицание по отношению к людям, пере-

⁷ Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ado4.html>); Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ, АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006; Хорни К. Невротическая личность нашего времени. М.: Академический проект, 2009; Эрикссон Э. Детство и общество. М.: Прогресс, 1996; Юнг К.Г. Современность и будущее. Минск: Университетское, 1992.

⁸ Бейкер К., Гиппенрейтер Ю.Б. Влияние сталинских репрессий конца 30-ых годов на жизнь семей в трех поколениях // Теория семейных систем Мюррея Боуэна. М.: Когито-Центр, 2005. С. 419-452.

⁹ Solomon Z. From Denial to Recognition: Attitudes to Holocaust Survivors. Journal of Traumatic Stress 8, no. 2 (April 1995): pp. 215-228; Zelizer B. Visual Culture and Holocaust. Rutgers University Press, 2001.

жившим Холокост¹⁰. На этом фоне символическая фигура образ еврея-бунтовщика, который восстал против необъяснимой покорности, наоборот, всячески прославлялась и внедрялась в общественное сознание. Жертвы Холокоста при таком взгляде становились своего рода антиподом прививаемого идеального образа, на фоне которого сионисты позиционировали себя как альтернативную линию еврейской истории.

Обращаясь к литературе и искусству этого периода, можно отметить видимое избегание темы Холокоста. В большинстве своем авторы испытывают стыд за диаспору и достаточно воинственно относятся к недавнему прошлому. Так о подобных произведениях пишет А. Рубинштейн: «В довольно посредственной книге «Первый миллион сабр» Маргалит Банай и Герберт Расскол пишут в похвалу сабре¹¹: «Он чувствует свое превосходство над зарубежным евреем, потому что у него не укладывается в голове, «как это шесть миллионов евреев позволили нацистам уничтожить себя». Сабра не в состоянии понять, почему они не умерли стоя, в бою. Это кошмар, пятнающий его честь. Подобные абсурдные рассуждения отражают настроения сабр в 50-60-е годы, справедливо названные писателем Эхудом Бен-Эзером «нравственным безумием»¹².

В театральном творчестве картина аналогична: если все же решают обратиться к теме Холокоста, то делают выбор в пользу героических пьес, где, например, отражены события восстания в Варшавском гетто или содержатся какие-то иные героические образы¹³. В школьном же образовании

тема Холокоста затрагивалась достаточно незначительно, хотя уже тогда существовало осознание необходимости помнить о Катастрофе. Но также велась и массивная идеологическая работа по обоснованию Холокоста как краха галута¹⁴.

На данном этапе действует психологический механизм поддержания идентичности, который можно описать следующим образом: социально отторгаемый опыт, ощущаемый как внутренне «токсичный», угрожающий переживанию целостности и комфорта, проецируется на диаспору и получает в дальнейшем идеологическое обоснование. Данное обоснование исходит из сионистской позиции, суть которой состоит в отмежевании от диаспоры и видении происшедшего как своего рода заслуженной кары, вслед за чем следует отвержение погибших: «Виноваты давшие убить себя, а не только фашисты». В качестве реактивного образования культивируется образ еврея-бунтовщика, а из всего исторического контекста выделяются преимущественно восстания. Таким образом, работает следующая психотехническая цепочка: вытеснение негативного опыта — проецирование его на диаспору (которая позиционируется как «не мы») — реактивное культивирование символического образа еврея-бунтовщика. Линия диаспоры выглядит едва ли не патологической, что позволяет на этом фоне выполнить функцию самооправдания и поддержать самоуважение, а также подчеркнуть альтернативность своего стиля существования. Через это отторжение реального исторического опыта удается достичь заострения позитивных идентификаций в самосознании, потеснив переживания, угрожающие его целостности.

Нужно отметить и атмосферу недоговоренности, несмотря на регулярные Дни памяти. Существовала определенная идеологическая и психологическая оппозиция этим датам, внутреннее сопротивление, указывающее на сложности в принятии данного трагического опыта, о болезненности обращения к нему. Не было и соответствующих средств его осмысления, а также социально-политической ситуации, способствующей принятию факта Холокоста.

¹⁰ Solomon Z. From Denial to Recognition: Attitudes to Holocaust Survivors. *Journal of Traumatic Stress* 8, no. 2 (April 1995): pp. 215-228; Zelizer B. *Visual Culture and Holocaust*. Rutgers University Press, 2001.

¹¹ Сабра (происходит от слова «цабар» — опунция, вид кактуса) — еврей, родившийся в Палестине. В период второй и третьей волн репатриации (1904-1923) сабрами пренебрежительно называли переселенцев первой волны репатриации, однако в начале 30-х годов этот термин меняет свое значение. В 30-е — 50-е годы образ еврея-сабры, знающего цену своим корням, для которого родным языком является иврит, работающего на земле, мужественного воина-победителя, противопоставлялся диаспоральному еврейству, которое представлялось слабым и беспомощным.

¹² Рубинштейн А. От Герцля до Рабина и дальше. Минск: МЕТ, 2002. С. 18.

¹³ Зайцева О. Начальные этапы формирования памяти о Холокосте (1948-1962 гг.). *Еврейское образование*. 2004. № 1-2. С. 201-244.

¹⁴ Галут — досл. «изгнание». Так обозначается период еврейской истории с момента разрушения Второго Храма (70 г. н.э.) до возникновения государства Израиль (1948 г.), когда большая часть евреев находилась вне Палестины. В данном контексте галут является синонимом диаспоры.

Следующим этапом, который проходит отношение израильского общества к Холокосту, является так называемый этап «национализации». Именно в это время, что представляется неслучайным, происходит процесс над А. Эйхманом (май 60 г. — май 61 г.). В 1967 г. произошла Шестидневная война, стремительная и успешная, вызвавшая подъем и уверенность в своей мощи в общественном сознании. Но этот подъем вскоре сменяется ощущением уязвимости и незащищенности в связи с войной Судного дня в 1973 г. Эти войны еще раз подчеркнули как для израильтян, так и для евреев, проживавших вне границ еврейского национального государства, уязвимость Израиля, его одиночество на Ближнем Востоке (во время Шестидневной войны) и зависимость от американской помощи (во время войны Судного дня). В этой ситуации отношение к Холокосту резко меняется, он снова становится актуальным. Способствует этому также и приход к власти правой партии Ликуд в 1977 году, которая достаточно широко использует тему Холокоста в своих идеологических и политических целях¹⁵.

Отвержение опыта Холокоста, которое наблюдалось ранее, теперь сменяется более реалистичным восприятием, которое заставляет признать на непосредственном уровне сознания факт многогранности этого события. Таким образом, если на первых этапах осмысление опыта Холокоста происходит преимущественно в рамках оппозиции израильских евреев диаспоре, то теперь между ними возникает невольное объединение, в связи с чем в самосознании ощущается также и определенный конфликт.

Процесс принятия опыта, связанного с Холокостом, в качестве «своего» и последующая жизнь с таким опытом крайне сложны, на это требуется время и соответствующая работа национального самосознания. И эта работа на первых порах состоит в том, что вся вина за происшедшее снова проецируется вовне, но теперь на более широкий внешний мир. Появляется вопрос: как мог быть допущен Холокост? Это подталкивает в очередной раз к осмыслению Второй мировой войны, в том числе, в идеологическом плане. С одной стороны, благодаря этому находится канал для выплеска чувств горечи и негодования, накопившихся в сознании и бессознательном нации, с другой стороны, это становится отчасти и способом политического давления на ев-

ропейское сообщество, которое чувствуя свою вину, старается восполнять нанесенный ущерб. Но все это еще не приводит к полному осознанию исторического значения Холокоста.

В это время люди, пережившие Холокост, становятся особенно значимыми для израильского общества, им дают право голоса. Как раз в этот период Холокост становится напоминанием о том, что произошло и что еще может повториться. На этом этапе происходит также и постепенная ритуализация Холокоста (например, поездки школьников и молодежи в бывшие концентрационные лагеря, места массового уничтожения евреев): Холокост превращается в часть «гражданской религии». Для воспоминаний переживших Холокост, которые звучат все чаще, появляется некоторая идеологическая рамка, выносящая их в публичное пространство. Эта рамка — идеологическое принятие Холокоста. Она делает эти воспоминания доступными для массового сознания, помещает их в пространство публичного осмысления. Это создает материал для формирования нового самосознания, а также для процессов интеграции внутренних конфликтов, которые образовались в связи с осмыслением Холокоста. И в этом есть важная закономерность развития национального самосознания, ибо «все пережитое частным человеком, прежде всего, — нерелексивное страдание, уходит в никуда, если только оно не подверглось институциональной или специализированной проработке, если оно не пущено на другие каналы культурного воспроизводства, соответственно, если частные мнения не санкционированы какой-то инстанцией, имеющей роль надындивидуального образования»¹⁶. Вопрос состоит только в том, каким образом будет рационально оформлен этот опыт, и каким образом он будет интерпретирован.

После дела А. Эйхмана (во время процесса над которым значительная часть евреев вновь переживала травму Холокоста, что позже сменилось общественным единением, особенно значимым на фоне предшествовавшей процессу бурной полемики и разъединенности общества в связи с вопросом о репарациях Израилю со стороны ФРГ¹⁷), отноше-

¹⁵ Abramson G., *Drama and Ideology in modern Israel*. Cambridge University Press, 1998.

¹⁶ Гудков Л.Д. «Память» о войне и массовая идентичность россиян // *Неприкосновенный запас* (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html>).

¹⁷ Sagi N. *German Reparations Negotiations*. Jerusalem: Magnes Press, 1980.

ние израильтян к евреям галута становится более положительным и понимающим: сам факт того, что эти люди остались в живых во время Холокоста, теперь символизирует их сопротивление¹⁸. Однако до конца 70-х годов изучение Холокоста в школах было очень ограниченным, поскольку по-прежнему не было ни учебных пособий, ни надлежащих навыков у преподавателей, чтобы изучать со школьниками эту тему¹⁹. Вплоть до конца 70-х годов так и не была разработана систематическая программа изучения Холокоста.

И, наконец, примерно с 80-х годов начинается уже этап «приватизации» Холокоста: понимания того, что у каждого из 6 миллионов убитых была своя жизнь и своя история, что у каждого из них есть «свое имя»²⁰. Появление этого этапа, с одной стороны, свидетельствует об окончательном принятии его в национальное самосознание. Теперь Холокост становится национальной идеей, включающей в себя смысловое измерение «страдальческого народа», сопряженное вместе с тем с ощущением права — морального, политического, психологического и пр. Тот, кто вынес Холокост, несет глубинное знание о жизни на грани смерти²¹, и он имеет право говорить об этом и ожидать внимающего слушания. Эта идея вводится и в организацию воспитания молодого поколения. Символом этого является популярность у молодежи, например, поездок в Польшу в бывшие концентрационные лагеря, для того, чтобы дети воочию увидели и ощутили опыт своих родителей, восстановили утраченную связь с ним. Появляется способ соприкосновения с опытом, который раньше отвергался, возникают условия для превращения его в некоторую идеологию воспитания с реализацией этой стратегии на практике. Холокост становится частью национального самосознания. По своей значимости он становится гиперценным, примерно таким же фактом, как разрушение Храма. Так обстояло дело в Израиле. Несмотря на широкие попытки институционализации опыта Холокоста, возник ряд проблем

его трансляции и интеграции, что сопровождалось в последующих поколениях различными типами защитной трансформации, вытеснения, формирования на его основе реактивных образований. Молодые поколения проявляли активное сопротивление в восприятии и интеграции этого опыта. Все это открывает более общую проблему социальной и культурной передачи травматического опыта последующим поколениям и его интеграции в образы национальной идентичности.

* * *

В Восточной Европе (имеются в виду страны бывшего социалистического лагеря) ситуация была иной. Выжившие после Холокоста евреи были обособлены, их положение было весьма неустойчивым: с одной стороны, они не были и до конца встроены в «советскую» (в широком смысле этого слова) или социалистическую культуру и идентичность (по причине еврейского происхождения), с другой стороны, — почти не имели возможности строить свою национальную культуру и идентичность. Вместе с тем понятно, что полноценная передача столь травматичного опыта как опыт Холокоста может происходить только при поддержке со стороны общества: только в том случае, если общество предоставляет культурные каналы для трансляции этого опыта, заявляет, что этот опыт важен и значим, возможна его полноценная передача. Это было невозможно в Восточной Европе по нескольким причинам. Во-первых, советская культура не могла предоставить такого канала передачи опыта, например, для СССР была характерна политика «замалчивания» Катастрофы; во-вторых, сплоченные общины, существовавшие ранее на территории Восточной Европы, были разрушены, поэтому выжившие евреи в Восточной Европе ощущали себя еще более обособленными и уязвимыми: они не находились под защитой общин и враждебно воспринимались в качестве «чужих» культурой большинства.

Таким образом, восточно-европейское еврейство оказывается крайне незащитным перед лицом травматичного опыта Холокоста, поскольку этот опыт остается либо внутри отдельной личности (молчаливо «заперт» в ней и не выражается для других), либо существует внутри семьи и может обсуждаться только среди ее членов. До недавних пор отсутствовала необходимая поддержка со стороны общества, ощущался дефицит необходимого публичного пространства, что при-

¹⁸ Abramson G. Drama and Ideology in modern Israel. Cambridge University Press, 1998.

¹⁹ Только в 1979 году Холокост становится отдельным предметом в старшей школе.

²⁰ Loshitsky Y. Identity Politics on Israeli Screen. University of Texas Press, 2001.

²¹ Browning C. Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimonies. Madison, WI; The University of Wisconsin Press, 2003.

водило к тому, что данный опыт был вынуждено обречен на молчание.

Конечно же, и в условиях израильского общества, и у восточноевропейских евреев трагический опыт Холокоста будет вызывать мощные реакции защиты. Это является общим. Но в условиях восточноевропейского еврейства на фоне волн возрождающегося антисемитизма²², что не может не вызывать социального и внутриличностного напряжения, конфликты в идентичности наблюдаются более остро, активируя следующие защитные механизмы:

- 1) попытка «смешаться, слиться с большинством». Именно в этих условиях наблюдается тенденция к вступлению в смешанные браки, примыкания к культурному большинству. Согласно устным воспоминаниям, нередок тот факт, когда детям только во взрослом возрасте говорят об их еврейских корнях, что зачастую переживается как эмоциональный шок. Этот механизм бессознательной защиты как от травматичного опыта, так и вообще от травматичного прошлого, происхождения, приводит к сокрытию и оттеснению «опасной» национальности, возникает неопределенность идентичности с одновременным вытеснением «тяжкого» знания о собственном еврействе. Отметим атмосферу недоговоренности и тревоги в этих семьях, скрытый, а иногда и явный момент осуждения своих родственников, невзгоды которых их дети вынуждены были брать на себя;
- 2) атмосфера «тайного сообщества и сговора» внутри семьи: это вариант защиты, когда внутри семьи об еврейских корнях и о Холокосте говорилось очень много, но существовал запрет выносить это знание за рамки семьи: «Дома много говорили об истреблении евреев во время войны, рассказывались жуткие истории, которые касались и моих родственников. Эти истории приводили меня в ужас, но я никогда не говорила об этом за пределами дома, выйдя из дома, мне нужно было забыть об этом»²³. Это рождало конфликт в личной идентичности, приводило к ее расколу на публично выражаемую и приватную часть, соз-

давало сильное внутреннее напряжение, в ситуации потенциальной постоянно нависающей небезопасности требовало постоянного контроля. Здесь многое смешалось — личные трагедии, уничтожение членов семьи, обязанность перед убиенными в продолжении рода, в сохранении памяти о них, в «использовании» для этих целей своих детей. Это часто могло вызывать у детей самоотчуждение, ощущение тайной жизни, вплоть до чувствования, что им приходится проживать не свою, не собственную жизнь, права на которую они лишены. Сомнения в собственной идентичности, переживание ощущений пустоты, откуда-то возникающего стыда с необходимостью составляли повседневную канву жизни таких людей²⁴;

- 3) В качестве механизма реактивного образования способом преодоления опыта Холокоста становится деятельностная защита, ориентация на успех и профессиональные достижения, на создание такого социального статуса, который был бы непоколебимым и неуязвимым. В этих случаях в семье реактивно культивировался трудоголизм, ценность социального положения, славы, возможность и способы преодоления мыслимых и немыслимых трудностей, однако при этом оттесняемым и проявляемым лишь в безопасной приватной обстановке по-прежнему оставался шлейф опасности, постоянный страх лишений, погромов и притеснений.

Лишь в последние 20 лет — после распада СССР и социалистического лагеря — постепенно начинают формироваться еврейские общественные организации и еврейские общины, которые берут на себя функцию сплочения, возникает поддерживающая среда, в условиях которой совершаются попытки воссоединения людей с их прошлым и пережитым ими трагическим опытом. Создание сплоченных общностей способствует также трансляции опыта Холокоста и созданию поля для его обсуждения (в то время как раньше существовало поле только для молчания о Холокосте).

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что в связи с обособленностью восточно-европейского еврейства применительно ко второму поколению защитные механизмы по отношению

²² Один из достаточно недавних примеров: 17 апреля 2013 г. (<http://newsru.co.il/world/17apr2013/warsa704>).

²³ Личные материалы (фрагмент психотерапевтической сессии).

²⁴ Bergmann M.S. Reflections on the psychological and social functions of remembering the Holocaust. *Psychoanalytic Inquiry*, 1985, 5, p. 9-20.

к травматичному опыту Холокоста формируются иначе, нежели в Израиле, где есть возможность трансляции этого опыта на общественном уровне и предоставления пространства для публичного обсуждения этого опыта. Как видно, индивидуальная межпоколенческая передача опыта порождает сложный внутренний диалог в самосознании и национальной идентичности второго поколения. Таким образом, даже в рамках одного этноса в связи с его неоднозначной реакцией на травматическое для народа событие идентичность представляет собой неоднозначный и противоречивый феномен. Как мы пытались показать, в ответ на события Холокоста формируются различные и даже противоречивые идентичности. Но самое главное, что следует отметить, — идентичность имеет диалогический характер, или, точнее, она складывается из различных специфическим образом диалогически ориентированных идентификаций и по своей структуре, в конечном счете, представляет сложный свернутый внутренний диалог, диалог собственного самосознания с окружающим миром или специфическими проекциями этого самосознания на окружающий мир и на различные социальные и культурные группы людей. Таким образом, феномен национальной идентичности включен как в историческую память, вместе с ее различной идеологической переработкой, так и в социокультурную ситуацию современности, которая и организует определенные типы воспоминаний, их осмысление и идеологические интерпретации. И интеграция исторических воспоминаний, исторических форм самосознания в актуальную национальную идентичность происходит каждый раз в современной культурной ситуации, внутри которой происходит постижение и переосмысление истории и исторической памяти народа. В эту память включается и широкое разнообразие индивидуальных историй, охваченных общекультурным травматическим опытом,

и движение поиска смысла людьми, различным образом его переживших, а затем вновь и вновь обращающихся к нему. И происходит это в рамках напряженного многогранного и экзистенциально многозначного диалога.

В завершение хотелось бы вернуться к современным реалиям. В Восточной Европе сейчас наблюдается кризис механизмов передачи исторического опыта: все чаще в новостных лентах мелькают заметки о том, что молодое поколение ничего не знает о Холокосте, отвергает его, выражает антисемитские настроения и т.д. Это означает, что механизмы передачи этого опыта в культуре оказываются непродуктивными. Именно поэтому обращение к этой теме кажется нам важным и актуальным. Разумеется, передача исторического опыта не ограничивается взаимоотношениями первого и второго поколения, травматичный опыт накладывает отпечаток также на третье и даже на четвертое поколение (мы встречались с такими случаями в психотерапевтической практике). Однако отношения между первым и вторым поколениями являются своего рода парадигматическим примером трансгенерационной передачи опыта как наиболее уязвимые и наиболее приближенные к пережитому. Это создает основу для рассмотрения также и последующих трансформаций некоторого первичного травматического опыта, который, как показывает анализ, не исчезает бесследно и безвозвратно.

Одной из насущных современных задач, на наш взгляд, является осознание кризиса в функционировании такого рода механизмов и выработка новой социокультурной стратегии, которая помогла бы трансляции подобного травматического опыта. В этом контексте речь идет не только о Холокосте, но и о других травматичных страницах истории, которые требуют выстраивания особого социокультурного дискурса, в рамках которого они могли бы быть восприняты обществом.

Список литературы:

1. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ado4.html> (дата обращения: 17.02.2014)).
2. Андреева Г.М. К вопросу о кризисе идентичности в условиях социальных трансформаций // Психологические исследования (электр. журнал). 2011. № 6. (URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n6-20/580-andreeva20.html> (дата обращения: 17.02.2014)).
3. Бейкер К., Гиппенрейтер Ю.Б. Влияние сталинских репрессий конца 30-ых годов на жизнь семей в трех поколениях // Теория семейных систем Мюррея Боуэна. М., Когито-Центр, 2005. С. 419-452.
4. Бургос М. История жизни. Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 2. С. 123-130.
5. Бурлакова Н.С. О новых возможностях культурно-исторического анализа в клинической психологии // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 14. Психология. 2012. № 2. С. 49-56.

6. Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Идентичность и проблема субъекта в современной психологии // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 156-183.
7. Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Психологическая концепция идентичности Э. Эриксона в зеркале личной истории автора. М.: ООО «ИПЦ «Маска»», 2011.
8. Бурлакова Н.С., Олешкевич В.И. Уровни культурно-исторического анализа в клинической психологии // Вопр. психологии. 2012. № 6. С. 33-45.
9. Гудков Л.Д. «Память» о войне и массовая идентичность россиян // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html> (дата обращения: 17.02.2014)).
10. Гудков Л.Д. Негативная идентичность. М.: НЛО, 2004.
11. Гуревич П.С. Идентичность — привилегия человека // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. Научно-образовательный журнал. 2011. № 2. С. 36-47.
12. Гуревич П.С. Культурология. М.: Юнити-Дана, 2008.
13. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 63-87.
14. Емельянова Т.П. Социальное представление как инструмент коллективной памяти (на примере воспоминаний о Великой Отечественной войне) // Психологический журнал. 2002. № 23(4). С. 56-66.
15. Зайцева О. Начальные этапы формирования памяти о Холокосте (1948-1962 гг.) // Еврейское образование. 2004. № 1-2. С. 201-244.
16. Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997.
17. История и память / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Круг, 2006.
18. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2008.
19. Мещеркина Е. Повседневность в биографии и устной истории // Объять обыкновенное: Повседневность как текст по-американски и по-русски: Материалы VI Фулбрайтовской гуманитарной летней школы / Под ред. Т.Д. Венедиктовой. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 145-162.
20. Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (дата обращения: 17.02.2014)).
21. Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 39-51.
22. Рубинштейн А. От Герцля до Рабина и дальше. Минск: «МЕТ», 2002.
23. Стефаненко Т.Г. Этническая идентичность: от этнологии к социальной психологии // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 14. Психология. 2009. № 2. С. 3-17.
24. Томпсон П. Голос прошлого. Устная история. М.: Весь мир, 2003.
25. Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ, АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006.
26. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас (электр. журнал). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>).
27. Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003.
28. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. М.: Академический проект, 2009.
29. Эриксон Э. Детство и общество. М.: Прогресс, 1996.
30. Юнг К.Г. Современность и будущее. Минск: Университетское, 1992.
31. Abramson G. Drama and Ideology in modern Israel. Cambridge University Press, 1998.
32. Bergmann M.S. Reflections on the psychological and social functions of remembering the Holocaust. *Psychoanalytic Inquiry*, 1985, 5, p. 9-20.
33. Browning C. *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimonies*. Madison, WI; The University of Wisconsin Press, 2003.
34. Gills J.R. *Memory and Identity: The History of a Relationship*. In: Gills, J.R. (ed.) *Commemoration: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1994.
35. Loshitsky Y. *Identity Politics on Israeli Screen*. University of Texas Press, 2001.
36. Sagi N. *German Reparations Negotiations*. Jerusalem: Magnes Press, 1980.
37. Solomon Z. From Denial to Recognition: Attitudes to Holocaust Survivors. *Journal of Traumatic Stress* 8, no. 2 (April 1995): pp. 215-228.
38. Zelizer B. *Visual Culture and Holocaust*. Rutgers University Press, 2001.

References (transliteration):

1. Adorno T. Chto znachit «prorabotka proshlogo»? // Neprikosnovennyi zapas (elektr. zhurnal). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ado4.html> (data obrashcheniya: 17.02.2014)).
2. Andreeva G.M. K voprosu o krizise identichnosti v usloviyakh sotsial'nykh transformatsii // Psikhologicheskie issledovaniya (elektr. zhurnal). 2011. № 6. (URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n6-20/580-andreeva20.html> (data obrashcheniya: 17.02.2014)).

3. Beiker K., Gippenreiter Yu.B. Vliyanie stalinskikh repressii kontsa 30-ykh godov na zhizn' semei v trekh pokoleniyakh // Teoriya semeinykh sistem Myurreya Bouena. M.: Kogito-Tsentr, 2005. S. 419-452.
4. Burgos M. Istoriya zhizni. Rasskazyvanie i poisk sebya // Voprosy sotsiologii. 1992. T. 1. № 2. S. 123-130.
5. Burlakova N.S. O novykh vozmozhnostyakh kul'turno-istoricheskogo analiza v klinicheskoi psikhologii // Vestn. Mosk. Un-ta. Ser. 14. Psikhologiya. 2012. № 2. S. 49-56.
6. Burlakova N.S., Oleshkevich V.I. Identichnost' i problema sub'ekta v sovremennoi psikhologii // Metodologiya i istoriya psikhologii. 2010. T. 5. Vyp. 1. S. 156-183.
7. Burlakova N.S., Oleshkevich V.I. Psikhologicheskaya kontseptsiya identichnosti E. Eriksona v zerkale lichnoi istorii avtora. Monografiya. M.: OOO «IPTs «Maska», 2011.
8. Burlakova N.S., Oleshkevich V.I. Urovni kul'turno-istoricheskogo analiza v klinicheskoi psikhologii // Vopr. psikhologii. 2012. № 6. S. 33-45.
9. Gudkov L.D. «Pamyat'» o voine i massovaya identichnost' rossiyan // Neprikosnovennyi zapas (elektr. zhurnal). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gu5.html> (data obrashcheniya: 17.02.2014)).
10. Gudkov L.D. Negativnaya identichnost'. M.: NLO, 2004.
11. Gurevich P.S. Identichnost' — privilegiya cheloveka // Gumanitarnye nauki. Vestnik Finansovogo universiteta. Nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal. 2011. № 2. S. 36-47.
12. Gurevich P.S. Kul'turologiya. M.: Yuniti-Dana, 2008.
13. Gurevich P.S. Problema identichnosti cheloveka v filosofskoi antropologii // Voprosy sotsial'noi teorii: Nauchnyi al'manakh. 2010. Tom IV. Chelovek v poiskakh identichnosti / Pod red. Yu.M. Reznika i M.V. Tlostanovoi. M.: Assotsiatsiya «Mezhdistsiplinarnoe obshchestvo sotsial'noi teorii», 2010. S. 63-87.
14. Emel'yanova T.P. Sotsial'noe predstavlenie kak instrument kollektivnoi pamyati (na primere vospominanii o Velikoi Otechestvennoi voine) // Psikhologicheskii zhurnal. 2002. № 23(4). S. 56-66.
15. Zaitseva O. Nachal'nye etapy formirovaniya pamyati o Kholokoste (1948-1962 gg.) // Evreiskoe obrazovanie. 2004. № 1-2. S. 201-244.
16. Ieits F. Iskusstvo pamyati. SPb.: Fond podderzhki nauki i obrazovaniya «Universitetskaya kniga», 1997.
17. Istoriya i pamyat' / Pod red. L.P. Repinoi. M.: Krug', 2006.
18. Mamardashvili M.K. Opyt fizicheskoi metafiziki (Vil'nyusskie lektzii po sotsial'noi filosofii). M.: Progress-Traditsiya, 2008.
19. Meshcherkina E. Povsednevnost' v biografii i ustnoi istorii // Ob'yat' obyknovennoe: Povsednevnost' kak tekst po-amerikanski i po-russki: Materialy VI Fulbraitovskoi gumanitarnoi letnei shkoly / Pod red. T.D. Venediktovoi. M.: Izd-vo MGU, 2004. S. 145-162.
20. Nora P. Vsemirnoe torzhestvo pamyati // Neprikosnovennyi zapas (elektr. zhurnal). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html> (data obrashcheniya: 17.02.2014)).
21. Repina L.P. Istoricheskaya pamyat' i sovremennaya istoriografiya // Novaya i noveishaya istoriya. 2004. № 5. S. 39-51.
22. Rubinshtein A. Ot Gertslya do Rabina i dal'she. Minsk: MET, 2002.
23. Stefanenko T.G. Etnicheskaya identichnost': ot etnologii k sotsial'noi psikhologii // Vestn. Mosk. Un-ta. Ser. 14. Psikhologiya. 2009. № 2. S. 3-17.
24. Tompson P. Golos proshlogo. Ustnaya istoriya. M.: Ves' mir, 2003.
25. Fromm E. Zdorovoe obshchestvo. M.: AST, AST MOSKVA: KhRANITEL', 2006.
26. Khal'bvaks M. Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat' // Neprikosnovennyi zapas (elektr. zhurnal). 2005. № 2-3 (40-41). (URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>).
27. Khatton P. Istoriya kak iskusstvo pamyati. SPb.: Vladimir Dal', 2003.
28. Khorni K. Nevroticheskaya lichnost' nashego vremeni. M.: Akademicheskii proekt, 2009.
29. Erikson E. Detstvo i obshchestvo. M.: Progress, 1996.
30. Yung K.G. Sovremennost' i budushchee. Minsk: Universitetskoe, 1992.
31. Abramson G. Drama and Ideology in modern Israel. Cambridge University Press, 1998.
32. Bergmann M.S. Reflections on the psychological and social functions of remembering the Holocaust. Psychoanalytic Inquiry, 1985, 5, p. 9-20.
33. Browning C. Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimonies. Madison, WI; The University of Wisconsin Press, 2003.
34. Gills J.R. Memory and Identity: The History of a Relationship. In: Gills, J.R. (ed.) Commemoration: The Politics of National Identity. Princeton, NJ: Princeton UP, 1994.
35. Loshitsky Y. Identity Politics on Israeli Screen. University of Texas Press, 2001.
36. Sagi N. German Reparations Negotiations. Jerusalem: Magnes Press, 1980.
37. Solomon Z. From Denial to Recognition: Attitudes to Holocaust Survivors. Journal of Traumatic Stress 8, no. 2 (April 1995): pp. 215-228.
38. Zelizer B. Visual Culture and Holocaust. Rutgers University Press, 2001.