



УДК 172 173 271 27-72 2-184 2-42

DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3

Рязанова С. В.<sup>1</sup>

Гободо-Мадикизела П.<sup>2</sup>

Травма как наследство: опыт восприятия верующих

<sup>1</sup> Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН  
Пермский государственный аграрно-технологический университет им. Д.Н. Прянишникова  
ул. Мира, 26-37, 614066, Пермь, Россия  
*svet-ryazanova@yandex.ru*

<sup>2</sup> Университет Стелленбоша  
Прайват Бэг Х1, Матъеланд, 7602, Стелленбош, Южно-Африканская Республика  
*pumlam1@gmail.com*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема переживания культурной и социальной травмы в среде верующих на примере локализованных кейсов. Предметом исследования становится опыт передачи травмирующей информации между поколениями верующих. Основной исследовательский вопрос ставится как определение роли религии как регулирующего института в процессе восприятия и трактовки негативного опыта прошлого. Исследовательское поле включает регион Западного Урала, характеризующийся как поликонфессиональностью, так и значительным числом семей, пострадавших в ходе гонений политического характера. Объектом исследования стали верующие, принадлежащие к мусульманскому сообществу, а также церквям т. н. классических пятидесятников и баптистов-инициативников («Отделенное братство»), подвергавшихся гонениям в ходе хрущевской политики давления на религию. Методом сбора информации стало полустандартизированное интервью. В качестве респондентов были отобраны представители второго и третьего поколений верующих, чьи старшие родственники стали объектами притеснений со стороны общества. Акцент в получении информации был сделан на уровень эмоциональной вовлеченности отвечающих в события, отстоящие с значительным временным интервалом, а также уровень соотнесенности с ними и варианты оценки произошедшего для себя и родственников. Была определена специфика восприятия верующими травматического опыта и установлены механизмы ее обеспечения на коллективном уровне. В ходе исследования понятие травмы было вынесено за пределы поля интерпретации применительно ко всем исследуемым сообществам верующих как нивелированное религиозной позицией респондентов. Были установлены наиболее значимые индикаторы самоидентификации, определяющие стратегии социального поведения в условиях наличия травматического опыта.

**Ключевые слова:** травма; травматический опыт; верующие; Прикамье; репрессии; гонения; переживание

**Благодарность:** Статья подготовлена при поддержке РФФИ за счет средств гранта 19-511-60005 «Наследие расчеловечивания: транснациональная перспектива».

**Информация для цитирования:** Рязанова С. В., Гободо-Мадикизела П. Травма как наследство: опыт восприятия верующих // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 49-66. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3.

Svetlana V. Ryazanova<sup>1</sup>   
Pumla Gobodo-Madikizela<sup>2</sup>

**Trauma as a heritage: the experience  
of believer's perception**

Perm Federal Research Center, Ural Division of RAS, Perm, Russia;  
Perm State Agro-Technical University, Perm, Russia  
26-37 Mira St., 614066, Perm, Russian Federation  
*svet-ryazanova@yandex.ru*

<sup>2</sup> Stellenbosch University  
Private Bag X1, Matieland, 7602, Stellenbosch, Republic of South Africa  
*pumlam1@gmail.com*

**Abstract.** The article considers the problem of experiencing cultural and social trauma among believers using the example of localized cases. The subject of research is the experience of transmitting traumatic information between generations of believers. The main research question is to determine the role of religion as a regulatory institution in the process of perception and interpretation of the negative experience of the past. The research field includes the region of the Western Urals, which is characterized by both a multi-confessional nature and a significant number of families affected by political persecution. The object of the study were believers of the Muslim community, as well as the churches of the so-called classic Pentecostals and Initiative Baptists ("Separated Brotherhood") who were persecuted during the Khrushchev's policy of pressure on religion. The method of collecting information was a semi-standardized interview. Representatives of the second and third generations of believers were selected as respondents, whose older relatives became the objects of oppression by society. The emphasis in obtaining information was placed on the level of emotional involvement of respondents in events that are separated by a significant time interval, as well as the level of correlation with them and options for assessing for themselves and relatives what had happened. The specificity of the believers' perception of the traumatic experience was determined and mechanisms for its provision at the collective level were established. In the course of the study, the concept of trauma was taken out of the field of interpretation for all believer's communities as belittled by the religious consciousness. The most significant indicators of self-identification that determine the strategies for social behavior in the presence of traumatic experience were established.

**Keywords:** trauma; traumatic experience; believers; Prikamy; repression; persecution; experience

**Acknowledgments:** The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research at the expense of grant 19-511-60005 "The legacy of dehumanization: a transnational perspective".

**Information for citation:** Ryazanova, S. V. and Gobodo-Madikizela P. (2020), "Trauma as a heritage: the experience of believer's perception", Research Result. Sociology and management, 6 (3), 49-66, DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-3.

**Введение (Introduction).** Человеческий опыт восприятия и оценки мира в равной мере насыщен событиями позитивного и негативного характера. Вне зависимости от индивидуального и коллективного отношения, они усваиваются и перерабатываются сознанием, в большинстве случаев оставляя отпечаток как в системе мировоззрения, так и на особенностях социального поведения. Значимость последствий и степень их влияния на общественную жизнь необязательно напрямую зависит от масштабности событий, произошедших с субъектом. Острота восприятия и отчетливость экзистенциального отпечатка находятся в сложной зависимости от набора факторов субъективной и объективной природы, комбинация которых создает уникальный набор ассоциаций и интерпретаций как самого события, так и тех следов, которые произошедшее оставляет в ткани общественной жизни. Воспринятое становится основанием для создания новых конструкций собственного существования, определяет логику поступков и реакций. Полученный позитивный опыт принимает в этом участие на равных правах с травмирующими событиями, но именно последние все чаще предстают для наблюдателя как необратимо трансформирующие и субъекта, и связанное с ним социокультурное пространство.

Особенно важным представляется обращение к травматическому опыту, связанному с такой неотъемлемой частью общественной жизни, какую представляет собой религия. С одной стороны, она в значительной мере определяет отношение современного человека к социальным реалиям, внося коррективы в иерархии ценностей и наборы критериев оценки. С другой – именно верующие стали в советском обществе одной из сильно пострадавших групп, для которых травма стала не теоретической конструкцией, а обстоятельствами реальной жизни. При этом именно верующие не только стали доказательством устойчивости рели-

гиозного начала в социуме, но и сохранились и как социально солидарные сообщества, и как носители определенных норм мировосприятия. В этом отношении они являются еще до конца не оцененным кейсом того, как происходит восприятие, усвоение и переработка травматического опыта.

**Методология и методы (Methodology and methods).** Тема травмы как оказывающей значимое влияние на мировосприятие и социальное поведение неоднократно попадала в поле исследовательского внимания, будучи рассмотрена с различных ракурсов. Важные аспекты проблемы переживания и преодоления травматического опыта рассматривались как с психоаналитических позиций, начиная с З. Фрейда, так и в границах социологических и культурологических исследований (Подробно об этапах становления исследовательских стратегий и подходах к исследованию травмы см.: Миськова, 2019; Аникин). Полностью обоснованным представляется выведение травмы за пределы сферы психологического и изучение ее различных проекций на социальное пространство, в котором последствия приобретения травматического опыта формируют доступные для объективного анализа феномены. Основоположниками такого подхода являются Дж. Александер, П. Штомпка и Р. Айерман определившие социальные и культурные характеристики травмы и ее место в пространстве существования индивидов и сообществ (Александер, 2012; Айерман, 2013; Штомпка, 2001; Eyerman, 2017; Eyerman, 2001; Eyerman, 2016; Eyerman, 2015; Eyerman, 2013; Alexander, Smith, Jacobs, 2019; Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser and Sztomпка, 2004; Alexander, 2003). Разработанные ими представления о травме как факторе формирования коллективной идентичности, особенностях ее социального конструирования и разновидностях травматических событий послужили стимулом для возникновения целого ряда работ, посвященных различным проявлениям феномена травматического в обществе (компендиум

исследований, посвященных проблеме травматического в отечественной историографии, представлен сборником «Травма: пункты», 2009; см. также: Атанесян 2016; Бурлакова, 2015; Варга, 2017; Винокуров, Воронцова, 2017; Зубков, 2019; Камоза, 2016; Корецкая, 2017; Красноборов, 2017; Кучева, 2016а; Логунова, 2009; Николаева, Сафонова, 2010; Печин, 2014; Тульчинский, 2016; Тульчинский, 2017; Федосова, 2019; Халлисте, 2015). В силу специфики отечественной истории российские исследователи традиционно большее внимание уделяли и уделяют описанию и анализу травматического, связанного с политикой государства (раскулачивание, большой террор, гонения на диссидентов), делая акцент на особенностях переживания и символического освоения травмы субъектом-носителем (Колдушко, 2019; Колдушко, 2016; Кучева, Мордвинцев, 2019; Кучева, 2016б; Махлин, 2017; Рахаев, 2015; Хлынина, 2013; Шеманова, 2016; Янковская, 2012). Среди исследовательских текстов особо выделяются исследования, посвященные проблеме сакрализации травматического опыта и связанных с ним локусов (Rouhier Willoughby, 2015), а также конструирования образа жертвы (Аникин 2017; Аникин, Головашева, 2017; Аникин, 2014; Коротецкая, 2016). Тем не менее, несмотря на большой объем проведенных исследований, стоит говорить об открытости многих аспектов темы травмы для дальнейшей разработки и интерпретации.

Для разработки поставленной в статье исследовательской проблемы был выбран подход Дж. Александера и Р. Айермана, позволяющий рассматривать историческую и культурную травму как социально конструируемое явление, напрямую зависящее от доминирующих в сообществе подходов. Травма при таком рассмотрении предстает как явление, чье присутствие в общественной и индивидуальной жизни определяется не столько набором фактов объективного характера, сколько применяемыми критериями оценки социального. Стоит отметить, что большинство упомянутых выше

отечественных исследований находятся в рамках этого подхода, как одного из наиболее эффективных для изучения травмы как социального явления.

Важной для понимания способов освоения и сглаживания травмирующего события, на наш взгляд, является мировоззренческая установка, посредством которой происходит (или не происходит) примирение с травмирующим событием (Об этом применительно к воспоминаниям о советском прошлом пишут в своей статье Е. Л. Омельченко и Ю. А. Андреева, 2017). Представляется, что одним из значимых факторов ее формирования, способствующим сглаживанию остроты пережитого оказывает ход времени, смягчающий и частично стирающий травматический опыт. Размывание картины произошедшего и снижение болезненности сохранившихся ощущений происходят и при передаче имеющегося опыта от субъекта к субъекту, что определяется, в том числе, и невозможностью полной ретрансляции чувств и эмоций по отношению к другому носителю. Особенно ярко изменения восприятия должны проследиваться при межпоколенной передаче различных видов опыта, что связано неизбежными изменениями системы личностных значений, ценностей и норм. В связи с этой особенностью передачи представляется значимым решение следующего *исследовательского вопроса*: «Каковы закономерности воспроизводства травматического опыта в границах тех сообществ, для которых характерно наличие структурообразующих мировоззренческих установок, оказывающих сильное воздействие на большинство аспектов социального поведения и активно транслируемых всем членам сообщества?».

Речь идет о верующих, являющихся как формально, так и фактически включенными в определенную религиозную группу и открыто сигнализирующих о своей аффилиации вероучительного характера. Религиозное начало имеет высокий регулятивный потенциал, определяющий не только социальный портрет носителя, но и набор

специфических черт отношения к настоящему и прошлому, как индивидуальному, так и коллективному. Поэтому основной вопрос исследования связан с определением эффективности воздействия религиозной общины на систему мировосприятия ее членов в условиях современной культуры и установлением факторов, влияющих на позицию верующих.

С целью определения важности времени как периода осознания и восприятия травмы, а также установления особенностей ее смысловой передачи, мы выбрали в качестве респондентов детей и внуков тех, кто подвергся гонениям, для кого родительский опыт стал одним из событий жизненного процесса, в той или иной мере повлиявшим на мировосприятие. Отсроченность травмирующих событий служит указателем на саму возможность ослабления травмирующего воздействия и степень исцеляющего действия времени, выраженную в оценках произошедших событий, их участников, а также степени влияния этого опыта на последующие этапы жизни индивида.

В качестве объектов исследования были привлечены верующие религиозных сообществ Прикамья разных направлений, открыто декларирующие свою религиозную принадлежность на уровне культурной практики и личных высказываний. В качестве основного исследовательского метода было выбрано интервью как позволяющее осуществить процедуру вживания в жизненный мир информантов, учитывать их эмоциональный фон и определить мотивы действий при использовании уточняющих вопросов.

В интервьюировании приняли участие верующие-мусульмане суннитского толка, постоянно проживающие на территории региона, представители т.н. отделенного братства (баптисты-инициативники) и члены церкви классических пятидесятников, игнорирующих официальную регистрацию. Все три группы были выбраны как испытавшие воздействие политик репрессивного характера, с той разницей, что

для мусульман это отношение было аккумуляровано в ходе антирелигиозных постановлений 1928-1941 гг., а представители евангельских церквей пострадали и в ходе волны т.н. хрущевских гонений 1958-1964 гг. и антирелигиозной кампании 1975-1979 гг.

В исследовании приняли участие 18 человек, с каждым из которых интервью бралось однократно. Для представителей всех сообществ использовался повторяющийся набор вопросов по типу полуструктурированного интервью, допускающего изменение порядка обсуждения, отступление от темы, добавление к ней новых аспектов. Вопросы подразделялись на три блока: устанавливающие особенности сохранения опыта о травмирующем событии (непосредственная информация, возможные каналы для ее получения, участие самого респондента в описываемых событиях); специфика актуального восприятия событий (влияние на судьбу и окружение респондента, оценка значимости); реализуемые практики коммеморации (поиск недостающих сведений, установление судьбы тех, кто сыграл негативную роль для родственников респондента, участие в памятных мероприятиях).

Анализ полученных данных осуществлялся вне учета возрастного и гендерного аспектов, как и уровня образования респондентов, с акцентом на конфессиональной принадлежности опрашиваемых. Объединяющим для всех, включенных в исследовательское поле, стало то, что описываемые события травматического характера имели временной интервал по отношению к началу исследования не менее сорока лет, что позволяет говорить о работе темпоральных механизмов смягчения негативного опыта. Основой для анализа стали воспоминания об опыте восприятия, скорректированные за счет утраты части информации в ходе естественного забывания и снижения остроты впечатлений и принимающие форму своеобразных устных мемуаров.

Для анализа были использованы высказывания, которые дают возможность интерпретировать особенности восприятия и оценки респондентами того травматического опыта, который имеет к ним отношение только опосредованно. Несмотря на то, что в ходе интервью всем респондентам предлагалось рассказать о фактах из биографии их родственников, которые позволяют говорить о репрессиях со стороны властей, акцент делался не на точности передачи, а особенностях интериоризации этой информации рассказчиком.

**Научные результаты и дискуссия (Research results and discussion).** Прежде всего, в полученных устных нарративах стоит обратить внимание на тот эмоциональный багаж, который связывался у респондентов с самим фактом гонений на семью и единоверцев. Неизбежная отстраненность взгляда на события приводит к снижению имеющегося эмоционального напряжения, корректировке изначального спектра эмоций, появлению надстройки из дополнительных элементов в картине произошедшего. Поскольку для всех опрошенных травмирующие события не имели непосредственного воздействия, отстоят далеко во времени, связаны с детским, либо подростковым возрастом, то острота их эмоционального восприятия является сглаженной. Эта сглаженность могла быть изначальной, связанной с непониманием ситуации – «повзрослев, понял, что отца репрессировали конкретно»<sup>1</sup>, отсутствием полного включения детей в бедственность ситуации, поскольку у большинства респондентов гонения на родственников завершились сравнительно благополучно. Это половинчатость детского восприятия хорошо описывается одной из верующих-мусульманок, чьим родителям пришлось бежать с привычного места жительства под угрозой репрессий:

Респондент: ... ну, вот ихний страх... все равно у детей тоже, как-то вот...

Интервьюер: Передавался, да?

Респондент: Наверное. Ну, с одной стороны, с другой, мы уже такие светские были дети, росли, общались, вот. А потом уже начали...и поступали в вуз, и ...ну...Все было.

Интервьюер: То есть у вас такого страха как у родителей не было?

Респондент: Да нет, конечно. Нет, конечно.

Интервьюер: Потому что вы же вот, вы видели...

Респондент: Соблюдать вот, как они, мы не могли, потому что они боялись учить нас<sup>2</sup>.

Очевидно, что в этой ситуации на формирование отношения к событиям накладывает отпечаток не только возраст, но и стремление родителей психологически защитить детей, и нормализация образа жизни при переезде на новое место, и включение второго поколения в советскую повседневную жизнь: «несмотря на все то, что они вот пострадали, родину свою... можно сказать, с родины были изгнаны. <...> но они никогда не жаловались, никого не ругали, никакую власть, никаких там людей, из-за кого они вынуждены были уехать. Они всегда были очень доброжелательны, очень приветливы. У дедушки и у бабушки, у них была такая мимика лица, что вот... даже вот морщины у них такие на лице были, улыбка... вот, у них всегда на лице была улыбка. Они были очень доброжелательные... никакой у них озлобленности, никакой обиды не было, они были приветливы к людям, любили всех, нас воспитывали»<sup>3</sup>. Физический и эмоциональный ущерб, благодаря усилиям родителей, минимально отражался на детях: «Никакой вот такой, чтоб, как говорится, вот «маму задела за живое» и за то, что вот и там

<sup>1</sup> Интервью 5.11.2020 (1) (интервьюер – член церкви классических пятидесятников, который после высылки отца вместе с матерью переехал жить на поселение).

<sup>2</sup> Интервью 11.11.2020.

<sup>3</sup> Интервью 2.12.2020.

внутри... там дорогое воспоминание. Вообще вот как... как и в тазике она стирала такие, пусть, черная была... Не было такого, чтобы жаловались на одно из тех событий»<sup>1</sup>.

Выбранная линия поведения в данном случае не утверждает факт отсутствия травмы, скорее, является одной из стратегий адаптации по результатам сложившейся ситуации. Однако для второго и, тем более, третьего поколения подобное поведение могло служить индикатором снижения значимости события. Оно подкрепляется и отсутствием разговоров на эту тему в семье, что в равной мере могло восприниматься и как запретная тема, и как незначительная.

Если для респондентов имели место отдельные случаи упоминания о пережитом, то для детей это превращалось в частность, чудом сохранившуюся в памяти: «У мамы один раз только это прозвучало. Вот я помню, я в школе еще училась, а мы тогда ходили на колодец за водой. Мама пришла с водой, и смотрю, у неё глаза не то чтобы заплаканные, она очень грустная. И она так с горечью мне сказала... Говорит, вот на колодце соседка, она ее назвала, русская женщина, мне говорит, сказала: вот, смотрите, как вам повезло, какие вы счастливые, татары, что уехали из Татарстана, и вот, что советская власть, вот так вот, сейчас, вам сделала, такое добро, вот вы сейчас так хорошо живете... Она соседке ничего не сказала. А пришла, у нее, видимо, настолько это вот... нахлынули воспоминания, и, буквально, одну фразу она сказала: «Если б она знала, как мы жили в Татарстане, я ведь ходила в шелковых платьях, у меня были серебряные украшения»<sup>2</sup>.

Ощущение себя «не как все» формируется не на основе памяти о родительской

травме, а из-за особого положения в социальном идеологическом и культурном пространстве тех, кто открыто декларировал свою религиозную принадлежность: «Вот именно, что, вот, я с репрессированной, у меня никакого чувства никогда не было. А то чувство, что ты не пионер, конечно... Ты понимаешь, что все в пионерских галстуках, а ты без галстука, как бы ты понимаешь, что ты другой, что ты, больше того, что не то, что репрессирован – сын репрессированного, а больше того. Что вот такие вот моменты, детали и ты понимаешь, что ты не такой, ты – не как они. <...> Не то, что ты лучше или хуже, но чувствуется, что ты другой. Я ощущал, потому что называли другие сектанты, кто как, кто насмеялся, кто, наоборот, хорошо. А там именно вот репрессии, не знаю, у меня не отложилось это»<sup>3</sup>. Впрочем, и этот фактор отчасти нивелировался не всегда однозначным отношением окружения – «кто-то насмеяется, кто-то уважал, и друзья были неверующие»<sup>4</sup>, предотвращая выделение таких детей в особую группу, исключительно по признаку наличия проштрафившихся перед властью родителей<sup>5</sup>. Обратим внимание на тот факт, что подобная позиция была характерна только для членов баптистских и пятидесятнических общин, открыто декларирующих, в отличие от мусульман, свою религиозную аффилиацию и мировоззренческую позицию. Очевидно, что личностное отношение к травме определяется не участием в событиях, а причастностью к сообществу, для которого событие имеет травмирующее значение (Аникин, 2017: 157).

Болезненность ощущений от несправедливости по отношению к родственникам у членов евангельских церквей перекрывалась в детском и подростковом возрасте

<sup>1</sup> Интервью 5.11.2020 (2) (его брат пятидесятник, который уже поселение не застал).

<sup>2</sup> Интервью 2.12.2006

<sup>3</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>4</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>5</sup> Интервью 5.11.2020 (1). Стоит сделать поправку на то факт, что описываемые в данном интервью события относятся к 1960 гг., когда уже не применялись выражения «враг народа», «сын врага народа», и в общественном пространстве противопоставление «своих» и «чужих» не культивировалось настолько интенсивно.

восприятием постоянного давления со стороны властей, создающего своеобразный эффект привыкания к несправедливости: «Ничего в памяти такого нет особенного. Как казалось, это таким естественным <...> что у нас часто благословения в нашем доме, в частном доме было. И как бы, ну, опять пришла милиция, опять разогнали, не дали помолиться...»<sup>1</sup>. Как правило, сглаживание этой ситуации осуществлялось старшим поколением: «может быть, это зависит еще от родителей. Если мама все время не говорила: «Вот у нас папу гонят за веру в Бога, вот мы репрессированы». Может быть, от этого, потому что мама всегда улыбалась... Мама помолится Богу, сияет, ликует <...> вот этого груза я не ощущал, не переживал»<sup>2</sup>.

В ходе времени эмоции все больше стираются, уступая место как рациональной оценке произошедшего, так и более актуальным переживаниям: «Я не пережил какого-то трагизма в этом. Понятно, что сегодня обидное слово меня может сильнее задеть, чем судья, который посадил моего отца, вот и все. Это время туда далеко ушло, я понимаю, как... важно, как сегодняшней день, сейчас жизнь, как я реагирую на зло, в адрес меня сейчас происходящего. Ну, и какие-то случаи, как СМИ меня оболёет грязью, там, евангельских христиан»<sup>3</sup>. Для тех родственников, кто не был непосредственно вовлечен в описываемые события, присоединился к памятованию о них позже (зятья, невестки). Делегирование инструментальной передачи воспоминаний женщинам как домохозяйкам является характерной чертой для постсоветской культуры, что отмечается и в границах данного исследования, и другими авторами: Омельченко, Андреева, 2017: 151), внуки), переживание травмы формализуется, становится частью ожидаемого поведения: «Все

равно я его как-то уважала. То, что он пережил вот, вот эти времена, вот, нелегкие времена для верующих христиан, для меня это <...> уважение, для меня это был пример, во-первых, того, что он остался верным, он не воздавал злом за что-то там и ещё что-то. Вот именно для меня он примером был. И есть. Очень даже хорошим примером»<sup>4</sup>. Этому сопутствует личное сочувствие, но уже без вовлеченности: «оно, конечно, есть такое... сожаление. Жалко, что человек несправедливо, можно сказать, страдал»<sup>5</sup>. И третье поколение об этом говорит открыто: «мы осознали, что это было в прошлом, и это как бы, мы это как сказать, <...> уже, нам это, ну, как сказать, не доставляет такой травмы, как может быть, кому-то»<sup>6</sup>.

У молодежи пережитое приобретает полностью формальные характеристики, насколько бы в сообществе верующих ни была развита традиция почитания пострадавших за веру, и это осознают их родители: «Знают мои дети, но, как вот говорил..., ну, то есть, это так, как книжку читает, то есть, как это эмоционально прочувствовать, пережить уже... Ну, не цепляет»<sup>7</sup>. Приходится признать правоту авторов, отмечающих в семьях с травматическим опытом не только схожие черты сознания, но и отличающиеся ценности и синдромы разных поколений (Омельченко, Андреева, 2017: 149-150).

Соответственно степени эмоционального переживания определяется и собственное соотнесение с описываемыми событиями. Применительно к гонениям на верующих вариантов восприятия два. Первый относится к детскому/подростковому возрасту опрашиваемых и связан с непосредственным участием, реализованном только на физическом уровне, без психологической нагрузки: «И у меня был дошкольный возраст, с матерью на самолете туда прилетали, там жили. Ну как,

<sup>1</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>2</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>3</sup> Интервью 5.11.2020 (2).

<sup>4</sup> Интервью 9.12.2020 (1) (невестка репрессированного пятидесятника-классика)

<sup>5</sup> Интервью 9.12.2020 (1).

<sup>6</sup> Интервью 9.12.2020 (2) (сын репрессированного пятидесятника-классика)

<sup>7</sup> Интервью 5.11.2020 (2).

вольное поселение какое-то такое было...<...> я в то время как гонение какое-то вообще ничего не понимал: полетели к папе, там жили и все»<sup>1</sup>. Низкая эмоциональность объяснялась и недостаточно серьезным отношением к происходящему, и грамотным в тех условиях поведением взрослых: «и даже я помню, когда мне было всего... во втором классе, я помню, как учительница кричала, аж что ее трясло, за то что... а мне было, вот вы знаете, она даже кричала: «Она стоит и улыбается», вот такая, да... соплюшка, а её не пронимает то, что вот эта учительница кричит, а я понимала, что папа в тюрьме сидит, а на меня просто учительница кричит, и мне так хорошо. И, я не знаю, может, какая-то ненормальная была, но мы это воспринимали, что это наша привилегия»<sup>2</sup>.

При этом гордость из-за своего сопротивления недоброжелательному окружению – характерная черта евангеликов, в то время как дети, воспитанные в мусульманских семьях, видимо осознанно отстранялись родителями от нежелательных переживаний:

Респондент: Ну не лично мне рассказывали. Вот между собой.

Интервьюер: А, между собой разговаривали.

Респондент: Между собой, да. Лично они вообще боялись. Всего боялись.

Интервьюер: А, скажите, а ваши ощущения какие по этому поводу были? Вот, когда вы видите, что родители боятся?

Респондент: Ну, я такая, тихая была. Тихая была, старательная была. Они... ну как... требовали. Они внушали, что надо учиться, надо...получать образование<sup>3</sup>.

Очевидно, что социальная травма здесь не предмет гордости, а помеха в успешной социализации следующего поколения, поэтому она скрывается, затушевывается самими пострадавшими, делается для детей и внуков малозначимым

событием.

Спокойнее воспринимается родительский травматический опыт, свидетелем которому респондент не является: «они очень скучали по своей родине, и моя мама, я это видела, чувствовала»<sup>4</sup>. Изложение чувств выглядит скуповато еще и по причине большой временной дистанции между имевшим место фактом родительской биографии и рассказом о нем. Эмоции, связанные с событиями, пришли позже, возникая на основе рациональной оценки случившегося, что послужило защитным барьером от деструктивного воздействия травмы.

Представители всех религиозных общин в этом отношении похожи, с одной, но важной, на наш взгляд, разницей. Евангелики свое повествование сопровождают улыбкой, мусульмане откровенно расстраиваются, почти до слез. Факторами такого различия могут служить как разница в возрасте рассказчиков (среди мусульман доминируют представители старшего поколения, а представители баптистов и пятидесятников не достигли пенсионного возраста), так и сформированный общиной способ восприятия гонения, о котором будет еще сказано.

Вторым вариантом соотнесения себя с проблемами, возникшими у родителей, является поведение в связанных с гонениями обстоятельствах. Речь снова идет о принадлежности к сообществу верующих. Для респондентов более значимым, нежели память о несправедливости, становится поведение, соответствующее требованиям веры. О нем рассказывают с большой охотой, воспринимая давление среды тоже как гонения, но уже в «детском варианте»: «пыталась меня воспитать (учительница – С. Р.). Но у меня как-то вот было такое, что... ну сначала там с октябренька меня... значит, мне звездочку нацепили, я не хотел, но мне её нацепили. Я как бы такой скромный, я ...и дома-то как бы мне... Мне ведь никто не говорил, что ты носи – не носи, это моё

<sup>1</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>2</sup> Интервью 15.12.2020 (баптисты).

<sup>3</sup> Интервью 11.11.2020 11.

<sup>4</sup> Интервью 2.12.2020.

было личное, вот такое. Я не хотел ее носить, но мне ... ну и в школу-то <...> как бы... боюсь. Я там ее нацеплю тихонечко, схожу, домой иду -отцепляю, вот такое у меня было. Но потом я все-таки твердо решил: всё, сниму и не буду. И вот как бы начались вот эти вот мои маленькие репрессии»<sup>1</sup>. Даже если состояние ущемления не генерировалось средой, оно продолжало воспроизводиться самими подростками: «сама тема эта вот эта, она была чужда мне. То есть, нет, везде участвовал, всё у меня... даже был такой... поехал в пионерский лагерь, тогда были. Вот, и видят, что шустрый парень. Председателям совета дружин избрали, пионеры, они не верят, избрали. Я говорю: ну, как доказать? Веранда, значит, была. На веранду по столбу залез, за крышу зацепился, говорю: если не переизберёте, я сейчас быстро выскочу. Они – всё, всё. Они не верили, потому, что в принципе, мы не были такие забитыми людьми, везде участвовали»<sup>2</sup>.

В условиях репрессий по отношению к верующим и внешней секуляризации культурного пространства у второго поколения интенсивно формируется стратегия превращения веры в личное дело и часть приватной жизни, скрытой от внешнего наблюдателя:

Интервьюер: То есть, то, что вы из мусульманской семьи никакую особую ситуацию не создавало? То есть, это было личное дело вашей семьи?

Респондент: Да, да. Это внутри»<sup>3</sup>.

Цепочка передачи традиции и веры разворачивается в рамках пространства одной семьи: «они как-то нам сумели вот это передать вот, эту веру в Аллаха»<sup>4</sup>. В этом отношении также отчетливо видна разница между мусульманами и евангеликами, для которых чувство неизбежности общественного давления становится привычным, а

успешная социальная адаптация – принципиально невозможной: «Но вы знаете, вот само по себе понимание, что мы люди второго сорта, и понятно, что вы знаете, даже цели такой, да, что вот учиться дальше... я понимал, что вот высшее образование для меня закрыто, просто были случаи в то время и слышал об этом... (еще в школе – С. Р.) я понимал, что мне за эту веру придется стоять, вот, может быть, и пострадать придется»<sup>5</sup>.

Травматическое здесь не проявляется как воздействующее напрямую, оно прорывается в последующем поведении, готовности испытать все, что выпадет на долю истинно верующего: «Понимаете, это тоже было, надо сказать то, что висело над нами, родители нам говорили... говорит: “Вы понимаете, вот сейчас, значит, ну, вот эти вот, значит, коммунисты, они работают над тем, чтобы уничтожить веру, поэтому очень может быть”»<sup>6</sup>. Поэтому стоит говорить не о травмирующем, а, скорее, о мобилизующем опыте, когда результат получается полярным по отношению к ожидаемому: «мы никогда там... дети врага народа или еще что-то. Мы отвечали за свои убеждения, сами, вот, то есть я знаю, сколько братьев и сестер... то есть, они все сами исповедовали свою веру, никогда не прикладывали ответственность на родителей, скажем так. Вот и мы как бы несли ответственность за свои собственные убеждения, вот этого веяния репрессированных, у нас, смотрите, вот, неважно, папа был сослан, вполне тут ты верующий <...> важен бэкграунд»<sup>7</sup>. Пережитые репрессии и гонения, таким образом, не разрушают общину, а консолидируют ее перед лицом внешней опасности, превращая ядовитую инъекцию в вакцину.

При таком отношении бессмысленным становится поиск виновников гонений, тем более – с уточнением персоналий, возможностью личных встреч и выяснением

<sup>1</sup> Интервью 9.12.2020 (2).

<sup>2</sup> Интервью 14.10.2020 (2) (пятидесятники).

<sup>3</sup> Интервью 11.11.2020.

<sup>4</sup> Интервью 2.12.2020.

<sup>5</sup> Интервью 14.10.2020 (1) (пятидесятники).

<sup>6</sup> Интервью 14.10.2020 (1).

<sup>7</sup> Интервью 5.11.2020 (2).

отношений: «Нет, упаси Господь, упаси Аллах, это... я не хочу об этих людях даже думать. Кто-то их заставил это делать. Они, может, были... кто-то, может, более жестоким был, кто-то, может, был добрее, может, кто-то жалел. Вот я думаю, может, моего дедушку-то пожалели, дали ему возможность уехать с семьёй. Вот. Поэтому... я о них даже думать не хочу, что им предписал Аллах, они-то прожили свое. Пусть их тоже Аллах простит в Судный день, не надо, чтобы их... наказывал. А тем более, там, их дети-то, они же росли так же, как я, может, они уже в другом обществе росли, уже... другое... Нет, я о них... Вот о них я как раз меньше всего думаю. Я думаю о бабушке и бабушке, мне их жалко. Я думаю о своих родителях, мне их тоже жалко, потому что у них тоже испытания, на их долю много пришлось, война, они войну пережили»<sup>1</sup>. В этом отношении евангелики перекликаются с мусульманами: «мама всегда говорила: «Детки, нам не так плохо, как другим. Нам не так трудно. Есть семьи, которым намного труднее». И мы вот это чувство, что нам не плохо, что нам хорошо, оно может быть и ... А если мама бы всегда говорила, что “как тяжело, вот опять отца посадили”, вот это всё, это какие нехорошие... конечно бы она воспитала в нас агрессию против тех людей, которые это делали»<sup>2</sup>. Отсутствие представлений о травме, ее генераторах и исполнителях не дает возможности сформировать ни один тип отношения к ней, описанный в психологической литературе (Миськова, 2019:40), выводя тем самым верующих за границы поля исследований травматического опыта.

Взамен этого у баптистов и пятидесятников декларируется лояльность к действующей власти, также исключая осуждение и поиск виноватых: «у нас нет такой закомплексованности, буквально, обиды какой-то. В принципе, Евангелие, оно и подразумевает. То есть мы понимаем,

что в принципе может быть абсолютно всякая власть, поэтому как бы мы и помним»<sup>3</sup>. Решение вопросов морального характера, поэтому, также соотносится с полномочиями светских властей:

Интервьюер: Интересный случай. Когда он баптистом ходил, в то время пришли журналисты и стали брать интервью. Конечно вопросы, надо сказать, заказные.

Респондент: Это в церкви прямо брали?

Интервьюер: Да, в молитвенном доме у баптистов. Нужно ли прощать Гитлеру, Геббельсу?

Респондент: Отец ответил. Говорит: «Почему вы меня спрашиваете? Я вам скажу так: если человек что-то сделал мне – я могу прощать и не прощать, что противоречит нашей вере. А если этот человек сделал всему миру такое-то, ему уже суд вынес решение. И решение справедливое»<sup>4</sup>.

Думается, в наибольшей степени на формирование подобной позиции – «главное чтобы в моем сердце не было зла к этим людям, и всё»<sup>5</sup> – играет роль включенность респондентов в религиозную общину в настоящий период времени. Об этом свидетельствует и используемая религиозная лексика, и выбранная система обоснования социального поведения. Представляется возможным говорить об отсутствии принципиальной разницы в том, к какой религии себя относит респондент. Пожилая мусульманка объясняет лояльность своих родителей, вынужденных тайно бежать в соседнюю область, опасаясь репрессий, к покаравшей их власти: «Они никогда не жаловались, ведь вот у мусульман это в исламе такая черта, это пророк Мухаммед, *саллаллаху алейхи ва саллям*, завещал нам, мусульманам, быть довольными тем, что дал нам Аллах, не жаловаться, потому что всё от Аллаха, все в руках Аллаха, что случилось – это все по воле Аллаха. Надо

<sup>1</sup> Интервью 2.12.2020.

<sup>2</sup> Интервью 15.12.2020.

<sup>3</sup> Интервью 14.10.2020 (2).

<sup>4</sup> Интервью 14.10.2020 (2).

<sup>5</sup> Интервью 9.12.2020 (2).

принимать всё со смирением: во-первых, быть смиренным, во-вторых, быть довольным»<sup>1</sup>.

С этой позицией совершенно согласен и пятидесятник, отбывший поселение вместе с отцом, обвиненном в тунеядстве и увезенном прямо с работы в суд: «У меня были ощущения, что это естественно, это наша доля христианская, что так должно быть, так будет, потому что мы христиане. То есть, не было какого-то ожесточения, какого-то зла, я вот такого не помню <...> Мы воспринимаем, что мы дети Божьи, у нас жизнь вечная, которую Бог нам даст. И то, что гонения эти, апостол Павел говорит: «Это ничего не стоит по сравнению с той славой, которая будет»<sup>2</sup>, и баптистка, чьи родственники понесли несправедливое наказание: «Я считаю, что все равно Бог есть, Иисус Христос, и он за нас, и он нас не оставит. Идти до конца, до пришествия Христа, чтобы вот так жить, этой жизнью христианской. Я не боюсь, что меня с работы уберут, где-то меня на общее зрелище поставят. Страшно, когда потеряешь благословение Бога»<sup>3</sup>. Наличие божественного промысла выполняет здесь роль компенсации от ощущения несправедливости совершенных советской властью действий, делает гораздо менее болезненными воспоминания о тяжелом прошлом, по крайней мере, декларативно.

Впрочем, нельзя не отметить у верующих и наличие элементов индивидуального отношения к событиям прошлого, а также признания собственной ответственности: «Вот это никак не забыть. Это раз, вот, конечно мы и как... сами как допустили»<sup>4</sup>. Эта ответственность полностью переносится в сферу эмоционального отношения, преодоления негатива внутри себя:

Респондент: В общем-то, нас и учили, что даже к гонителям относились как-то

добродушно, с любовью или, как вот, проще говоря...

Интервьюер: Просто возлюби друга, попробуй возлюбить врага.

Респондент: Да. Вот, и чтобы не проявляли к ним, ну, как бы, ненависти, потому что это признак нашей слабости, если мы их так вот»<sup>5</sup>.

Стоит признать, что такой подход к негативным событиям общей и индивидуальной истории переносит психологические усилия из области формирования ответа на внешний вызов в сферу самосовершенствования личности, что также размыкает ощущение родственников и себя как пострадавших.

Успешность психологического вакцинирования в границах религиозного сознания обеспечивает еще большую отстраненность третьего поколения: «Ну, вот когда это, вот, было далеко, как бы, ты узнаешь, как информацию просто, вот да, это было... ну вот как-то, как таковых чувств, вот, к кому-то там... ну вот нету такого. Я помню, приехала на «Пермь-36», когда вот я увидела там действительно какие-то экспонаты, что вот там было... ну вот... на самом деле становится жутко, как-то вот. Когда ты понимаешь... на самом деле люди там жили, и как они, в каких условиях были, вот ... когда вот начинаешь хотя бы <...> , а когда просто по рассказу, ну, так вот не переживаешь, вот таких прямо ярких эмоций и чувств...»<sup>6</sup>.

Перенесенные трудности постепенно превращаются в героический эпос, воспринимаемый как литературное произведение: «какие ощущения ну просто познавательное и интересно как люди жили, а вот то, что... людей, ну, может, я не знаю... трудно как-то сказать, какие у меня были...»<sup>7</sup>. Литературой они перестанут быть только в том случае, если описываемая ситуация снова станет жизненной: «Если бы, допустим,

<sup>1</sup> Интервью 2.12.2020.

<sup>2</sup> Интервью 5.11.2020 (1).

<sup>3</sup> Интервью 27.10.2020 (1).

<sup>4</sup> Интервью 14.10.2020 (2).

<sup>5</sup> Интервью 27.10.2020 (2) (баптисты).

<sup>6</sup> Интервью 9.12.2020 (3) (внучка репрессированного пятидесятника-классика).

<sup>7</sup> Интервью 20.10.2020 (1) (баптисты).

этот человек донёс на моего отца, то я, может, по-другому бы отнесся. А то, что было давно, я не могу это прочувствовать. Это как бы, ну, страничку истории знаю, сильно это не касается каких-то моих переживаний»<sup>1</sup>. Факт ущемления прав вероисповедания в настоящем для современного верующего является более значимым, чем ушедшие в прошлое факты биографии старшего поколения: «в плане того, что я верующий, – это, конечно, отличает, а то, что как-то связано с тем, что были репрессии в семье, наверное, нет»<sup>2</sup>.

В сильно отсроченном варианте восприятия (для третьего поколения) или в относительно непосредственной реакции (для второго, вовлеченного в события) – в любом случае, члены евангельских церквей избавлены от того, что в психологии называется «посттравматическое стрессовое расстройство» (ПТСР). Этому есть и прямые доказательства, и объяснения косвенного характера. Прежде всего, сам факт гонений получает положительную оценку:

Интервьюер: Он остаётся христианином в этом собачнике, в этом озверённом обществе. Он выходит настоящим человеком, это просто удивительно. И сколько бы братьев ни приезжало, мы видим, что люди приходили оттуда, они даже не курят, не пьют, никого не сквернословят, не унижают властей, а возвеличивают только Бога. Это просто для нас ещё большее вдохновение, чтобы так жить.

Респондент: То есть, Вы видели, что людей заключение не испортило ни сколько, да?

Интервьюер: Абсолютно! Абсолютно. Наоборот, это его ставило в такой «ранг» просто, он мог стать чище, добрее, хотел Богу больше служить. Это реально ответная реакция на все эти репрессии<sup>3</sup>.

**Заключение (Conclusion).** Анализ собранных нарративов показывает, что применительно к сообществам верующих имеет смысл говорить об особом способе

переживания травмирующего опыта, в ходе которого травма теряет привычный характер развертывания и ожидаемые оценки: она «есть свойство, приписываемое событию при помощи общества» (Александр, 2012: 16). Даже в том случае, если отношение к ней верующих является декларативным и предстает как социально ожидаемый ответ, мы можем выделить основные интенции, сконструированные такими сообществами.

Выбранная позиция оценки происходящих событий требует от носителя веры особой шкалы, на которой нет места озлоблению, унынию и мстительности. Другими словами, не запущен сам процесс формирования представлений о травме, обязательный для ее конституирования (Айерман, 2013: 25). В каком бы варианте информация о прошлом ни усваивалась, она попадает под интерпретацию через набор религиозных установок, которые подаются как императивные, определяющие отношение к прошлому, настоящему и будущему. Пережитое не изменило идентичность сообщества, не только не деструктурировало, но консолидировало его, устранило возможные ощущения критического несоответствия в культуре (Штомпка, 2001: 13), тем самым сделав невозможным применение эпитета «травматический» (Александр, 2012: 17). Это привело к обесцениванию негативного опыта, снижению его влияния на психику носителя, своеобразному реформатированию, меняющему вектор внешнего воздействия в сторону очевидной пользы. Из триггера неверного социального поведения и искаженного самоощущения травма в сознании верующих превращается в еще один способ самосовершенствования и путь к спасению.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что исследуемые сообщества верующих, чьи члены испытали травматический опыт, в качестве своеобразного ответа на негативный вызов сформировали

<sup>1</sup> Интервью 28.10.2020 (баптисты).

<sup>2</sup> Интервью 20.10.2020 (1).

<sup>3</sup> Интервью 20.10.2020 (2).

особую модель отношения к нему. Она полностью учитывает и вбирает в себя события, объективно имевшие место в коллективной и индивидуальной истории, сохраняя на уровне памяти личности малейшие детали деформирующего воздействия. Сохраняется представление о критической точке, разделившей социальную жизнь на «до» и «после» и определившей фиксацию источника травмы. При этом осуществляется процедура своеобразного изъятия индивида из состояния травмированности, снятия болезненности воздействия через обращение к базовым мировоззренческим установкам, среди которых ключевой является религиозность. Религиозное, как отдающее приоритет трансцендентальным ценностям, смещает акценты в оценке событий и создает для них дополнительную ценностную нагрузку. Возможные элементы негативного восприятия, прорывающиеся в эмоциональной реакции носителей травмы, осознанно подавляются рационально обусловленными установками на незначительность произошедшего по сравнению с ожидаемой в будущем наградой. Отфильтрованный таким образом опыт передается через поколения, продолжая освобождаться от следов травмы и наполняясь религиозным смыслом. Все это позволяет, в очередной раз, говорить об эффективности психотерапевтического, так и консолидирующего начала религиозного способа мировоззрения.

#### Список литературы

- Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 1. С. 121-138.
- Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность. Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6-40.
- Аникин Д. А. «Изображая жертву»: коллективные травмы и сакрализация прошлого // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам. Мат-лы Всеросс. конф. Саратов: Саратовская гуманитарная академия, 2017. С. 152-158.
- Аникин Д. А. «Травма» памяти: стратегии конструирования в современном политическом дискурсе // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2, № 1. С. 220-229.
- Аникин Д. А. Травматизация прошлого: методология исследования и основные подходы // Studia Humanitatis. 2018. № 4. URL: [www.st-hum.ru](http://www.st-hum.ru) (дата обращения: 27.04.2020).
- Аникин Д. А., Головашева О. В. Травма культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 425. С. 78-84.
- Атанесян А. В. Культура памяти и некоторые модели памяти о геноциде армян в современном армянском обществе // Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. Т. 8, № 4-1. С. 46-54.
- Бурлакова Н. С. Психодинамика межпоколенческой передачи травматического опыта в условиях семьи: история и современность // Психологические проблемы современной семьи. Сборник трудов международной научной конференции. М., 2015. С. 479-493.
- Варга А. Я., Маркитантова О. А. Черепанова Е. Семейные правила выживания: послания детям // Психология и психотерапия семьи. 2017. № 1. С. 14-23.
- Винокуров В., Воронцова М. Постколониальный дискурс и посттравматический синдром: «Sensory pain» и «suffering pain» // Филология и культура. 2017. № 2 (48). С. 146-152.
- Зубков Н. Коллективная память как объект манипуляции М.: Дело, 2019. 176 с.
- Камоза Т. М. Травма как коллективный феномен: методологический и историко-философский аспекты исследования // Евразийский союз ученых. 2016. № 3 (24). С. 52-54.
- Колдушко А. А. «Травма неволи» как вид социокультурной травмы в годы Большого Террора (1930-е годы) // Технологос. 2019. № 3. С. 47-60.
- Колдушко А. А. Преодоление социальной травмы репрессий 1937-1938 гг.: характеристика исследования и реконструкция источников архивно-следственного дела (на примере А. К. Гампера) // Грамота. 2016. № 10 (72). С. 111-113.
- Корецкая М. А. (Не) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 4 (29). С. 29-43.

Коротецкая Л. В. Холокост как социальная и культурная конструкция памяти: фактор травмы и позиция жертвы // Социологические исследования 2016. № 3. С. 107-117.

Красноборов М. А. Механизмы взаимодействия семейной и общенациональной исторической памяти в процессе формирования локальной идентичности // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2017. № 3. С. 123-131.

Кучева А. В. Исторические воспоминания как источник культурной травмы (на примере воспоминания о Великой Отечественной войне // Грамота. 2016. № 11(73). Ч. 2. С. 133-136.

Кучева А. В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий // Грамота. 2016. № 8 (70). С. 118-120.

Кучева А. В., Мордвинцев В. С. Повседневная жизнь советского человека в послевоенный период (40-60-е годы XX века): основные стратегии выживания и преодоления травмы // Технологос. 2019. № 3. С. 73-83.

Логунова Л. Ю. Влияние исторической травмы на семейно-родовую память сибиряков // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 126-136.

Махлин В. Л. Три травмы (к герменевтике советского опыта) // Вестник культурологии. 2017. № 1 (80). С. 4-22.

Миськова Е. В. Травма сталинских репрессий в контексте коллективных травм геноцидов // Психология и психотерапия семьи. 2019. № 4. С. 31-49.

Николаева Е. И., Сафонова А. М. Детская психическая травма как отзвук социальных потрясений // Историческая психология и социология истории. 2010. № 1. С. 184-194.

Омельченко Е. Л., Андреева Ю. А. Что остается в семейной истории: память о советском сквозь разговор трех поколений // Социологические исследования. 2017. № 11. С. 147-156.

Печин Ю. В. Прощение как терапия культурной травмы // Сибирский педагогический журнал. 2014. № 1. С. 171-174.

Рахаев Дж. Я. Воспроизведение травмы: осмысление депортации в профессиональной культуре репрессированных народов Северного Кавказа (на примере балкарцев и карачаевцев) // Русский травелог XVIII-XX веков. Новосибирск, 2015. С. 542-562.

Травма: пункты. Сб. ст. / Под ред. С. Ушакина и Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 936 с.

Тульчинский Г. Л. Историческая память: гордость, скорбь и забвение // Наука телевидения. 2017. № 2. С. 278-282.

Тульчинский Г. Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // Социально-политические науки. 2016. № 4. С. 10-13.

Федосова Е. В. Социальная память и травматический образ прошлого: социологический дискурс // Общество: социология, психология, педагогика. 2019. № 3. С. 10-14.

Халлисте О. В. Роль исторической памяти в «защитном» этническом конфликте: актуализация памяти социальной идентичности // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2015. Т. 208. Ч. 2. С. 22-31.

Хлынина Т. П. Великая Отечественная война и новая историческая память: «понимающее забвение», «проработка прошлого» и креативное мифотворчество // Русская старина. 2013. № 2 (8). С. 97-104.

Шеманова Н. А. Опыт разрешения травмы, вызванный знакомством с архивным следственным делом репрессированного родственника // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24, № 1. С. 169-180.

Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.

Янковская Г. А. Молотовский коктейль для травмированного сообщества // Вестник Пермского университета. Серия «История». 2012. Вып. 2 (19). С. 152-159.

Alexander J. C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. New York: Oxford University Press, 2003. 312 p.

Alexander J. C., Smith P., Jacobs R. N. Ron Eyerman: a retrospective // American Journal of Cultural Sociology. 2019. № 7. P. 246.

Cultural Trauma and Collective Identity / J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser and P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. 326 p.

Eyerman R. Cultural trauma and collective memory // Novoe literaturnoe obozrenie. 2016. № 5 (141). P. 40-67.

Eyerman R. Cultural trauma, collective memory and the Vietnam war // Politicka Misao. 2017. № 1-2. P. 11-31.

Eyerman R. Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 304 p.

Eyerman R. Social movements and memory // Routledge international handbook of Memory Studies. 2015. 546 p.

Eyerman R. Social Theory and trauma // Acta Sociologica. 2013. № 56 (1). P. 41-56.

Rouhier Willoughby J. The GULAG reclaimed as sacred space: the negotiation of memory at the Holy spring of Iskitim // Laboratorium. 2015. № 7 (1). P. 51-70.

### References

Eyerman, R. (2013), "Social Theory and Trauma", *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 12 (1), 121-138. (In Russian)

Alexander, J. (2012), "Cultural Injury and Collective Identity", *Sotsiologicheskij zhurnal*, (3), 6-40. (In Russian)

Anikin, D. A. (2017), "'Portraying the victim': collective trauma and sacralization of the past", *Philosophical anthropology of the victim: from archaic roots to modern contexts*, Saratov, Russia, 152-158. (In Russian)

Anikin, D. A. (2014), "'Trauma' of memory: design strategies in modern political discourse", *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*, 2 (1), 220-229. (In Russian)

Anikin, D. A. (2018), "Traumatization of the past: research methodology and basic approaches", *Studia Humanitatis*, (4). [Online], available at: [www.st-hum.ru](http://www.st-hum.ru) (Accessed 27 April 2020). (In Russian)

Anikin, D. A. and Golovasheva, O. V. (2017), "Trauma of cultural memory: a conceptual analysis and methodological foundations of research", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, (425), 78-84. (In Russian)

Atanesyan, A. V. (2016), "Culture of memory and some models of memory of the Armenian Genocide in modern Armenian society", *Istoricheskaya i sotsialno-obrazovatel'naya mysl*, 8 (4-1), 46-54. (In Russian)

Burlakova, N. S. (2015), "Psychodynamics of intergenerational transmission of traumatic experience in a family setting: history and modernity", *Proceedings of the International Scientific Conference "Psychological problems of a modern family"*, Moscow, Russia, 479-493. (In Russian)

Varga, A. Ya., Markitantova, O. A. and Cherepanova, E. (2017), "Family rules of survival: messages to children", *Psikhologiya i psikhoterapiya sem'i*, (1), 14-23. (In Russian)

Vinokurov, V. and Vorontsova, M. (2017), "Postcolonial discourse and post-traumatic syndrome: 'Sensory pain' and 'suffering pain'", *Filologiya i kultura*, (2), 146-152. (In Russian)

Zubkov, N. (2019), *Kollektivnaya pamyat kak obyekt manipulatsiyu* [Collective memory as an object of manipulation], Delo, Moscow, Russia. (In Russian)

Kamoza, T. M. (2016), "Trauma as a collective phenomenon: methodological and historical-philosophical aspects of research", *Yevraziyskiy soyuz uchenykh*, (3), 52-54. (In Russian)

Koldushko, A. A. (2019) "'Captive trauma' as a form of sociocultural trauma during the years of the Great Terror (1930s)", *Tekhnologos*, (3), 47-60. (In Russian)

Koldushko, A. A. (2016), "Overcoming the social trauma of repressions of 1937-1938: a characteristic of research and reconstruction of sources of archives and investigations (on the example of A. K. Gamper)", *Gramota*, (10), 111-113. (In Russian)

Koretskaya, M. A. (2017), "(Un) just victims: trauma as a point of assembly of a biopolitical collective body", *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury*, (4), 29-43. (In Russian)

Korotetskaya, L. V. (2016), "Holocaust as a social and cultural construction of memory: trauma factor and victim position", *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, (3), 107-117. (In Russian)

Krasnoborov, M. A. (2017), "Mechanisms of interaction between family and national historical memory in the process of formation of local identity", *Vestnik PNIPI. Sotsialno-ekonomicheskkiye nauki*, (3), 123-131. (In Russian)

Kucheva, A. V. (2016), "The concept of cultural trauma and the possibility of its application to the interpretation of historical events", *Gramota*, (8), 118-120.

Kucheva, A. V. (2016), "Historical memories as a source of cultural trauma (on the example of the recollection of the Great Patriotic War)", *Gramota*, (11), 2, 133-136. (In Russian)

Kucheva, A. V. and Mordvintsev, V. S. (2019), "Everyday life of Soviet people in the post-war period (40-60s of the twentieth century): basic strategies for survival and overcoming trauma", *Tekhnologos*, (3), 73-83. (In Russian)

Logunova, L. Yu. (2009), "The influence of historical trauma on the family-patrimonial memory of Siberians", *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, (9), 126-136.

Makhlin, V. L. (2017), "Three injuries (to the hermeneutics of the Soviet experience)", *Vestnik kulturologii*, (1), 4-22. (In Russian)

Miskova, Ye. V. (2019), "Injury of Stalinist repressions in the context of collective injuries of genocides", *Psikhologiya i psikhoterapiya semi*, (4), 31-49.

Nikolaeva, Ye. I. and Safonova, A. M. (2010), "Children's psychic trauma as an echo of social shocks", *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii*, (1), 184-194. (In Russian)

Omelchenko, Ye. L. and Andreyeva, Yu. A. (2017), "What remains in family history: the memory of the Soviet through a conversation of three generations", *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, (11), 147-156. (In Russian)

Pechin, Yu. V. (2014), "Forgiveness as a therapy of cultural trauma", *Sibirskiy pedagogicheskiy zhurnal*, (1), 171-174. (In Russian)

Rakhayev, Dzh. Ya. (2015), "Vos / work of injury: comprehension of deportation in the professional culture of repressed peoples of the North Caucasus (on the example of Balkars and Karachais)", in *Russkiy travelog XVIII – XX vekov*, Novosibirsk, Russia, 542-562. (In Russian)

*Travma: issues* (2009), in Ushakin, S. and Trubina, E. (eds.), *Novoye literaturnoye obozreniye*, Moscow, Russia. (In Russian)

Tulchinskiy, G. L. (2017), "Historical memory: pride, sorrow and oblivion", *Nauka tekhnika i informatsionnyye tekhnologii*, (2), 278-282. (In Russian)

Tulchinskiy, G. L. (2016), "Correlation of historical and cultural memory: practice of oblivion", *Sotsialno-politicheskiye nauki*, (4), 10-13. (In Russian)

Fedosova, Ye. V. (2019), "Social memory and the traumatic image of the past: sociological discourse", *Obshchestvo: sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika*, (3), 10-14. (In Russian)

Khalliste, O. V. (2015), "The role of historical memory in a "protective" ethnic conflict: updating the memory of social identity", *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kultury*, 208, 2, 22-31. (In Russian)

Khlynina, T. P. (2013), "The Great Patriotic War and the new historical memory: 'understanding oblivion', 'elaboration of the past' and creative myth-making", *Russkaya starina*, (2), 97-104. (In Russian)

Shemanova, N. A. (2016), "Experience in resolving trauma caused by acquaintance with the

archival investigation of a repressed relative", *Konsultativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*, 24 (1), 169-180. (In Russian)

Shtompka, P. (2001), "Social change as an injury", *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, (1), 6-16. (In Russian)

Yankovskaya, G. A. (2012), "Molotov cocktail for an injured community", *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya «Istoriya»*, 2 (19), 152-159. (In Russian)

Alexander, J. C. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford University Press, New York, USA.

Alexander, J. C., Smith, P. and Jacobs, R. N. (2019), "Ron Eyerman: a retrospective", *American Journal of Cultural Sociology*, (7), 246.

Alexander, J. C., Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. J. and Sztompka, P. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, USA.

Eyerman, R. (2016), "Cultural trauma and collective memory", *Novoe literaturnoe obozrenie*, (5), 40-67.

Eyerman, R. (2017), "Cultural trauma, collective memory and the Vietnam war", *Politicka Misao*, (1-2), 11-31.

Eyerman, R. (2001), "Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity", Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Eyerman, R. (2013), "Social Theory and trauma", *Acta Sociologica*, (56), 41-56.

Eyerman, R. (2015), "Social movements and memory", in *Routledge international handbook of Memory Studies*, London, UK.

Rouhier Willoughby, J. (2015), "The GULAG reclaimed as sacred space: the negotiation of memory at the Holy spring of Iskitim", *Laboratorium*, (7), 51-70.

Статья поступила в редакцию 01 мая 2020 г. Поступила после доработки 25 июня 2020 г. Принята к печати 15 июля 2020 г.  
Received 01 May 2020. Revised 25 June 2020. Accepted 15 July 2020.

**Конфликты интересов: у авторов нет конфликта интересов для декларации.**  
**Conflicts of interest: the authors have no conflict of interest to declare.**

**Рязанова Светлана Владимировна,**  
доктор философских наук, ведущий научный

**Рязанова Светлана Владимировна**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, профессор кафедры истории и философии Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН.

**Svetlana Vladimirovna Ryazanova**, Doctor of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow, Professor at the Department of History and

Philosophy, Perm Federal Research Center, Ural Division of RAS.

**Пумла Гободо-Мадикизела**, профессор и руководитель исследований по теме исторической травмы и трансформации Университета Стелленбоша, ЮАР.

**Pumla Gobodo-Madikizela**, Professor and Research Chair for Historical Trauma and Transformation, Stellenbosch University, Republic of South Africa.