

DOI: 10.15593/perm.kipf/2021.1.09

УДК 279.123-674.5(470.53)

## РАБОТА С КУЛЬТУРНОЙ ТРАВМОЙ: РЕЦЕПТ ВЕРУЮЩИХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЦЕРКВЕЙ

А.В. Митрофанова<sup>1,2</sup>, С.В. Рязанова<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Центр политологии и политической социологии Института социологии РАН, Москва, Россия

<sup>2</sup>Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия

<sup>3</sup>Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН, Пермь, Россия

### О СТАТЬЕ

Получена: 29 января 2021 г.  
Принята: 01 марта 2021 г.  
Опубликована: 15 апреля 2021 г.

#### Ключевые слова:

травма, травматический опыт, гонения, верующие, Прикамье, модели переживания травмы.

### АННОТАЦИЯ

Статья посвящена моделям сублимации культурной травмы в среде верующих Российской Федерации. Исследовательский интерес был направлен на выработку механизмов определения и проработывания транспоколенческого опыта членов различных религиозных общин. Основной исследовательский вопрос основывается на понимании религии как актуального компонента общественной жизни, наделенного компенсирующей функцией. Наличие в нем элементов, способствующих сглаживанию остроты переживаний и оправданию сложившейся ситуации с позиции сотериологии, делает религию эффективным средством поддержки психики индивида. Границы полевых исследований, касающихся религиозных сообществ, включают территорию западного Предуралья (Прикамье) как регион кросснационального и кроссрелигиозного развития. В поле исследовательского внимания были включены члены локальной уммы суннитского толка, евангельские христиане, относящиеся к общинам так называемых «классических» (нерегистрированных) христиан веры евангельской и баптистов, принадлежащих к так называемому «Отделенному братству», отказавшемуся от форм правового сотрудничества с властью. В качестве метода сбора информации было использовано полустандартизированное интервью, допускающее элементы отхода от базового набора вопросов. Принцип отбора респондентов был основан на привлечении верующих, чьи родственники старших поколений пострадали в результате репрессивной политики Советского государства на протяжении всего периода истории. Акцент в ходе интерпретации полученного материала был сделан на вычленинии своеобразных технологий религиозного характера, которые приводят к принципиальному изменению как восприятия негативных событий прошлого, так и оценки полученного опыта. Используется разработанное авторами понятие сотериологии травмы как совокупности представлений о том, что любые гонения в отношении религиозной организации играют положительную роль, способствуют духовному совершенствованию и укреплению общины. Выделены три модели сублимации негативного опыта, основанные на профессиональной аффилиации и определяющие восприятие травмы. Определено воздействие описанных моделей на жизненную позицию верующих по отношению к личной истории. Определены принципы помещения травматического опыта в границы индивидуального мировоззрения через призму религиозных взглядов на мир.

© ПНИПУ

© **Митрофанова Анастасия Владимировна** – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник, профессор, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4123-0550>, e-mail: [Anastasia-mit@mail.ru](mailto:Anastasia-mit@mail.ru).

© **Рязанова Светлана Владимировна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>, e-mail: [svet-ryazanova@yandex.ru](mailto:svet-ryazanova@yandex.ru).

© **Anastasia V. Mitrofanova** - Doctor of Sciences in Politics, Leading Researcher, Professor, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4123-0550>, e-mail: [Anastasia-mit@mail.ru](mailto:Anastasia-mit@mail.ru).

© **Svetlana V. Ryazanova** – Doctor of Sciences in Philosophy, Leading Researcher, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>, e-mail: [svet-ryazanova@yandex.ru](mailto:svet-ryazanova@yandex.ru).

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



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

## WORK WITH CULTURAL TRAUMA: THE PRESCRIPTION OF THE BELIEVERS OF THE EVANGELICAL CHURCHES

Anastasia V. Mitrofanova<sup>1,2</sup>, Svetlana V. Ryazanova<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Institute of Sociology (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), Moscow, Russian Federation

<sup>2</sup>Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

<sup>3</sup>Perm Federal Research Center of Ural Division of Russian Academy of Sciences, Perm, Russian Federation

### ARTICLE INFO

Received: 29 January 2021

Accepted: 01 March 2021

Published: 15 April 2021

#### Keywords:

trauma, traumatic experience, persecution, believers, Kama region, models of trauma experience.

### ABSTRACT

The article is devoted to the models of sublimation of cultural trauma among believers in the Russian Federation. Research interest was directed to the development of mechanisms for identifying and working out of traumatic experience by the members of various religious communities. The main question of the research is based on the understanding of religion as an actual component of social life, endowed with a compensating function. The presence of elements which help to smooth out the acuteness of feelings and justify the current situation from the standpoint of soteriology makes religion an effective means of supporting the psyche of the individual. The boundaries of the field research concerning religious communities include the territory of the western Cis-Urals (Kama region) as a place of cross-national and cross-religious development. In the field of research attention it was included the members of the local Sunni ummah, evangelical Christians belonging to the communities of the so-called "Classical" (unregistered) Christians of the Evangelical faith and Baptists belonging to the so-called "Separated brotherhood", which refused to form legal cooperation with the authorities. A semi-standardized interview was used as a method of collecting information, allowing the elements of departure from the basic set of questions. The principle of selecting respondents was based on attraction of believers whose relatives of older generations suffered from the repressive policy of the Soviet state throughout the entire period of history. In the course of the interpretation of the obtained material is was emphasized the determination of special technologies of a religious nature, which lead to a fundamental change in both the perception of negative events of the past and the assessment of the gained experience. The authors have used the concept of soteriology of trauma as a set of ideas that any persecution against a religious organization plays a positive role, contributes to the spiritual improvement and strengthening of the community. Three models of negative experience sublimation, based on confessional affiliation and determining the perception of trauma, have been identified. The influence of the described models on the life position of believers in relation to personal history is determined. The principles of placing the traumatic experience within the boundaries of the individual worldview through the prism of religious views of the world are formulated.

© PNRPU

Травматический опыт индивида стал визитной карточкой российской истории новейшего времени. Слом сложившегося жизненного уклада, разрушение привычной социальной структуры и постоянное давление со стороны государства заставили отдельных людей и целые группы выбирать пути выживания и самосохранения. Успешность выбранных стратегий во многом зависела от того, какими смыслами наделялись переживаемые события, на основании каких мировоззренческих установок конструировался способ восприятия негативного и, временами, трансформирующего человека опыта. Поскольку надделение смыслом напрямую связано с особенностями мировоззрения индивида, а религия способна в значительной мере определять мировоззрение, особенно интересным представляется реакция на культурную травму представителей религиозных объединений, особенно тех, чья религиозная идентичность находится в актуализированном состоянии, вне зависимости от социально-культурных условий.

В стремлении понять, что является характерной чертой в восприятии верующими травматических событий, мы обратили внимание на верующих евангельских церквей, в значительной мере пострадавших от антирелигиозной политики советского государства и вынужденных определенным образом выстраивать и свое социальное поведение, и мироотношение. В настоящее время они существуют как консолидированные общины, для которых характерна унификация взглядов и общая позиция в большинстве мировоззренческих вопросов. Несмотря на наличие индивидуальных черт личности и особенностей биографии, пятидесятники и бап-

тисты в целом следуют определенной модели поведения, которая кристаллизовалась в течение всего периода советской истории. Поэтому наиболее интересным является не столько восприятие негативно оцениваемых событий прошлого самими пострадавшими, сколько принципы отношения к травме второго и третьего поколений гонимых и репрессированных, позволяющие сделать вывод о константах для религиозных групп в оценке травмы, степени их устойчивости и влиянии на мировоззренческие установки и общины в целом, и индивида.

Отправной точкой для анализа является утверждение, что в переживании травмы верующими используются специфические установки, обусловленные их религиозными взглядами, способными кардинальным образом изменить восприятие травматического опыта. Значимым представляется решение *исследовательского вопроса*, зависит ли оценка травматического опыта в большей мере от воспитания и членства в определенной группе, либо определяется сложившейся социальной ситуацией и ментальностью общества в целом. Основными задачами предлагаемого текста выступают установление специфики оценки верующими и неверующими респондентами полученного травматического опыта и фиксация способов включения травматического опыта в актуальную повседневную жизнь.

### Методология исследования

В исследовании приняли участие верующие двух религиозных сообществ, декларирующие свою вероучительную принадлежность участием в обрядах, открытым исповедованием вероучения, официальным утверждением религиозной принадлежности. Интервью согласились дать представители так называемого «Отделенного братства» (баптисты-инициативники) и члены церкви классических пятидесятников, отказывающиеся от официальной регистрации. Данные группы были выбраны на том основании, что они имеют наибольший срок существования, по сравнению с представителями харизматических евангельских церквей, а также испытали наибольший объем репрессивного воздействия из-за своего нежелания сотрудничать с властями. В качестве верифицирующих источников были использованы публикации, посвященные теме репрессий, изданные баптистским сообществом. Блок литературы связан только с одной религиозной группой, поскольку только баптисты проводят целенаправленную политику коммеморации, включающую в себя издание мемуаров, посещение мест памяти, организацию вечеров воспоминаний [1–4].

Для уточнения специфики реакции на травму со стороны евангеликов в качестве своеобразных контрастных групп были использованы материалы, полученные в ходе интервьюирования верующих, принадлежащих другой конфессии – мусульман-суннитов и католиков, также имеющих репрессированных родственников. С целью выявления собственно религиозной мотивации, как противопоставленной светской, использовались материалы интервью россиян, чей опыт переживания культурной травмы не связан с религиозной принадлежностью, когда поводом для гонений служила принадлежность к определенной социальной либо национальной группе.

Для представителей всех сообществ использовался один набор вопросов для полуструктурированного интервью, допускающего изменение порядка вопросов, отступления от темы, добавление к ней новых аспектов обсуждения. Анализ полученных данных осуществлялся вне учета возрастного и гендерного аспектов, с акцентом на конфессиональной принадлежности респондентов. Во всех случаях интерпретируемые события травматического характера имели временной интервал отрыва от настоящего времени не менее сорока лет, что позволяет говорить о работе темпоральных механизмов смягчения репрессивного опыта. Сбор интервью осуществлялся на территории всей Российской Федерации на протяжении 2019 года. В ходе анали-

за были использованы данные интервьюирования шестидесяти человек в возрасте от 19 до 90 лет. Анонимность собеседований определила особый порядок шифрования интервью через порядковую нумерацию либо дату интервью в случае принадлежности к религиозной общине.

### Восприятие травмы в высказываниях

Для установления различий в отношении травмы со стороны всех трех групп мы выделили три маркера для анализа – готовность говорить о травме как значимом событии личной жизни, детальность описания травматического опыта и непосредственно оценки, даваемые этому опыту со стороны респондентов. Полученные результаты позволили выделить несколько ключевых позиций в каждом вопросе, очерчивающих спектр восприятия травмы потомками пострадавших. Примечательно, что не во всех случаях разница отношений совпадает с отличием в мировоззренческой позиции.

В отношении готовности (и способности) говорить о травме сложились три группы участников опроса. К первой мы отнесли тех, для кого травматический опыт изначально вынесен за скобки современной жизни, как из соображений личной безопасности («Ничего такого не происходило. Просто такая информация, которая была не для распространения...») [Раскулаченные М51], так и из-за нежелания актуализировать неприятные воспоминания, пусть и не связанные напрямую с респондентом: «Мы никогда не обсуждали это с друзьями, с семьей тоже старались не говорить о плохом» [Арест М 59]. Встречается и подчеркнутое безразличие: «Мне это неинтересно было. Чтобы прям вот досконально докопаться до всей этой сути и всего этого происходящего в тот момент. Да и сейчас мне как бы не сильно хочется докапываться. Что было, то было» [Раскулачивание М46], – и перенос интереса на сегодняшний день: «Может, это плохо, плохая черта у меня, что история... как-то мало вникаю в прошлое, но почему-то не зацепляет, так как сегодняшний день... важно сегодня правильно жить, любить людей» [5.11.2020 (1)]. Как правило, игнорирование неприятных воспоминаний достигается за счет их обесценивания: «Как-то выделять, вдаваться в глубины не было какого-то смысла. Жили мы своей жизнью. Да, было. У некоторых было еще хлеще» [Раскулаченные М51]. Вербальное снижение ценности противоречит манере рассказа – респонденты, особенно пожилые, расстраиваются, на глазах появляются слезы, иногда сбивается речь. Верующие – мусульмане – в этом отношении не отличаются от людей, декларирующих индифферентное отношение к религии. Очевидно, что описываемое событие не потеряло своего значения, а было искусственно загнано на задворки памяти, чтобы избежать возобновления травматизации.

Второй вариант отношения представлен респондентами, для которых травма старшего поколения приобрела эпический характер. Стала фактом назидания и негативным примером, также воспринимающимся как исключительно часть прошлого: «Рассказывала своим детям в детстве, чтобы научились шутить правильно и гадостей не говорили» [Арест Ж55]. И здесь тоже звучат отголоски обесценивания – правыми оказываются палачи, наказавшие за анекдот или реплику, а не пострадавшие.

Евангельские верующие составляют третью группу – они не только не отказываются от обращения к ужасным событиям прошлого, но и готовы к его проговариванию и включению в систему представлений о мире.

Интервьюер: «Семья огромная, получается, четырнадцать человек. А не было вот видно такого, что, допустим, кто-то не против на эту тему поговорить, кому-то неприятно об этом слышать, кто-то уклоняется?».

Респондент: «Сколько я наблюдал, абсолютно одинаковое ровное отношение. Просто как бы такая вот именно что радость за то, что родители вот такие были – не дети времени, не прогнулись под изменчивый мир, вот. Отсюда вот такое приятное ощущение» [5.11.2019 (2)].

На этом этапе хочется обратить внимание читателя на слово «приятное» как делающее понятие травмы оксюморонам.

Уровень детализации негативного опыта также является показательным для понимания позиции респондентов: еще психоаналитики писали о способности разговаривать о травматическом как о показателе того, что травма постепенно прорабатывается и теряет свое нежелательное воздействие на индивида. Проведенные интервью показали, что для представителей так называемой светской группы респондентов характерна большая осведомленность о недоброжелателях, ставших причиной репрессий, которые сочетаются с нежеланием вдаваться в детали. Это в равной степени характерно как для второго, так и для третьего поколения потомков пострадавших, иногда почти карикатурного: «Великая Отечественная тоже была сто лет назад, много что было сто лет назад» [Депортация Ж 18]. Болезненные воспоминания о депортации целых народов, раскулачивании, приведшем к массовым смертям и потере людьми всего, воспринимаются как часть истории страны, детали которой стали общим достоянием. Это приводит к делегированию памяти о гонениях и репрессиях профессиональным историкам.

Респондент: «Мы особо и не спрашиваем бабушек и дедушек, все узнаем из школы...».

Интервьюер: «И как ты к этому относишься вообще?»

Респондент: «К тому, что в школе рассказывали, или вообще?»

Интервьюер: «Ну и вообще, и в школе что рассказывали».

Респондент: «Как данность. Я же не могу исправить это как-то или что-то... Ну, когда это рассказывают, конечно, печально, но много лет прошло... Есть трагичность именно этого момента, но в то время это как-то все не запоминалось, просто родился-умер и все, как будто и не было, и все, наверное, трагичность в этом, а так у нас трагичность больше по поводу войны самой» [Депортация Ж19].

Можно сказать, что потомки репрессированных живут в ситуации отстраненности от прошлого. «Просто это было настолько давно, и это просто вспоминается как какие-то факты, интересные истории, а так <...> лично для меня это не я: не я воспитала троих детей, это не я была в другой стране, т. е. это просто как часть, это как те люди, которые гордятся тем, что они какой-то определенной нации или определенной веры, ну лично я это рассматриваю как факт, как данность и все. Для меня это не повод выстраивать какие-то свои моральные принципы <...> как вот про войну у нас рассказывают, точно так же в детстве, т.е. не воспринимается как-то активно. Да, сожаление какое-то, но не более. Это как смотреть фильм, быть свидетелем, но ты же не являешься самым участником такого, это было не со мной, это было давно, и может быть в этом даже стыдно признаться, но я особо так никогда не углублялась, не интересовалась <...> С каждым поколением все меньше и меньше всем этим интересуются, все меньше это имеет значение, потому что это как убытки, которых полностью истребили, т.е. это не воспринимается как какой-то геноцид, <...> это точно так же, как с войной Великой Отечественной. Сейчас никто про нее не вспоминает» [Депортация Ж19-1]. Подробности если и упоминаются, то они больше связаны с особенностью жизни в то время. В лучшем случае произошедшее фиксируется как негативный факт: «Эта история вызвала у меня ужас, и я не понимала, почему такой большой срок за нелепую шутку» [Арест Ж55].

В отличие от неверующих и мусульман, пятидесятники и баптисты сохранили в своей памяти множество подробностей, связанных с гонениями за веру. Это прежде всего сохране-

ние родительского восприятия страданий: «А мне папа говорит: “Мне не хватало, мне не хватило, может быть, мудрости самому воспитать всех десятерых, шесть сыновей, четыре дочери”. Он говорит: “А за меня это сделали следователь, прокурор”... Когда, говорит, я стоял, ничего не мог сказать, а оставался верным Богу, мои дети видели, и в них загоралось желание быть таким же, как отец» [15.12.10].

Получившие такое воспитание эти верующие воспроизводят модель поведения старшего поколения, с готовностью рассказывая о сопротивлении системе: «Мы жили в том, что мы радовались, что нас гонят, потому что... нас родители, может быть, к этому поощряли, что гнали Христа, будут гнать и нас. Это значит – верный путь. Значит... ну, мы были с детства... увидели, что явно Бог есть, что мы идем по правильному пути» [15.12.2019]. Примечательно, что такая позиция не только сохраняет память о травме и ее актуальность для сообщества: «Я, во-первых, был горд за то, что я именно в таком..., как бы с такими людьми верующими. Очень сильными духом, и тому подобное, что они выстояли. Конечно, я тоже примерял на себя, смог бы я выдержать – те репрессии, те трудности, как бы, что они на себе» [20. 10.2019 (1)]. Она также ведет к обесцениванию полученного опыта, но не унижающего индивида, а открывающего перед ним перспективу самосовершенствования: «Конечно, мы на себя примеряли: что, а как я, а смог ли бы я? Знаете, даже однажды был такой определенный страх, неуверенность, и я вам скажу, Бог дал, что вот этот страх был побежден. Однажды я услышал проповедь такую. Один брат проповедовал и говорит: “В Деяниях апостолов написано, когда апостолов взяли и избили, и они радовались, что они за имя Господа удостоились принять бесчестие, вы понимаете, вот здесь написано «они радовались», первое – что это случилось, второе, говорит, это надо удостоиться, это не всех коснется”. И на самом деле, вот потом, когда я это понял, что это надо удостоиться, а я еще не так силен, чтобы удостоиться вот этих страданий» [14.10.2020]. Травматический опыт прошлого для верующих евангельских церквей не является чем-то, отдаленным во времени. Он присутствует в сознании в виде паттерна социальной жизни для новых поколений.

Самым важным в восприятии травмы, несомненно, является оценка степени ее законности, неизбежности и оправданности по отношению к пострадавшим. И в этом отношении светские респонденты, мусульмане и евангелики имеют самостоятельную позицию.

Ведущим мотивом нерелигиозных участников опроса становится апология произошедшего, не вполне изначально объяснимая применительно к потомкам пострадавших. «Он же не единственный тогда такой был, тогда ведь многие страдали люди ни за что, так что обижаться было не на кого, надо было продолжать трудиться и работать <...> было такое время, которое мы никак не можем исправить, оно свершилось» [Арест Ж 82]; «тут нет виновных. Это война. Винить тут некого» [Депортация М21]; «в России тоже было ужасное истребление народа во время Великой Отечественной войны, так что, если сравнивать, я думаю, что люди понимают это» [Депортация М20]. Часто воспроизводится классическое объяснение событий через сведение их к воле властей при невиновности исполнителей: « Эти люди, во-первых, они сами не хотели этого делать. Если даже посмотреть фильм, документальный фильм про историю чеченского народа, который называется “Приказано забыть”, где НКВДешники, когда им давали приказ расстреливать ни в чем неповинных людей, детей, женщин, они сами себя убивали, чтобы не брать на себя такой грех. То есть либо их расстреляют, либо им это нужно было сделать. Вот это все верхушка власти <...> заставили их, абсолютно, но у них не было другого выбора. Это было военное время, не было ни суда, ни следствия, были приказы, и любое невыполнение приказа каралось расстрелом <...> поэтому чувства мести не было, это режим такой был» [Депортация М19].

Поэтому репрессии начинают восприниматься как отчасти резонные, объяснимые с позиции здравого смысла: «Если человек по каким-то причинам попал в плен, что-то с ним произошло, подвергся каким-то репрессиям, хотя я не считаю, что это большое наказание. Конечно, это свобода выбора места жительства, может быть это не очень хорошо, но и ничего особо плохого в этом не вижу» [Военнопленный М19].

Есть и случаи полной апологии репрессивной политики властей: «Происходили те процессы, которые, возможно, должны были происходить в стране и как бы жертвы были, возможно, оправданны» [Священник М19]. Третье поколение – видимо, из-за отдаленности событий во времени – готово воспринять пережитое старшими как вид приключения: «Все живы, все здоровы, в принципе, вернулись взрослыми. Вот, то есть перевозили же в вагонах... В вагонах каких перевозили? Для скота. И вот моя бабушка, ей тогда был годик, и она даже вот в этих, как сказать, антисанитарных условиях, она все равно осталась жива, хотя она была вообще маленькая. И все, в принципе, в порядке. Таких прямо трагических моментов нет» [Депортация Ж19]. Подобные высказывания наводят на мысль о стокгольмском синдроме, который не имел места у жертв режима, зато воспроизводится их внуками, указывая на межпоколенческую непроработанность травмы. Только в одном интервью боль лишений и утрат подается как актуальная, но не в виде собственного переживания, а как предполагаемое эмоциональное наследство: «Мне кажется, что молодежь, не только евреи, и греки, и чеченцы... Они передают эту боль из поколение в поколение <...> у молодежи остается эта боль» [Депортация Ж60].

Трактовка травмы как естественного явления в культуре определяет и отношение к палачам. «Я не понимаю, о каких наказаниях может идти речь, это была идеология» [Раскулаченные Ж43]; «я осудить могу только тех людей, которые писали донос на деда, это да, а люди, которые раскулачили, – они просто выполняли свою работу» [Раскулаченные Ж51]; «история должна быть историей, а не наказанием кого-то. Это прошлое» [Раскулаченные Ж61]. Респонденты отмечают даже положительные стороны гонений: «Все произошло так, как должно было произойти. Если бы не те обстоятельства, когда происходили все эти жуткие события, мы бы никогда не научились ценить свободу. И свободу слова, в первую очередь» [Арест Ж55].

Поскольку негатив становится незначимым, связанные с ним эмоции приобретают такой же статус и проявляются редко: «...может и была какая-то обида, несомненно. А вот так, чтобы все это выплеснуть наружу и пойти выяснять отношения, такого не было» [Арест Ж 82]. Представление о неуникальности произошедших событий также приводит к снижению их значимости. «В это время пострадали другие люди, не одна сотня тысяч по тем же причинам, как я понимаю. Хотя я считаю, что это без повода. Единственное, когда мог почувствовать отличие – это в белой зависти друзьям, что у них все были живы и здоровы – деды <...> Отношусь, конечно, со злостью, но время уже не вернуть» [Арест М59]. В целом благополучный исход ситуации превращает травму в досадное недоразумение. «Все зависит от восприятия человека, от степени, насколько пострадала семья. Если бы мою семью вывели, расстреляли, то, естественно, у меня было бы более негативное отношение. А так, материальная сторона не является таким критерием. Да, некоторые люди вывели уроки, что не все так было здорово» [Раскулаченные М51].

Логика обесценивания такова, что его итогом становится выхолащивание, а потом и полное удаление из памяти того, что имеет негативную окраску и может быть источником неприятных ощущений. «Не хотелось бы не то что ворошить прошлое, а, скажем так, какие-то антагонистические действия, шевелить, ворошить, ведь какое-то недоброе отношение к власти нынешней» [Раскулаченные Ж51-1]. Естественные для травмы боль и скорбь сохраняются, но не в варианте острого личного переживания, а как соответствующие моменту и

приличные: «Мы помним и скорбим об этом. Это неуловимая человеческая скорбь, народная память, это естественный процесс, который достается нам от наших отцов <...> боль о любых трагических событиях постепенно утихает <...> боль утихла, поэтому, безусловно, боль пройдет» [Депортация М19].

Забвение воспринимается как самый удобный рецепт работы с исторической памятью: «Не было ни злости, была обида, вспоминали свою мать, жалели, что она погибла, но злости и ненависти никакой не было <...> это очень сложное время, пережили его и пошли дальше. Люди смогли пережить, начать жить так, что вроде бы этого и не было <...> Русский человек, он за справедливость, он не злобный, это все прошло, зачем беречь эту рану, русские люди просто идут вперед <...> Трагедия есть трагедия, и поэтому ворошить – это боль опять» [Раскулаченные Ж56]. В итоге возникают внешне удобные формулы отношения к произошедшему: «прошлое на то и прошлое. Прошло много лет после всего» [Раскулаченные Ж 62], поэтому «раз так получилось, ну, значит, так нужно» [Раскулачивание М88].

Представители исторически укорененных в стране религий столь же терпимы к факту свершившихся событий, воспринимая их как определенное свыше: «посылает нам Аллах испытания» [2.12.2019]. Поэтому опыт прошлого не подвергается анализу и тем самым снимается необходимость и работы с ним, и формирования отношения к травме: «нам хазрат сказал: “если бы” вот это, говорит, это слова от шайтана. Что случилось, то случилось, на все воля Аллаха» [2.12.2019].

Среди всех интервью, полученных от потомков жертв, принадлежащих к так называемым традиционным религиям, только одно наполнено негативом по отношению к власти, во многом потому, что гонения на родственников затронули самого отвечающего: «...я всю жизнь была отверженная <...> Преследования не было, а ущемление было <...> Виновато это наше государство <...> Эта вот печать нашего сиротского, бедного, нищего детства сказалась на нас в течение почти всей нашей жизни <...> Мы жили в сознании страшной вины, страха, безумного страха, что приедут родители и накажут. Вы понимаете? Это ужасная была жизнь, ужасная! И потом на нас это сказалось еще как! <...> бабушка нас никогда не целовала, нас никто не обнимал. Мы были деревянные <...> проклятие и ссылки – ужас нашего детского одиночества, по существу, нас никогда и не покинули <...> Мы ни с кем не были дружны. Мы никого не знали, и никто к нам не приходил, мы ни к кому в гости не ходили. Мы ходили вот так, наклонившись <...> выходили вот так глаза в пол. Как же мы могли смотреть-то? <...> Мы знали, с какой сволочью живем советской! Какая падла кругом <...> Наше же государство безответственное. Испоганило жизнь» [Арест Ж91]. Примечательно, что автор гневной тирады – ревностная католичка, воспитанная в вере, но не переносящая религиозное отношение в социальное пространство.

Оба варианта отношения – резко негативный и принимающий – не являются результатом влияния религиозного мировоззрения, свидетельствуя, на наш взгляд, о значительном воздействии светской культуры на так называемые традиционные религии.

И снова приходится отметить исключительно активную работу с травмой и специфичность ее оценки у представителей евангельских церквей. Прежде всего стоит отметить удаление самого понятия травмы из дискурса, описывающего события истории.

Интервьюер: «Так время лечит, получается, все равно...»

Респондент: «Раны не было» [5.11.2020 (2)].

Такой подход евангеликами связывается с текстами Священного Писания: «Апостолы говорили, что, ну, они не скрывали, новообращенным христианам, вот ту весть, что много придется страдать» [14.10.2019]. Стремление воспроизвести крестный путь Спаси-



теля делает гонения не наказанием, а благом, поскольку не дает уйти с истинного пути: «Мы знаем его жизнь, как он жил, как он поступал, как он взаимодействовал с людьми. Это то, что, как с ним поступали, и как он поступал по отношению к ним. То есть мы учимся у него. Он говорил: “Меня гнали, будут гнать и вас. Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше”. Также, вот, допустим, мы знаем, что.. ну и... он говорит: “Как со мной поступали, так и с вами будут поступать” <...> Значит, наш такой путь» [9.12.2019]. Респонденты говорят открытым текстом: «Мы вообще репрессии понимаем как «страдать за Бога» [20.10.2019 (2)], потому что «людей беда сплачивает» [20.10.2019 (1)]. Репрессии превращаются в тренинг духа, помогая самосовершенствованию верующего: «если Бог позволяет и мы этого достойны, то мы это воспринимаем за честь. Когда это позволяет Бог, что у Него есть свои планы насчет этого. И когда Церковь входит в этот период, значит, у Бога есть такие намерения, чтобы Церковь сделать лучше, чтоб были действительно герои веры, чтобы люди ярче Его увидели. Вообще, Бог допустил в истории такое, чтобы Бога ярче заметили. И люди сейчас видят Бога» [20.10.2019 (2)].

Особую роль имеют гонения и для общины в целом. По мнению евангеликов, они помогают избежать грехов внешнего окружения: «Вот когда церковь гонима, она тогда живет. Когда прекращаются гонения, божий народ с миром сливается <...> И поэтому для нас это естественные условия» [14.10.2019]. Геттоизация сообщества обратной стороной имеет сотериологию: «Для того, чтобы нас любил Бог, мир должен возненавидеть; чтобы быть принятым небесами, здесь непременно будем изгнанниками» [1, с. 196]. Приносимые на алтарь очищения жертвы способствуют спасению всего сообщества. «Если есть гонения, то Церковь очищается, Бог там виден ярко. Нам очень это ценно» [20.10.2019 (2)]. Неслучайно верующие соглашались и на добровольную ссылку, вместе с родственниками, «чтобы поучиться» [2, с. 164].

Эта сотериология принимает романтизированные формы выражения: «Золото в плавленной печи не уничтожается, но очищается и удрагоценивается. Такому же процессу подвергается и такого же результата достигает и истинная вера в горниле испытаний скорбями... ВЕРА, при сопровождающих ее скорбях, эволюционирует, не уменьшаясь, но возрастая в новых опытах и поднимаясь про степеням все выше и выше, до безошибочного чувствования любви Божией, излитой в сердца верующих духом Святым, данным им в день их обращения к Господу» [1, с. 218]. Популярными среди евангельских церквей поэтические тексты очень часто посвящены этой идее: «Испытания порой трудные, но лишь в этих трудностях мы извлекаем уроки чудные. Дни бывают чернее туч, ветры дуют порой ужасные, но спасения яркий луч открывает нам небо ясное» [27.10.2019].

На основании не только возможного, но и желательного переживания опыта гонений формируется идеал подвижника веры:

«Но я молю, чтоб добровольно  
Избрал тернистый путь Христа!» [1, с. 67].

Поэтому каждый член церкви получает универсальный рецепт взаимоотношения с миром, в котором травма – ключ к успеху: «Во время гонений больше духовно начинаешь вникать, молиться больше начинаешь, в постах быть. Они как бы укрепляют веру. А если нас не трогают, то мы ослабеваем в вере, можно так сказать <...> Гонения, наоборот, укрепляют веру. Ближе к Богу мы становимся» [27.10.2019].

Собранные нарративы отчетливо показывают, что применительно к евангельским верующим мы можем говорить о создании особой модели переживания травмы, противопоставляющей их как представителям других религий, так и носителям светской культуры.

## Дискуссия и анализ результатов

Исходно анализ травматического опыта осуществлялся в границах работ психоаналитиков, оказавших сильное влияние на развитие и социально-гуманитарных наук. В их границах акцент на телесных проявлениях травматического опыта был заменен на внимание к социальному восприятию травматизации [5, 6]. Большинство исследований травмы как социокультурного явления опираются на идеи Р. Айерманна, Дж. Александера и П. Штомпки [7–17]. Травма трактуется как один из способов формирования коллективной идентичности, обладающий своим инструментарием социального конструирования. Анализ триггеров и компенсаций травмы, а также проекции ее на социальное пространство делают возможным коррекцию представлений о механизмах управления социумом и моделях ухода от такого воздействия.

Травма неоднократно являлась объектом исследования в российской науке, при этом основное внимание уделялось анализу следов травматического воздействия на различные стороны общественной жизни [18], в том числе в теоретическом аспекте [19–35]. Большинство из них уделяют внимание детализации концепции основоположников теории культурной травмы, обращаясь к опыту непосредственно пострадавших. В ряде случаев исследователи обращаются к конкретным социальным процессам в отечественной истории, деформировавшим привычную жизнь многих людей [36–45].

Среди российских исследований выделяются работы, посвященные религиозно-мифологическому осмыслению травматического опыта [46] и влиянию травматических факторов на восприятие и социальное поведение индивида [47–49]. Они также основаны на работе с вовлеченными в травму и не делают предметом исследования межпоколенческую трансляцию отношения к травматическому опыту. Основываясь на предложенной ею идее об особенностях сохранения памяти у второго и третьего поколения потомков пострадавших, мы получили возможность выделить три модели работы с травмой.

Обращение к особенностям интерпретации негативного опыта в трех группах, различающихся мировоззренческими основаниями, показало, что ведущим фактором, определяющим логику повествования и специфику отношения к прошлому, является не хронология, локализация и содержание событий. Фиксирующее принципы оценки начало помещено в границы вероучения /отсутствия такового, к которому относят себя потомки пострадавших, а также тесно связаны с тем историческим контекстом, в котором существуют выделенные нами группы респондентов. Стоит отметить, что элементы сотериологической составляющей присутствуют в сознании представителей обеих групп верующих, но степень ее оформленности и приоритет напрямую зависят от статуса, который религиозная группа имеет внутри правового пространства и государственной политики в ее отношении. Опыт отечественной истории показал, что мусульмане и католики оказались для правового пространства более «легитимными», что в значительной мере уменьшило прессинг по отношению к ним со стороны властей. В мировоззренческом плане это отразилось в слабой развитости как мировоззренческой, так и поведенческой модели восприятия репрессивного опыта.

Неверующие респонденты показали фактически отсутствие работы с травмой как таковой, что, по нашему мнению, связано с ценностной системой. Не меньшую роль в замалчивании и маргинализации травматического опыта сыграло отсутствие в советском и постсоветском обществе популярных секулярных способов преодоления травмы. Психоанализ не стал для постсоветского пространства широко распространенной техникой, что определило схожесть в процессах вытеснения травмы как у представителей старшего поколения опрошенных, так и у молодежи. Вместо осознания и преодоления негативного опыта светские респон-

денты используют шаблонные описания, которые сочетаются с разными способами снятия темы травмы в разговоре. Поэтому можно говорить о наличии в российском обществе целой страты людей, чей воспринятый от пострадавших родственников опыт негативных переживаний представляет собой еще до конца не проявленную проблему, которая может найти свое отражение в их социальном поведении.

В противовес этой ситуации можно говорить об успешном преодолении травмы верующими евангельских церквей. И здесь речь идет не о психотерапевтическом преодолении травмы, а о ее превращении в полную противоположность. Сложившийся идеализированный образ страданий за веру не может служить основой для описания реальных переживаний, но он обладает абсолютной значимостью. Он формирует принцип отношения к неприятностям в будущем и компенсирует негатив в описании прошлого.

Практика гонений закрепилась для пятидесятников и баптистов в своеобразный тренинг для верующих. Этому способствуют специфические модели сублимации негативного опыта, не менее успешные, чем предлагаемые специалистами по психоанализу. Они различаются по степени вовлеченности верующих и интенсивности обращения к опыту прошлых поколений, но имеют одинаковый вектор. Социальный опыт встраивается в систему религиозных представлений, обесценивая достижения материальной жизни. Формируется собственная система ценностей, посредством которой негативный багаж прошлого теряет травматическую нагрузку. Испытания не деформируют индивида, а служат стимулом для духовного совершенствования. Вера играет не только анестезирующую и сублимирующую, но и легитимирующую по отношению к страданиям роль. Эта легитимация утверждает обязательность страданий, переносящих исторические события во вневременное измерение, превращая травму в награду.

### Список литературы

1. Винс Г. Тропую верности. – СПб.: Библия для всех, 2003. – 308 с.
2. Пушков Е.Н. Ты был всюду со мною. – Изд-во «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2007. – 266 с.
3. Плетт И.П. В руках великого мастера. – Изд-во «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2010. – 284 с.
4. Страницы памяти. Сборник воспоминаний. – Изд-во «Христианин» МСЦ ЕХБ, 2011. – 228 с.
5. Миськова Е.В. Травма сталинских репрессий в контексте коллективных травм геноцидов // Психология и психотерапия семьи. – 2019. – № 4. – С. 31–49.
6. Аникин Д.А. Травматизация прошлого: методология исследования и основные подходы [Электронный ресурс] // *Studia Humanitatis*. – 2018. – № 4. – URL: [www.st-hum.ru](http://www.st-hum.ru) (дата обращения: 27.04.2020).
7. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. – 2012. – № 3. – С. 6–40.
8. Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. – 2013. – Т. 12, № 1. – С. 121–138.
9. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6–16.
10. Alexander J.C., Smith P., Jacobs R.N. Ron Eyerman: a Retrospective // *American Journal of Cultural Sociology*. – No. 7. – P. 246.
11. Cultural Trauma and Collective Identity. Eds. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka Berkeley. – CA: University of California Press, 2004. – 326 p.

12. Alexander J.C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. – New York: Oxford University Press, 2003. – 312 p.
13. Eyerman R. *Cultural Trauma, Collective Memory and the Vietnam War* // *Politicka Misao*. – 2017. – No. 1–2. – P. 11–31.
14. Eyerman R. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. – Cambridge University Press. – 2001. – 304 p.
15. Eyerman R. *Cultural Trauma and Collective Memory* // *Novoe Literaturnoe Obozrenie*. – 2016. – № 5 (141). – P. 40–67.
16. Eyerman R. *Social Movements and Memory* // *Routledge International Handbook of Memory Studies*. – 2015. – 546 p.
17. Eyerman R. *Social Theory and Trauma* // *Acta Sociologica*. – 2013. – No. 56 (1). – P. 41–56.
18. «Травма: пункты» / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 936 с.
19. 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.
20. Бурлакова Н.С. Психодинамика межпоколенческой передачи травматического опыта в условиях семьи: история и современность // *Психологические проблемы современной семьи: сб. тр. междунар. науч. конф.* – М., 2015. – С. 479–493.
21. Варга А.Я., Маркитантова О.А., Черепанова Е. Семейные правила выживания: послания детям // *Психология и психотерапия семьи*. – 2017. – № 1. – С. 14–23.
22. Винокуров В., Воронцова М. Постколониальный дискурс и посттравматический синдром: «Sensoty pain» и «suffering pain» // *Филология и культура*. – 2017. – № 2 (48). – С. 146–152.
23. Зубков Н. Коллективная память как объект манипуляции. – М.: Дело, 2019. – 176 с.
24. Камоза Т.М. Травма как коллективный феномен: методологический и историко-философский аспекты исследования // *Евразийский союз ученых*. – 2016. – № 3 (24). – С. 52–54.
25. Корецкая М.А. (Не) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела // *Междунар. журн. исследований культуры*. – 2017. – № 4 (29). – С. 29–43.
26. 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.
27. Кучева А.В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий // *Грамота*. – 2016. – № 8 (70). – С. 118–120.
28. Логунова Л.Ю. Влияние исторической травмы на семейно-родовую память сибиряков // *Социологические исследования*. – 2009. – № 9. – С. 126–136.
29. Николаева Е.И., Сафонова А.М. Детская психическая травма как отзвук социальных потрясений // *Историческая психология и социология истории*. – 2010. – № 1. – С. 184–194.
30. Печин Ю.В. Прощение как терапия культурной травмы // *Сиб. пед. журн.* – 2014. – № 1. – С. 171–174.
31. Тульчинский Г.Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // *Социально-политические науки*. – 2016. – № 4. – С. 10–13.
32. Тульчинский Г.Л. Историческая память: гордость, скорбь и забвение // *Наука телевидения*. – 2017. – № 2. – С. 278–282.
33. Федосова Е.В. Социальная память и травматический образ прошлого: социологический дискурс // *Общество: социология, психология, педагогика*. – 2019. – № 3. – С. 10–14.

34. Халлисте О.В. Роль исторической памяти в «защитном» этническом конфликте: актуализация памяти социальной идентичности // Тр. С.-Петерб. гос. ин-та культуры. – 2015. – Т. 208, ч. 2. – С. 22–31.
35. Топология травмы: индивидуальный травматический опыт и опыт исторических катастроф / под ред. Н.А. Артеменко. – СПб.: Реноме, 2020. – 248 с.
36. Колдушко А.А. «Травма неволи» как вид социокультурной травмы в годы Большого Террора (1930-е годы) // Технологос. – 2019. – № 3. – С. 47–60.
37. 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.
38. Коротецкая Л.В. Холокост как социальная и культурная конструкция памяти: фактор травмы и позиция жертвы // Социологические исследования. – 2016. – № 3. – С. 107–117.
39. 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.
40. Кучева А.В., Мордвинцева 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.
41. Махлин В.Л. Три травмы (к герменевтике советского опыта) // Вестник культурологии. – 2017. – № 1 (80). – С. 4–22.
42. 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.
43. 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.
44. 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.
45. Янковская Г.А. Молотовский коктейль для травмированного сообщества // Вестн. Перм. ун-та. Сер. «История». – 2012. – Вып. 2 (19). – С. 152–159.
46. 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.
47. Аникин Д.А. «Изображая жертву»: коллективные травмы и сакрализация прошлого // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам: материалы всерос. конф. – Саратов: Изд-во Саратов. гум. акад., 2017. – С. 152–158.
48. Аникин Д.А., Головашева О.В. Травма культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2017. – № 425. – С. 78–84.
49. Аникин Д.А. «Травма» памяти: стратегии конструирования в современном политическом дискурсе // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2014. – Т. 2, № 1. – С. 220–229.

## References

1. Vins G. Tropoiu vernosti [The Path of Loyalty]. Saint Petersburg, Bibliia dlia vsekh, 2003, 308 p.
2. Pushkov E.N. Ty byl vsiudu so mnoiu [You were Everywhere with Me]. Izdatel'stvo «Khristianin» Mezhdunarodnyi soiuz tserkvei evangel'skikh khristian-baptistov, 2007, 266 p.
3. Plett I.P. V rukakh velikogo mastera [In the Hands of a Great Master]. Izdatel'stvo, «Khristianin» Mezhdunarodnyi soiuz tserkvei evangel'skikh khristian-baptistov, 2010, 284 p.

4. Stranitsy pamiati. Sbornik vospominanii [Pages of Memory. Collection of Memoirs]. «Khristianin», MSTs EKbB, 2011, 228 p.
5. Mis'kova E.V. Trauma stalinskikh repressii v kontekste kollektivnykh travm genotsidov [Trauma of Stalinist Repressions in the Context of Collective Traumas of Genocides]. *Psikhologiya i Psikhoterapiia Sem'i*, 2019, no.4, pp. 31-49.
6. Anikin D.A. Travmatizatsiia proshlogo: metodologiya issledovaniia i osnovnye podkhody [Traumatization of the Past: Research Methodology and Basic Approaches]. *Studia Humanitatis*, 2018, no. 4, available at: [www.st-hum.ru](http://www.st-hum.ru) (accessed 27 April 2020).
7. Aleksander Dzh. Kul'turnaia travma i kollektivnaia identichnost' [Cultural Trauma and Collective Identity]. *Sotsiologicheskii Zhurnal*, 2012, no. 3, pp. 6-40.
8. Aierman R. Sotsial'naia teoriia i travma [Social Theory and Trauma]. *Sotsiologicheskoe Obozrenie*, 2013, vol. 12, no. 1, pp. 121-138.
9. Shtompka P. Sotsial'noe izmenenie kak travma [Social Change as Trauma]. *Sotsiologicheskii Issledovaniia*, 2001, no.1, pp. 6-16.
10. Alexander J.C., Smith P., Jacobs R.N. Ron Eyerman: a retrospective. *American Journal of Cultural Sociology*, no. 7, 246 p.
11. Cultural Trauma and Collective Identity. Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J. and Sztompka P. Berkeley, CA, University of California Press, 2004, 326 p.
12. Alexander J. C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. New York, Oxford University Press, 2003, 312 p.
13. Eyerman R. Cultural trauma, collective memory and the Vietnam war. *Politicka Misao*, 2017, no. 1-2, pp. 11-31.
14. Eyerman R. Cultural trauma: slavery and the formation of African American identity. Cambridge university Press, 2001, 304 p.
15. Eyerman R. Cultural trauma and collective memory. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2016, no. 5 (141), pp. 40-67.
16. Eyerman R. Social movements and memory. Routledge international handbook of Memory Studies, 2015, 546 p.
17. Eyerman R. Social Theory and trauma. *Acta Sociologica*, 2013, no. 56 (1), pp. 41-56.
18. Ushakin S., Trubina E. «Travma: punkty» ["Trauma: Items"]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2009, 936 p.
19. Atanesyan A. V. Kul'tura pamiati i nekotorye modeli pamiati o genotside armian v sovremennom armianskom obshchestve [Culture of Memory and Some Models of Memory About the Armenian Genocide in Contemporary Armenian Society]. *Istoricheskaia i Sotsial'no-Obrazovatel'naia Mysl'*, 2016, vol. 8, no. 4-1, pp. 46-54.
20. Burlakova N. S. Psikhodinamika mezhpokolencheskoi peredachi travmaticheskogo opyta v usloviakh sem'i: istoriia i sovremennost' [Psychodynamics of Intergenerational Transmission of Traumatic Experience in the Family: History and Modernity]. *Psikhologicheskie Problemy Sovremennoi Sem'i. Sbornik Trudov Mezhdunarodnoi Nauchnoi Konferentsii*. Moscow, 2015, pp. 479-493.
21. Varga A. Ia., Markitantova O. A. Cherepanova E. Semeinye pravila vyzhivaniia: poslaniia detiam [Family Rules of Survival: Messages to Children]. *Psikhologiya i Psikhoterapiia Sem'i*, 2017, no. 1, pp. 14-23.
22. Vinokurov V., Vorontsova M. Postkolonial'nyi diskurs i posttravmaticheskii sindrom: «Sensoty pain» i «suffering pain» [Post-colonial discourse and post-traumatic syndrome: "Sensoty pain" and "suffering pain"]. *Filologiya i kul'tura*, 2017, no. 2 (48), pp. 146-152.
23. Zubkov N. Kollektivnaia pamiat' kak ob'ekt manipulatsiui [Collective Memory as an Object of Manipulation]. Moscow, Delo, 2019, 176 p.
24. Kamoza T. M. Travma kak kollektivnyi fenomen: metodologicheskii i istoriko-filosofskii aspekty issledovaniia [Trauma as a Collective Phenomenon: Methodological and Historical-Philosophical Aspects of Research]. *Evraziiskii Soiuz Uchenykh*, 2016, no. 3 (24), pp. 52-54.
25. Koretskaya M. A. (Ne) naprasnye zhertvy: travma kak tochka sborki biopoliticheskogo kollektivnogo tela [Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body]. *International Journal of Cultural Research*, 2017, no. 4 (29), pp. 29-43.
26. Krasnoborov M.A. Mekhanizmy vzaimodeistviia semeinoi i obshchenatsional'noi istoricheskoi pamiati v protsesse formirovaniia lokal'noi identichnosti [Mechanisms of Family and National Historical Memory Interaction in the Process of Local Identity Formation]. *PNRPU Sociology and Economics Bulletin*, 2017, no. 3, pp. 123-131.
27. Kucheva A.V. Kontseptsii kul'turnoi travmy i vozmozhnost' ee primeneniia k interpretatsii istoricheskikh sobytii [The Concept of Cultural Trauma and the Possibility of Its Application to the Interpretation of Historical Events]. *Gramota*, 2016, no. 8 (70), pp. 118-120.
28. Logunova L.Yu. Vliianie istoricheskoi travmy na semeino-rodovuiu pamiat' sibirakov [Influence of historical trauma on family and ancestral memory of Siberians]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, 2009, no. 9, pp. 126-136.
29. Nikolaeva E.I., Safonova A.M. Detskaia psikhicheskaia travma kak otzvuk sotsial'nykh potrasenii [Children's Mental Trauma as Echo of Social Shocks]. *Istoricheskaia Psikhologiya i Sotsiologiya Istorii*, 2010, no. 1, pp. 184-194.
30. Pechin Yu.V. Proshchenie kak terapiia kul'turnoi travmy [Forgiveness as a Cultural Trauma Therapy]. *Siberian Pedagogical Journal*, 2014, no. 1, pp. 171-174.
31. Tulchinsky G.L. Sootnoshenie istoricheskoi i kul'turnoi pamiati: praktiki zabvenii [The Rationalization of the Historical and Cultural Memory: The Practice of Oblivion]. *Sotsial'no-Politicheskie Nauki*, 2016, no. 4, pp. 10-13.
32. Tulchinsky G.L. Istoricheskaia pamiat': gordost', skorb' i zabvenie [Historical Memory: Pride, Grief and Oblivion]. *Nauka Televideniia*, 2017, no. 2, pp. 278-282.
33. Fedosova E.V. Sotsial'naia pamiat' i travmaticheskii obraz proshlogo: sotsiologicheskii diskurs [Social Memory and the Traumatic Image of the Past: Sociological Discourse]. *Obshchestvo: Sotsiologiya, Psikhologiya, Pedagogika*, 2019, no 3, pp. 10-14.
34. Khalliste O.V. Rol' istoricheskoi pamiati v «zashchitnom» etnicheskom konflikte: aktualizatsiia pamiati sotsial'noi identichnosti [The Role of Historical Memory in the "Protective" Ethnic Conflict: Actualization of the Memory of Social Identity]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Instituta Kul'tury*, 2015, vol. 208, part 2, pp. 22-31.
35. Artemenko N.A. Topologiya travmy: individual'nyi travmaticheskii opyt i opiat istoricheskikh katastrof [Topology of Trauma: Individual Traumatic Experience and Experience of Historical Catastrophes]. Saint Petersburg, Renome, 2020, 248 p.
36. Koldushko A.A. «Travma nevoli» kak vid sotsiokul'turnoi travmy v gody Bol'shogo Terrora (1930-e gody) [Trauma of Imprisonment in the Period of the Stalinist Repressions (1930-s)]. *Technologos*, 2019, no. 3, pp. 47-60.
37. Koldushko A.A. Preodolenie sotsial'noi travmy repressii 1937 – 1938 gg.: kharakteristika issledovaniia i rekonstruktsiia istochnikov arkhivno-sledstvennogo dela (na primere A. K. Gampera) [Overcoming Social Trauma of Repressions of 1937-1938: Research Description and Reconstruction on the Basis of the Archival-Investigatory Case (by the Example of A. K. Gamper).] *Gramota*, 2016, no. 10 (72), pp. 111-113.
38. Korotetskaia L.V. Kholokost kak sotsial'naia i kul'turnaia konstruktsiia pamiati: faktor travmy i pozitsiia zhertvy [Holocaust as a Social and Cultural Structure of Memory: the Factor of Trauma and the Position of the Victim]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*, 2016, no. 3, pp. 107-117.
39. Kucheva A.V. Istoricheskie vospominaniia kak istochnik kul'turnoi travmy (na primere vospominaniia o Velikoi Otechestvennoi voine) [Historical Memories as a Source of Cultural Trauma (by the Example of Memories of the Great Patriotic War)]. *Gramota*, 2016, no. 11(73), part 2, pp. 133-136.
40. Kucheva A.V., Mordvintseva V.S. Povsednevnaia zhizn' sovetskogo cheloveka v poslevoennyi period (40-60-e gody XX veka): osnovnye strategii vyzhivaniia i preodoleniia travmy [Everyday Life of Soviet People in Postwar: Survival Strategies]. *Technologos*, 2019, no. 3, pp. 73-83.

41. Makhlin V. L. Tri travmy (k germenevtike sovetskogo opyta) [Three Traumas (to the Hermeneutics of the Soviet Experience)]. *Vestnik Kul'turologii*, 2017, no. 1 (80), pp. 4-22.
42. Rakhaev Dzh. Ia. Vosproizvedenie travmy: osmyslenie deportatsii v professional'noi kul'ture repressirovannykh narodov Severnogo Kavkaza (na primere balkartsev i karachaevtsev) [Reproduction of Trauma: Comprehension of Deportation in the Professional Culture of the Repressed peoples of the North Caucasus (on the example of Balkars and Karachais)]. *Russkii Travelog XVIII – XX Vekov*. Novosibirsk, 2015, pp. 542-562.
43. Khlynina T. P. Velikaia Otechestvennaia voina i novaia istoricheskaiia pamiat': «ponimaiushchee zabvenie», «prorabotka proshlogo» i kreativnoe mifotvorchestvo [The Great Patriotic War and a New Historical Memory: "Understanding Oblivion", "Working out the Past" and Creative Myth-Making]. *Russkaia Starina*, 2013, no. 2 (8), pp. 97-104.
44. Shemanova N. A. Opyt razresheniia travmy, vyzvannyi znakomstvom s arkhivnym sledstvennym delom repressirovannogo rodstvennika [Experience of Trauma Resolution Caused by Acquaintance with the Archival Investigative Case of a Repressed Relative]. *Konsul'tativnaia Psikhologiya i Psikhoterapiia*, 2016, vol. 24, no. 1, pp. 169-180.
45. Yankovskaya G.A. Molotovskii kokteil' dlia travmirovannogo soobshchestva [Molotov Cocktail for Traumatized Society]. *Perm University Herald. History*, 2012, iss. 2 (19), pp. 152-159.
46. Rouhier Willoughby J. The GULAG reclaimed as sacred space: the negotiation of memory at the Holy spring of Iskitim. *Laboratorium*, 2015, no. 7(1), pp. 51-70.
47. Anikin D.A. «Izobrazhaia zhertvu»: kollektivnye travmy i sakralizatsiia proshlogo ["Depicting the Victim": Collective Trauma and Sacralization of the Past]. *Filosofskaia antropologiya zhertvy: ot arkhaiskikh kornei k sovremennym kontekstam. Proceedings of the All-Russian Conference*. Saratov, Saratovskaia gumanitarnaia akademiia, 2017, pp. 152-158.
48. Anikin D.A., Golovashina O.V. Travma kul'turnoi pamiati: kontseptual'nyi analiz i metodologicheskie osnovaniia issledovaniia [Trauma to Cultural Memory: Conceptual Analysis and Methodological Bases of Research]. *Tomsk State University Journal*, 2017, no. 425, pp. 78-84.
49. Anikin D.A. «Travma» pamiati: strategii konstruirovaniia v sovremennom politicheskom diskurse [Memory Trauma": Designing Strategy in Contemporary Political Discourse]. *Pushkin Leningrad State University Journal*, 2014, vol. 2, no. 1, pp. 220-229.