

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2025-10-3.409-424>

EDN: LGNTYI

**Семья и семейная память как факторы сохранения
традиционных религиозных ценностей в советский период
(по данным качественных социологических
исследований в Республике Мордовия)**

О.А. Богатова

*Национальный исследовательский Мордовский
государственный университет им. Н.П. Огарёва
Саранск, Российская Федерация
bogatovaao@gmail.com*

Резюме. В статье на основе анализа данных качественных исследований, предпринятых автором в контексте memory studies в 2020 г. (глубинные интервью с 35 жителями Республики Мордовия из числа потомков жертв массовых репрессий) и 2023 г. (глубинные интервью с 30 студентами Национального исследовательского государственного университета), выявляется социальная роль института семьи и женщин в сохранении традиционных культурных ценностей в регионе в период советских социальных трансформаций. Результаты исследования позволяют охарактеризовать семью в качестве преобладающего фактора сохранения традиционных семейных и религиозных ценностей в советский период, а роль женщины в этом процессе – как наиболее значимую. Автор выделяет ряд функций семьи в воспроизводстве традиционных ценностей в недружественной советской институциональной среде, в том числе: исполнение «бытовых» религиозных обрядов, приобщение детей к религии посредством крещения, присутствия на богослужении в храме, чтения богослужебных книг, обучения молитвам; воспроизводство структуры религиозных общин в качестве прихожан или неформальных религиозных лидеров, получивших благословение исполнять обряды и таинства; личные примеры поведения и образа жизни, демонстрирующие верность традиционным ценностям и готовность пострадать за них; сохранение в семейной памяти поступков и информации о происхождении и прошлом семьи, значимой с точки зрения традиции, превращенной в социальную «рамку» семейной памяти. В статье проблематизируется принцип рефлексивности в методологии исследований и менеджмента социальной памяти о советском периоде в контексте вероятных мнемонических конфликтов и конструирования культурных травм.

Ключевые слова: социальная память, история семьи, memory studies, семейная память, женская история, культурная травма, массовые репрессии, традиционные ценности.

Для цитирования: Богатова О.А. Семья и семейная память как фактор сохранения традиционных религиозных ценностей в советский период (по данным качественных социологических исследований в Республике Мордовия). *Историческая этнология*. 2025. Т. 10. № 3. С. 409–424. <https://doi.org/10.22378/he.2025-10-3.409-424> EDN: LGNTYI

**Family and family memory as factors in preserving
traditional religious values in the Soviet period
(according to qualitative sociological research in the Republic of Mordovia)**

O.A. Bogatova

National Research Ogarev Mordovia State University

Saransk, Russian Federation

bogatovaoa@gmail.com

Abstract. The article, based on an analysis of qualitative research data undertaken by the author in the context of memory studies in 2020 (in-depth interviews with 35 residents of the Republic of Mordovia from among the descendants of victims of mass repression) and 2023 (in-depth interviews with 30 students of the National Research State University), reveals the social role of the institution of family and women in the preservation of traditional cultural values in the region during the period of Soviet social transformations. The results of the study allow us to characterize the family as the predominant factor in preserving traditional family and religious values during the Soviet period, and the role of women in this process as the most significant. The author highlights a number of family functions in the context of the reproduction of traditional values in an unfriendly Soviet institutional environment, including the performance of “domestic” religious rituals, the initiation of children into religion through baptism, attendance of church services, reading liturgical books, and prayer instruction; reproduction of the structure of religious communities as parishioners or informal religious leaders who have been blessed to perform rituals and sacraments; personal examples of behavior and lifestyle that demonstrate loyalty to traditional values and willingness to suffer for them; preservation in family memory of such actions and significant information about the family’s origin and the past, significant from the point of view of tradition, which was transformed into a social “frame” of family memory. The article problematizes the principle of reflexivity in the methodology of research and management of social memory about the Soviet period in the context of possible mnemonic conflicts and the construction of cultural traumas.

Keywords: social memory, family history, memory studies, family memory, women’s history, cultural trauma, mass repressions, traditional values.

For citation: Bogatova O.A. (2025) Family and family memory as factors in preserving traditional religious values in the Soviet period (according to qualitative sociological research in the Republic of Mordovia). *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 10. No. 3: 409–424. <https://doi.org/10.22378/he.2025-10-3.409-424> (In Russ.)

В данной статье обобщаются результаты качественных социологических исследований, предпринятых с участием автора в процессе реализации двух научно-исследовательских проектов, посвященных проблемам социальной памяти в регионах Российской Федерации – «Наследие расчеловечивания: транснациональная перспектива» (2019–2021 гг., грант № 19-511-60005 ЮАР_Т РФФИ), «Репрезентации исторической памяти в социальных медиа как фактор конструирования российской идентичности молодежи: цифровые вызовы и пути решения» (2023–2024 гг., грант №1/2023 Фонда Русской цивилизации «Светославъ»). Цель анализа данных опросов в статье составляет выявление соци-

альной роли института семьи и женщин в сохранении традиционных культурных ценностей в период советской модернизации, особенность которой заключалась в их агрессивном вытеснении как в публичном пространстве, так и в сфере частной жизни, по данным *memory studies*.

Материалы и методы

Объектом первого исследования, посвященного памяти населения Республики Мордовия о массовых политических репрессиях 1920-х–1940-х гг., принятого в 2019–2021 гг. методом глубинного социологического интервью ($n=35$), стали потомки лиц, подвергшихся раскулачиванию и другим массовым политическим репрессиям, принадлежащие к разным поколениям. Объект второго исследования составляли провинциальные студенты как носители исторической памяти поколения Z на примере Национального исследовательского Мордовского государственного университета (всего 30 глубинных интервью, часть из которых взята в коллаборации со студентами направления подготовки «Социология», со студентами различных направлений подготовки в бакалавриате и магистратуре из числа уроженцев Мордовии, Карелии, Самарской и Ульяновской областей, Красноярского края).

Респонденты в обоих опросах отбирались по принципу теоретической выборки, репрезентирующей структуру изучаемого социального объекта. Опрашивались представители наиболее крупных этнических групп в составе населения Мордовии: русские, мордва и татары; интервью проводились на русском языке. Данные интервью анализировались методом тематического анализа.

Основой методологии исследования послужили социальные теории коллективной памяти, характеризуемой в современных отечественных исследованиях в качестве репрезентации общего прошлого, представляющей собой «социально разделяемое культурное знание о прошлом, которое опирается на разные источники и отличается принципиальной неполнотой и избирательностью» (Историческая память, 2018: 116). Это определение основывается на социологической концепции «рамки памяти» М. Хальбвакса, описывавшего эти «социальные рамки» в качестве общепринятых идей и конвенциональных представлений, служащих «для воссоздания таких образов прошлого, какие в данный период согласны с господствующими идеями данного общества» (Хальбвакс, 2007: 30).

Дж. Олик и другие современные исследователи подчеркивают в качестве характеристики феномена социальной памяти ее процессуальность, заключающуюся, с одной стороны, в ее относительности и зависимости от изменяющихся интерпретаций событий, которые она сохраняет («память процессуальна и относительна; социальные процессы и отношения – мнемоничны» (Олик, 2012: 70)), и связи с темпоральностью социальных процессов, позволяющей рассматривать «данные, доступные... в любом контексте (и, таким образом, доступные изменению)» как «исторические приращения, результаты длительного развивающегося процесса и относительных контекстов» (Олик, 2012: 60).

Социологический анализ представленных в социальных науках концепций позволяет выделить два основных теоретико-методологических подхода к исследованию коллективных травм: «терапевтический» (по терминологии И.И. Кобылина и Ф.В. Николаи (Кобылин, Николаи, 2014: 94), характеризующий как социально-психологические концепции травмы (Карут, 2009) так и относящиеся к предметной области социологии (Айерман, 2013; Александер, 2012; Зерубавель, 2011) и «макроисторический», представленный социологическими (Адорно, 2005, Olick, 2007, Штомпка, 2001) и историческими (Анкерсмит, 2007) концепциями травмы.

Первый подход в качестве более общего фрейма социальной патологии характеризует коллективную травму как следствие процесса или события, представляющего угрозу групповой идентичности (Александер, 2012: 5), последствия которого подлежат устранению усилиями спикеров и менеджеров коллективной травмы посредством распределения социальных ролей виновных и пострадавших, возложением коллективной ответственности и применением санкций. Ограничения этого подхода связаны с ретроспективной концентрацией на переосмыслении, переоценке и мероприятиях по устранению последствий единичных событий прошлого по принципу «эффекта бабочки» наряду с игнорированием структурных неравенств и конфликтов, составляющих причины травматических событий и их последовательностей.

«Макроисторический» подход имеет в большей степени проективный характер и рассматривает коллективные травмы в качестве непреднамеренных аспектов социальных трансформаций, последствия которых в принципе необратимы, и сфокусированного на «проработке» травматического прошлого посредством использования травматического опыта для устранения возможных причин аналогичных событий в будущем, преобразования его в «возвышенный исторический опыт» (Анкерсмит, 2007: 445) и реконструкции объяснительных исторических нарративов.

К ограничениям этого подхода можно отнести преимущественно прогрессистскую направленность, проблематизируемую вследствие смены «модернистского» темпорального режима «презентистским», в котором прошлое рассматривается как постоянно действующий фактор в контексте актуального социального настоящего (Olick, 2007: 8). П. Штомпка, относя свою концепцию к «постэволюционистским и постпрогрессистским» (Штомпка, 2001: 6) моделям социального развития, характеризует коллективную травму в качестве аспекта любых радикальных социальных изменений, включая прогрессивные, формулируя, в частности, понятие «посткоммунистической травмы» (Штомпка, 2001: 14). Ф. Анкерсмит различает «травму–1», связанную с разрушением идентичности социальной группы в результате травмирующих социальных изменений, и «травму–2», которая заключается в вынужденной трансформации социальной идентичности (Анкерсмит, 2007: 444–445).

Результаты исследования

В дальнейшем мы попытаемся, исходя из интервью по истории семей информантов, охарактеризовать специфику семьи как механизма трансляции традиционных ценностей в советском контексте и уникальность социальной роли женщин в этом процессе. Идеологические и политические субъекты советских трансформаций (партийный и комсомольский аппарат) стремились нейтрализовать влияние социальных институтов, которые они считали своими конкурентами в производстве смыслов и влиянии на общественное мнение, а именно религиозных организаций, давление на которые резко возросло в конце 1920-х годов, в период перехода к форсированному «строительству социализма». По данным интервью можно проследить, как становились жертвами ужесточения конфессиональной политики, а затем и массовых репрессий 1937–1938 гг. священнослужители и активные верующие различных конфессий:

Мой прадед был дьяконом в церкви, а брат его родной был священником в Иоанно-Предтеченской церкви в Саранске. ... Вот этот священник, сослали их из этого дома около церкви, их сослали наконец (ПМА, 2020: 1).

Когда я была маленькая, очень часто от бабушки слышала, что семья была раскулачена. По папиной линии у меня бабушка и дедушка, это Олимовы Каюм Умярович и как раз моя бабушка Латифа. В течение там суток выдворены из села, и потом они были в Соловках. ... Я вот честно говорю, не помню, как тогда дедушка, где он был, как они – вместе были, отдельно были, потому что вспоминаю, что бабушка рассказывала, как она с ребенком на руках успела убежать и переплыла реку с ребенком на руках. ... Все-таки удалось ей сбежать, удалось ей какое-то время скрыться, в Москве проживали, а потом уже, через какое-то время, приехали уже обратно к себе в село Аксёново Лямбирского района.

Бабушка и дедушка, для своего времени они имели достаточно хорошее, можно сказать, образование для сельчан. У бабушки было 2 класса образования, а у дедушки 4 класса образования. Понятно, что это не высшее учебное заведение и так далее, но то, что они могли читать, писать, они могли читать и писать как на арабском языке, точно так же они могли и на кириллице, так скажем, по-русски. Я даже помню, что в начальных классах мне еще дедушка мог помогать, там, решать примеры и так далее. И потом он проработал завфермой, а потом, на протяжении более двадцати лет он в селе служил имамом в мечети. То есть достаточно уважаемый человек, авторитетный человек (ПМА, 2020: 2).

Эти данные совпадают с результатами исследований мордовских историков, установивших на основании архивных документов, что в результате давления властей на территории региона к началу 1930-х годов не осталось ни одной

действующей мечети (Мокшин и др., 2018: 29), а 1940-х – ни одной церкви (Мокшин и др., 2018: 25); православные храмы начинают вновь открываться в 1944 г., а мечети – в 1945 г. Кроме того, в конце 1920-х – 1930-е годы власти «инициировали ряд групповых процессов против духовенства и мирян»: так, в 1929 г. 64 жителя республики во главе с благочинным одного из церковных округов были признаны виновными в создании «контрреволюционной группировки», 9 из них, в том числе священник, расстреляны; в 1931–1932 гг. по делу «церковно-монархической антиколхозной группы» осуждены 10 священников, 4 монаха, 13 монахинь, 65 крестьян; в 1937–1938 гг. осуждены десятки верующих, в основном крестьян, по делу об «антисоветском церковном подполье» и т.д.; административные и судебные преследования верующих возобновились в начале 1950-х годов (Мокшин и др., 2018: 25–26).

Результаты опросов показывают, что объектом репрессивных мер в период коллективизации – раскулачивания и высылки – становились преимущественно не желавшие вступать в колхоз крестьяне, публично выражавшие свою позицию, например, на собраниях. Среди них, по оценкам экспертов, в одновременно предпринятом опросе, преобладали середняки, так как крестьянских хозяйств, соответствующих формальным признакам «кулацкого хозяйства», утвержденным ВЦИК в 1928 г., в Мордовии было очень мало. Призывы не вступать в колхоз со стороны священнослужителей власти оценивали как контрреволюционную агитацию, причем раскулачиванию и другим репрессиям могли подвергнуться и те, кто к ним прислушивался:

По воспоминаниям моей матери, я говорю – «Мам, а ну что уж там вот (дедушка с бабушкой – прим. авт.) не понимали что ли, кто-то уехал, кто-то вступил чтобы хотя бы». Она говорит – «Ну, во-первых, они любили сами работать на земле очень, а во-вторых, верующие они очень были». Я говорю, ну вот, вера, вот все тогда верующие. И она мне сказала, что к нам батюшка приходил из Ельников, и говорил – «В колхозы не вступайте, власть эта ненадолго. Если вы типа вступите в колхоз, то предадите Бога» (ПМА, 2020: 3).

Позднее, уже в период «массовых операций» НКВД в 1937–38 гг., в число доказательств сфабрикованных обвинений в «контрреволюционной деятельности» включали пожелания активных членов ликвидированного властями прихода воспользоваться конституционным правом на свободу совести и возобновить богослужение в закрытой церкви:

Прадедушка, был он церковным старостой, внештатный был. И на сходе был, когда обсуждали новую конституцию в 36-м году. Он призвал сельчан одобрить и сказал на этом (сходе – прим. авт.), заявил, что эта конституция дарует нам свободу совести и вероисповедания и позволит нам, даст возможность нам обратиться к начальству, чтобы нам вернули церковь. И в (уголовном – прим. авт.) деле это как призыв верующих к восстанию против советской власти. Как призыв

к организации свержения советской власти и уничтожению коммунистов (ПМА, 2020: 4).

Эти случаи объединяет то обстоятельство, что их субъектом, заявлявшим публично о своей гражданской позиции, не соответствовавшей «линии партии», были мужчины, хотя в числе пострадавших оказались и члены их семей. В традиционном сельском сообществе именно мужчина является главой семьи и воспринимается как ее представитель. В то же время в новой реальности, созданной советскими насильственными трансформациями, женщина получила возможность действовать независимо от других членов семьи, пытаясь самостоятельно решать возникающие моральные дилеммы.

Она могла выбрать конформистскую стратегию и дистанцироваться от преследуемого «антисоветского элемента», воспользовавшись имеющимися социальными лифтами (работа в совхозе/колхозе, учеба, брак с сельским активистом), или расстаться с высылаемым мужем («Моя бабушка была беременная, но решила так, что у меня, говорит, ничего ихнего нет, богатства нет, чего я буду скитаться по всей стране. Она просто с мужем не поехала, осталась она здесь, вот в Мордовии» (ПМА, 2020: 5)). В противном случае женщина оставалась членом семьи с «испорченной» (с точки зрения представителей власти) идентичностью. Такая семейная роль требовала сохранения и передачи моральных ценностей семьи, если они отличались от доминирующих в советском обществе.

Выполнение этой роли облегчалось спецификой традиционных женских семейных ролей, носивших непубличный характер и предполагавших общение преимущественно с членами семьи. Хотя «бытовые» религиозные обряды в семье могли исполнять и мужчины, но именно женщины, имевшие чаще всего более низкий образовательный и профессиональный статус, находились под менее жестким контролем властей и могли проявлять открытую религиозность:

Папа всегда, садясь за стол, читал молитву и крестился, и крестил стол нам, когда мы все вместе ели. А мама была коммунистка, заядлая. И она ему всё время говорила – «Ну хватит уже свои эти молитвы читать, давайте уже есть». ... Я знала, что бабушка очень воцерковленный человек. Что она ходит в церковь. И она меня заставляла вот ходить к иконе, целовать икону, перед тем, как спать лечь, или что-то ещё, при этом читала молитвы. И то, что она там пела в церкви. Она знала очень много молитв (ПМА, 2020: 1).

Поэтому в семейных нарративах в Мордовии часто присутствуют воспоминания о том, как православные женщины стремились сохранить религиозные книги, посещали богослужения в немногих сохранившихся приходах и велили туда детей:

Я помню с детства историю, например, когда приходили отбирать имущество, и моя прабабушка, мать бабушки, она в навозную кучу прятала Псалтирь, завернутую ... Она боялась, что у нее отберут

самое дорогое – эту книгу. Ее нашли, кстати, и в навозной куче, но они бросили ей и сказали, что мы этого не берем, бабушка, мы другое искали (ПМА, 2020: 6).

В соседях у бабушки жила одна бабуля, но она прям вот, я тогда первый раз в жизни увидела настоящую Библию. Я такого в жизни никогда не видела. Это такая огромная, конечно, красивая в бархате книга. И вот в этой книге, что я с детства запомнила, то, что, когда она мне ее читала, и вот там были такие слова – «И полетят в небо железные птицы...». Вот именно про нашу жизнь, что у нас сейчас происходит. Ну самолеты же у нас полетели. Ну, это же в то время, уже тогда в Библии уже это все писалось о том, что произойдет в будущем. И там много что описывалось и обрисовывалось именно то, что происходит именно сейчас. И мне было интересно, конечно, я ходила, все слушала. И у бабушки тоже я это все спрашивала (ПМА, 2020: 7).

Там не восстановленная, а старинная церковь, которая осталась. Она всегда была действующей, да. Мы крестились там вот, и детей, и всех. Не закрывали её, она как памятник. Она и сейчас как памятник, она и сейчас действующая (ПМА, 2020: 8).

Таким образом, женщины одновременно приобщали к религии детей и способствовали сохранению приходских общин как основы структуры религиозных организаций в регионе, включая и неправославные христианские конфессии:

Со стороны мамы, родителей ее отца, то есть получается мои прабабушка и прадедушка, это примерно был двадцать восьмой, двадцать девятый год. Были вынуждены в одну ночь бежать из Саратовской области двумя семьями, то есть кланами. Один клан были верующие нетрадиционные, они относились к баптистам. ... Бабушка, моя прабабушка, они были баптистами, я знаю, что они ходили в молеальный дом. ... А вот ее сын, он сначала был абсолютно неверующим человеком, не православный, не баптист и ничего, он пошел в армию. И там куда-то их отправили в горячую точку, в общем, он был на грани того, чтобы погибнуть. Он говорит – «Я в окопе вспомнил молитву, которую бабушка моя, прабабушка читала. Я дал слово, что если выживу, то пойду в веру!». Но когда в веру он пошел, он стал не баптистом, он стал, как говорят, сектантом, пятидесятником. И в то время – это как раз уже было время, я сейчас точно год не скажу, но тогда его посадили именно за веру. Он сидел. И после того, как вышел, он постепенно даже стал лидером определенным, он достаточно был таким известным человеком в Саранске, он уже умер, среди пятидесятников, если я правильно разбираюсь. Больше на нем вот такой был негатив, потому что бабушка, она посещала молеальный дом всегда: в советское время, как они переехали. Тем более это

было очень связано с семьей, потому что семья была частью общины (ПМА, 2020: 9).

Другая, экстраординарная роль женщины в период гонений на верующих заключается в исполнении таинства крещения, если доступных действующих церквей не остается или крестить новорожденного в церкви невозможно. На бабушку одной из информантов эту миссию возложил священник, следовавший в ссылку в одном эшелоне с её семьёй:

В одном вагоне с бабушкой ехал батюшка. И вот они с батюшкой там, в общем, подружились в вагоне-то, он и говорит, вас не на два возьмут, а на всю может быть даже на оставшуюся жизнь, так что там вроде не будет ни храмов, ничего. Ну, и вот и бабушка там вместо батюшки была. Он её благословил – делай, говорит, все дела. Крестила детей, там (в ссылке в Забайкальской области – прим. авт.) не было же церквей, они и здесь-то закрывались. ... Вот книга. Она уже, вот эта книга, была с бабушкой, не знаю, каким образом бросили в вагон. Акафисты. Службы вот тут многие. А привез эту книгу дедушка. Этот вот дедушка, который раскулаченный, он ходил в Киево-Печерскую лавру, и из этой Киево-Печерской лавры вот привез эту книгу, икону и еще там одна икона. Две иконы. Пешком всё это нес. А это вот мне отец Виктор как раз взял, отреставрировал (ПМА, 2020: 10).

Семейные истории респондентов показывают, что власти, рассматривавшие религиозность населения в качестве опасного «предрассудка», терпели ее бытовые проявления, поскольку они носили массовый характер, однако их терпимость заканчивалась, когда верующие пытались обосновать религиозными мотивами определенную гражданскую позицию. В последнем случае женщин репрессировали, как и мужчин:

Ещё об одном родственнике я хотел бы рассказать, раскулаченном и репрессированном. Это, что называется, таких в селе называют «монашками». Они не были постриженные, но они держались веры предков, так сказать. Как раз церковь в селе Новлей закрывали, и она как бы выступила против этого. Понятно, что ее не за это репрессировали, прямо за это. Но считалось, что она заставляла своего брата, отца моего прадедушки, против вступления в колхоз агитировала, односельчан против вступления в колхоз. И вот ее отправили в ИТЛ на 6 лет. Она 1871 г. рождения, и в тридцать седьмом году ей было уже больше 60 лет. И понятно, ей было там очень тяжело в 60-летнем возрасте. Как я понимаю, она там работала поварихой, ее туда поставили. Но там все равно были очень тяжелые условия, на лесозаготовках, она приехала обратно и через несколько лет умерла. Я не помню, кажется, это было в Томске, где-то в Сибири. И о ней хранились только легенды, предания в семье, и еще больше удалось найти в архивах ФСБ, к сожалению, фотографии там не было, только уголовное дело. Допрос,

ее обвиняют, она говорит – «Ничего не знаю». ...Рассказывали очень часто – «Вот, есть Вара, по-мордовски, вот она там была, что ее куда-то отправляли». Ну понятно, что в советский период все родственники, которые живые, они уже советских лет, и они об этом по понятным причинам предпочитали молчать, было такое, что об этом нельзя говорить, как бы так, чуть-чуть иногда слышны были такие разговоры, что есть такая родственница, которая попадала в лагеря за свою веру (ПМА, 2023: 1).

Воспоминания о таких событиях, постольку поскольку они становились объектом устной нарративизации (*«рассказывали очень часто»*), имели, очевидно, важное значение для формирования коллективной памяти семей и местных сообществ. С одной стороны, трансляция таких воспоминаний предполагает воспроизводство определенной «рамки памяти», подчеркивающей их значимость; с другой стороны, подобные события сами ее формируют, нуждаясь в объяснении из-за своих последствий и одновременно предлагая его в виде нарратива о страдании за веру:

Три восстания было в Синдрово. Первое восстание – это женщины в 1929 г. Там очень хорошая церковь. Сейчас, кстати, восстановили. Это еще до восстановления полностью. Когда колокол сбросили, взяли вилы и напали на... Там какой-то отряд был, и даже одна женщина пострадала. Чуть ли не до смертоубийства. Там потом суд состоялся, и вот мои родственники, я о них тоже чуть-чуть нашел. 19-летняя женщина, она одна из активисток, которая организовывала народ, и их потом всех отправили в Сибирь (ПМА, 2020: 11).

Позднее, в 1960-е – 1970-е годы, религиозность населения по-прежнему рассматривалась властями республики в качестве проблемы, основные аспекты воспроизводства которой они усматривали в её семейном характере, связи с обрядами жизненного цикла и сельской местностью, где находились немногие действующие церкви (в среднем по одной на административный район). В Мордовии, где городское население превысило сельское только в 1980-е годы, наличие родственников в деревне было характерно для большинства горожан и способствовало их участию в религиозных обрядах.

Так, функционер Мордовского обкома КПСС отмечал в докладе, что половина новорожденных в типичном сельском районе республики (Ичалковском) в прошлом 1966 г. была крещена, причем «в обрядах обычно участвовали все верующие, а также немалое число лиц, отрицающих свою религиозность» и ссылавшихся на традицию в качестве объяснения своего поведения (Зусин, 2006: 62–63). В начале 1970-х годов наблюдался рост количества окрещенных детей, а также высокая доля сельского населения, участвующего в других религиозных обрядах: «В Торбеевском, Рузаевском, Атяшевском, Чамзинском районах захоронение почти всех умерших (99%) производится по церковным обрядам.

Очень велика посещаемость церквей в дни религиозных праздников – Пасхи, Крещения, Троицы, Рождества» (Зусин, 2006: 64).

Поэтому идеологическое и административное давление на верующих в этот период продолжалось: как свидетельствуют данные интервью, представители власти, партийного и комсомольского аппарата постоянно давали понять, что публичная демонстрация религиозности несовместима с работой в государственных учреждениях и членством в КПСС и ВЛКСМ, открывавшим возможность поступления в вузы. Тем не менее данные опросов показывают, что религиозность продолжает распространяться именно в этой среде и именно в этот период перестает быть преимущественно сельским явлением, потому что новые поколения продолжают тайком участвовать в религиозной жизни:

Когда я закончила школу, не поступила в Москве в институт, мне пришлось приехать сюда, и я, значит, потом поступила в университет уже. Но мне пришлось год поработать. Я время упустила, мне год пришлось поработать. Я работала у министра, курьером. И однажды я пошла в Белый дом, ну и пошла в столовую. Там есть такая столовая, дешёвая, вкусная, пошла туда. А крестик у меня был, крестик я носила. Ну, как-то он всё время спрятан был, а это, не знаю, как он у меня выскочил, он у меня выскочил на майку. И увидел меня С., он возглавлял обком ВЛКСМ, я сейчас не помню: «Так, пойдём ко мне в кабинет. Это что такое? Почему ты носишь это?» И прочее, и прочее. Это были как раз... сейчас, скажу какие годы, 1977, где-то даже 1976 г.

Крестик я носила. И в 18 лет я тайком бегала в церковь. Всё-таки бегала в эту, Иоанно-Богословскую церковь, но всегда оглядывалась, не смотрит ли кто. Вот так вот. Потом какой-то период наступил, я там успокоилась без всяких вот этих. А меня всё-таки туда тянуло. Я не знаю, может быть вот это вот, ... они, наверное, всё-таки как ангелы-хранители были что ли, я не знаю. Просто мою сестру за то, что она в Питере училась, в театральном, в Щукино, по-моему. В общем, она поступила, и там училась. И её, за то, что она... под подушкой у неё нашли молитвослов, нет, Библию, значит, её выгнали из комсомола. Были такие моменты. Это был 1975 г. ... В общем, до восьмидесятых годов. ... Она мне говорит – «Лена, осторожнее ходи в церковь. Смотри, если будешь заходить, смотри по сторонам, чтобы за тобой там никто. Потому что есть люди, которые специально наблюдают, доносят». И поэтому как-то было страшно. И поэтому, значит, когда сына моего крестили, свекровь в тихушку провела всё это, чтобы ажиотаж такой не создавать (ПМА, 2020: 1).

В данном случае респондентка и члены ее семьи вынуждены идти на компромиссы с совестью, будучи одновременно комсомольцами и советскими служащими, с одной стороны, и верующими – с другой. Альтернатива такой двойной жизни заключалась в отказе от социальной карьеры и в идеале – вооб-

ще от сотрудничества с советской властью, включая обучение детей в советской школе:

Он (прадед – прим. авт.) приехал в тот же самый район, но не в то село, откуда его раскулачили. Он устроился в леспромхоз, там, значит, лесником, значит, и стал жить на кордоне, на самом дальнем кордоне, какой только могли найти. То есть, как бы логика была такая, что по-дальше от советской власти, чтобы, не дай Бог, никто там не заметил. И вот они жили на кордоне вплоть, наверное, до 50-х годов, до войны, из-за этого вот несколько там старших детей, они остались неграмотными. Потому что в школу за 15 км по лесу никто не пойдет. ... Вот самый главный упрек бабушкин в адрес советской власти был в том, что они, значит вот, отучили людей получать радость от работы на земле. Вот, значит, второй упрек конечно был связан с религией, да, с тем, что это была безбожная власть, и бабушка как бы, ну, я поскольку каждое лето у нее проводила, я каждое лето слышала, что вот по-смотришь, она мне говорила, эта власть долго не пробудет, что она развалится и что и страна развалится и так далее. То есть, я, например, потом была очень удивлена, когда всё это действительно случилось, вот, значит, собственно говоря, эти разговоры в общем-то вели мой папа, например, он партийный работник, он стал коммунистом таким идейным и так далее, вот, но он всегда, когда отправлял нас к бабушке, он нас просил, чтобы мы с ней не спорили (ПМА, 2020: 12).

Мои предки с сел Яндовище и Новлей, а мы сами живем в селе Новые Верхиссы. И там тоже мои родственники были, очень много браков с того села и с этого. И там тоже я разговаривал с одной бабушкой, 50-х годов рождения, она рассказывала, что еще в 60-е годы были такие люди, которые как-то сумели избежать раскулачивания, и в 60-е годы они как бы уже были старые, вели свое личное хозяйство, отказались вступать в колхоз, и бабушки – так называемые отказницы, которые отказывались от пенсии, отказывались проводить свет, жили без света. Говорили, как Иуде 30 сребреников, так и мне пенсия, не буду принимать, и вот были такие вот бабушки в мое время, 60-е – 70-е годы. Православные бабушки, отказывающиеся от пенсии и света (ПМА, 2023: 1).

Однако результаты опроса показывают, что такое сопротивление советскому модернизационному проекту продолжалось, как правило, не дольше одного-двух поколений, так как молодежь стремилась воспользоваться открывавшимися возможностями доступа к социальным благам. В этих случаях старшее поколение могло влиять только косвенно, демонстрируя личный пример приверженности своим убеждениям и ценностям:

Интервьюируемый: Мама трудяга. Дар имела она. Ворожея была. А кто такая ворожея – вы прекрасно понимаете. Тем более она уни-

версальная была такая ворожея. Она и скотину лечила, мужиков, которые пили, кому в глаз, что попало, она все языком вытаскивала все. От пенсии отказалась она. Я уже служил пару лет в армии, вот мне написали, что мама не получает пенсию. Мне вот командование грозное письмо написало. Получили ответ, что она отказалась, (потому – прим. авт.) что это грех. Она верующая.

Интервьюер: Грех? А почему грех?

Интервьюируемый: Потому что это колхоз сам, колхоз сам грешник.

Интервьюер: Ну, она всё-таки работала в колхозе?

Интервьюируемый: Всю жизнь работала. Ну, делать же надо, работать надо же. Там очень строго. 260 трудодней должно быть, иначе тебя судить будут.

Интервьюер: Как она отнеслась к тому, что Вы вступили в комсомол?

Интервьюируемый: Ну как? Качала головой. Говорила – «Ай, цёра (сын, м.-мокш. – прим. авт.)». Она у меня была очень спокойная (ПМА, 2020: 11).

Кроме религиозных, сельская семья продолжала воспроизводить ценности этнической культуры мордовского, преимущественно сельского в советский период, населения через традиционную семейную и общинную обрядность. В данном случае советская власть не препятствовала обычаям, однако их сохранение зависело в большей степени от спонтанной активности сельского сообщества, чем от деятельности профессионалов из местных учреждений культуры:

Вообще вот мне эта деревня почему нравится? Там очень интересные свадьбы мордовские. Я в жизни никогда такого не видела. ... Было, конечно, очень интересно видеть, когда по деревне на больших, огромных шестах, на высоких таких, длинных, они, наверное, метров по 10, может быть поменьше, метров 8, с одного конца деревни несут мужской костюм, с другой несут платье. И они вот это вот все идут и поют. Вот эти обрядные танцы. У меня у бабушки такие вот это вот платья, монетки, монетки, монетки вот эти их народные, мордовские. Она мокша. Конечно, очень красивые убранства. Вот это все фартуки, вот это всё красиво так вышито. И вот, когда в народных костюмах идут по деревне, а между домами часто у нас улицы узкие, а там, в деревне, улицы очень широкие, там, где-то порядка, наверное, с одной стороны улицы до другой стороны улицы точно, наверное, метров 60–80, потому что улица очень широкая. Я пока до колодца до следующей стороны шла, я прям уставала, за водой ходила на колодец. И вот по этим огромным улицам идут вот, это все так очень красиво и очень запоминающе (ПМА 2020: 7).

* * *

Анализ данных качественных социологических исследований в Мордовии позволяет охарактеризовать семью в качестве преобладающего фактора сохранения традиционных семейных и религиозных ценностей в советский период, а роль женщины в это процессе – как наиболее значимую. Можно отметить несколько функций семьи в контексте воспроизводства традиционных ценностей в недружественной советской институциональной среде, в христианских семьях, выполнявшихся в основном женщинами. Это: исполнение «бытовых» религиозных обрядов, приобщение детей к религии посредством крещения, присутствия на богослужении в храме, чтения богослужебных книг, обучения молитвам; воспроизводство структуры религиозных общин в качестве прихожан или неформальных религиозных лидеров, получивших благословение исполнять обряды и таинства; личные примеры поведения и образа жизни, демонстрирующие верность традиционным ценностям и готовность пострадать за них; сохранение в семейной памяти поступков и значимой информации о происхождении и прошлом семьи, значимой с точки зрения традиции, превращенной в социальную «рамку» семейной памяти.

Обсуждение результатов исследования в контексте современных подходов к проблемам социальной памяти и коллективной травмы позволяет в то же время констатировать, что насильственный и травматичный характер советских трансформаций способствовал межпоколенным конфликтам и взаимному непониманию членов семей, а последовательное сопротивление этим изменениям превращалось в неприятие современного мира. Это обстоятельство актуализирует проблему рефлексивности на уровне методологии научного исследования, с одной стороны, и менеджмента коллективной исторической памяти – с другой, так как события в ней не «говорят сами за себя», становясь объектами разнообразных, нередко конфликтных интерпретаций и конструирования культурных травм. Рефлексивность в данном случае предполагает понимание в макро-исторической перспективе завершенного характера советской модернизации, необратимого характера ее последствий в аспекте трансформации групповых идентичностей и деактуализации причин, составляющей основу «проработки» травматического прошлого (Адорно, 2005: 80) и обуславливающей невозможность буквальной самоидентификации с кем-либо из его социальных субъектов.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

ПМА, 2020 – Полевые материалы автора: интервью в Республике Мордовия, 2020 г. (1 – женщина, 61 год, г. Саранск; 2 – женщина, 50 лет, с. Аксёново, Лямбирский район; 3 – женщина, 62 года, с. Ельники, Ельниковский район; 4 – мужчина, 79 лет, г. Саранск; 5 – женщина, 59 лет, г. Саранск; 6 – мужчина, 49 лет, г. Саранск; 7 – женщина, 47 лет, г. Саранск; 8 – женщина, 69 лет, с. Софьино, Ельниковский район; 9 – женщина, 41 год, г. Саранск; 10 – женщина, 79 лет, с. Ичалки, Ичалковский район; 11 – мужчина, 81 год, г. Саранск; 12 – женщина, 51 год, г. Саранск).

ПМА, 2023 – Полевые материалы автора. Интервью в г. Саранске, 2021 г. (1 – мужчина, 19 лет, студент по направлению подготовки «История»).

ЛИТЕРАТУРА

Адорно Т. Что значит «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 64–80.

Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 1. С. 121–138.

Александр Д. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007.

Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти // Империя и нация в зеркале исторической памяти: Сборник статей. М.: Новое издательство, 2011. С. 10–29.

Зусин А. Э. Социокультурное развитие Мордовии. Вторая половина 1960-х – середина 1980-х гг. Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2006. 368 с.

Историческая память и российская идентичность / под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с.

Карут К. Травма, время и история // Травма: пункты / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 561–582.

Кобылин И.И., Николаи Ф.В. Переопределяя границы сообщества: культурная память, травма, биополитика // История и историческая память. 2014. № 9. С. 90–103.

Мокишин Н.Ф., Мокина Е.Н., Пидгайко В.Г. Мордовия // Православная энциклопедия. Т. 47: Мор – Муромский в честь Преображения Господня мужской монастырь. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 20–31.

Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007.

Штомпка П. Социальное изменение как травма. (Статья первая) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

Olick J. The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility. New York: Routledge, 2007. <https://doi.org/10.4324/9780203941478>

REFERENCES

Adorno T. (2005) What does “Working through the past” mean. In: *Memory of the war 60 years later: Russia, Germany, Europe*. Moscow: Novoe Literaturnoye Obozrenie Publ: 64–80. (In Russ.)

- Alexander J. (2012) Cultural trauma and collective identity. *Sotsiologicheskiiy zhurnal*. [Sociological Journal] No. 3: 5–40. (In Russ.)
- Ankersmit F. (2007) *Sublime historical experience*. Moscow: Evropa. (In Russ.)
- Caruth C. (2009) Trauma, time, and history. In: *Travma: Punkty* [Trauma: Points]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ. (In Russ.)
- Eyerman R. (2013) Social theory and trauma. *Rossiyskoye Sotsiologicheskoye Obozrenie* [The Russian Sociological Review]. No. 1: 121–138. (In Russ.)
- Halbwachs M. (2007) Social framework of memory. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ. (In Russ.)
- Kobylin I.I., Nikolai F.V. (2014). Redefining the boundaries of community: cultural memory, trauma, biopolitics. *Istoriya i istoricheskaya pamyat'* [History and Historical Memory]. No. 9: 90–103 (In Russ.)
- Mokshin N.F., Mokshina E.N., Pidgayko V.G. (2018) Mordovia. In: *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia]. Vol. 47. Moscow: Chirch-academic center “Pravoslavnyaya entsiklopediya” Publ.: 20–31 (In Russ.)
- Olick J. (2007) *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203941478>
- Olick J. (2012) Figurations of memory: process-relational methodology illustrated on the German case. *Sotsiologicheskoye obozrenie* [The Russian Sociological Review]. Vol. 11. No. 1: 40–74 (In Russ.)
- Sztompka P. (2001) Social change as a trauma (1st article). *Sotsiologicheskie Issledovaniia* [Sociological Studies]. No. 1: 6–16. (In Russ.)
- Tishkov V.A., Pivneva E.A. (2018) Historical memory and Russian identity. Moscow: IEA RAN Publ. (In Russ.)
- Zerubavel Y. (2011) The dynamics of collective remembering. In: *Empire and nation in the mirror of historical memory*. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ.: 10–29 (In Russ.)
- Zusin A.E. (2006) *Socio-cultural Development of Mordovia. The Second Half of the 1960s – the Middle of the 1980s*. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. (In Russ.)

Сведения об авторе: Богатова Ольга Анатольевна, доктор социологических наук, профессор кафедры социологии и социальной работы, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва (430005, ул. Большевикская, 68/1, Саранск, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0001-5877-7910>; e-mail: bogatovaoa@gmail.com

About the author: Olga A. Bogatova, Dr. Sc. (Sociology), Professor at the Department of Sociology and Social Work, National Research Ogarev Mordovia State University (68/1 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0001-5877-7910>; e-mail: bogatovaoa@gmail.com

Поступила в редакцию / Received 19.04.2025

Доработана после рецензирования / Revised 30.05.2025

Принята к публикации / Accepted 10.06.2025