



## СВОБОДА В НЕВОЛЕ: ДОСУГ КАЛМЫЦКОЙ МОЛОДЕЖИ В ДЕПОРТАЦИИ



Л. Б. Четырова

**Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о досуге калмыцкой молодежи в условиях депортации: в каких формах он осуществлялся, каковы были нормы, регулировавшие общение юношей и девушек. Для анализа был использован материал устных историй о депортации.

*Доклад сделан на Международной научной конференции «Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие», Элиста, 20-23 сентября 2011 г.*

**Ключевые слова:** калмыки, депортация, досуг, молодежь.

Мне давно хотелось записать устные истории калмыков, переживших депортацию, помнящих о дне выселения, чтобы понять, как они осмысливают это трагическое событие сегодня. Было несколько причин, побудивших меня к этому. Во-первых, совершенно не устраивала та почти идиллическая картина жизни калмыков в Сибири, которую старшее поколение рисовало детям в советское время. По вполне понятным соображениям, это: нежелание травмировать детей, а также опасение быть заподозренными в критике советской власти, люди, пережившие выселение, почти ничего не говорили ни о причинах депортации, ни о тяжелой жизни в ссылке. Правда, время от времени на общем светлом фоне воспоминаний о жизни в Сибири появлялись черные мазки — результат случайно брошенных слов взрослых, будь то русские или калмыки. Во-вторых, не вызывала доверия прямо противоположная картина ужасов, страданий и унижений, созданная уже в перестроечное время усилиями тех, кого зовут профессионалами представлений. Учитывая первое обстоятельство, можно было бы предположить, что народная интерпретация депортации должна была бы отличаться. В-третьих, живых свидетелей этого трагиче-

---

Четырова Любовь Борисовна - доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета.

ского события в истории калмыков остается все меньше и меньше.

Следует сказать, что к историям о депортации исследователи уже обращали свои взоры (Гучинова, 2007; Память в наследство..., 2005). Мне бы хотелось обратить внимание на то обстоятельство, что устная история ни в коем случае не является объективным свидетельством о прошлом. Во-первых, всякая устная история отражает усилия рассказчика придать смысл прошлому, поместить событие в исторический контекст. Во-вторых, в ней происходит субъективация истории, она рассказывает скорее не о событии, а о значении этого события в сегодняшней жизни рассказчика. В-третьих, данный вид исторического свидетельства позволяет фиксировать изменения, происходящие в памяти рассказчика, отразить его усилия придать смысл прошлому (Портелли, 2004: 23).

Исходя из этого, сформулирую цель статьи — анализ того, как в устных историях осмысливаются практики досуга, бытовавших среди калмыков в период депортации<sup>1</sup>. Такой анализ позволит выявить значение депортации для сегодняшней жизни рассказчиков.

Обращение к теме досуга объясняется ее малой исследованностью. Тематизация досуга предполагает поиск ответов на вопросы о том, как молодые девушки и юноши познакомились друг с другом, как проводили свободное время, как праздновали свадьбы, какие праздники отмечали?

Рассказы о досуге выделяются как самостоятельные фрагменты всей устной истории. В устной истории, например, К. Б. Басанговой<sup>2</sup> четко выделяются три смысловых центра различных реальностей: «работа» — «калоша» — «домбра». «Работа» символизирует повседневную реальность, «калоша» — реальность отношений с властью, «домбра» — реальность досуга. Интересующая нас реальность досуга описывается рассказчицей в рассказе о домбристке Ляле, в истории замужества респондентки, истории о свадьбе Кемы, рассказе о поездке в цирк.

Собранный нарративный материал позволяет не столько выявить весь реестр праздников, которые праздновались калмыками в депортации, сколько понять, какие праздники оказались сегодня наиболее значимыми для рассказчиц. Первое, что бросается в глаза — это различие рассказчицами советских официальных и неофициальных праздников и религиозных (буддийских) праздников. Рассказчицы называют два важнейших религиозных праздника калмыков — Зул и Цаган Сар. При этом бросается в глаза поколенческая дифференциация, производимая рассказчицами в отношении к религиозным праздникам:



«Старики, наверное, Цаган Сар и Зул отмечали дома, чай варили. Мы — нет. Там старики жили же ... пожилые.... А так мы нет... не праздновали. Теперь, когда состарились, делаем .... Старики борцики пекли на Цаган Сар ... Мы сейчас делаем» (К. Б. Басангова).

По своему возрасту (1928 г.р.) рассказчица принадлежит к поколению, детство которого пришлось на ужесточение антирелигиозной борьбы в Калмыкии в 1929–1938 гг. (Максимов, 2004: 227). Данное обстоятельство, несомненно, сыграло свою роль в становлении религиозности этого поколения. Страх, овладевший религиозными калмыками во время разрушения хурулов, изъятия ритуальных предметов, репрессий против буддийского духовенства, вкупе с традиционным почитанием власти калмыками стали причинами того, почему, начиная с этого поколения, калмыки стали атеистами. Следующее поколение калмыков, родившихся уже в Сибири, характеризует почти полное неверие в Учение. Вот как оценивает степень своей религиозности в сравнении с религиозностью своих внуков калмычка, родившаяся в депортации<sup>3</sup>:

«Нужно отдать должное современной молодежи ... если у нас это выпало, атеистами нас сделали, то детям уже вот эта культура религиозная прививается ... Надо отдать должное. Вот, например меня мама никогда не могла заставить помолиться ... Я поворчу ... для нее сделаю, чтобы она не ворчала. А мои внуки уже сами подойдут, помолятся» (Г. Г. Санджиева).

Г. Г. Санджиева понимает, что религиозность спонтанно не возникает, а является результатом целенаправленных действий акторов, конструирующих ее. Ее поколение «сделали атеистами», а ее внуку «прививается» религиозная культура. При этом она отмечает, что недостаточно лишь внешнего воздействия для формирования религиозности, необходима внутренняя готовность и потребность в религиозной практике. Призыв (потребность) и готовность к религиозной практике формируются благодаря той силе, которая коренится в душе человека. Об одном из своих племянников она говорит следующее:

«Сам изъявил желание (пойти в хуараки) и с удовольствием он там сейчас ... там молитвы учит. Я еще матери говорила, смотри, может быть, он неосознанно, чтобы потом не получилось ... Вот уже понятно, что этот человек действительно у него душевное такое, призыв какой-то...

Ой, выдержать, конечно, такое — это непосильный труд. Это не каждый может ... если человек может, у него это действительно, заложено» (Г. Г. Санджиева).

Она подчеркивает, что в хуруле сегодня встретишь больше молодых калмыков и калмычек, чем людей ее поколения<sup>4</sup>:

«Они верят, они считают, что это надо ... Вы пойдите в хурул — увидите больше молодых, чем старых. Вот моего возраста вы там мало увидите, а в основном увидите молодых. Мой Вова приезжает из Москвы и первое, что он делает — пойдет в хурул. Уезжает, опять ... Он сидит там 2 часа, 3 часа. Я не прививала ему, он просто видит, что нужно это» (Г.Г.Санджиева).

Таким образом, она оценивает свою не-религиозность и религиозность людей своего поколения уже глазами деятелей органов местной власти, религиозных лидеров, журналистов, то есть тех, кто сегодня занимается производством смыслов. Ее религиозность, будучи помещена в исторический контекст, осмысливается как негативный результат депортационного опыта.

Вспоминая о праздновании советских праздников, рассказчицы говорят о Новом Годе, не упоминая 7 ноября или День солидарности трудящихся — Первое Мая. Помимо Нового Года К. Б. Басангова вспоминает День железнодорожника, совершенно забыв о самых значимых для советских людей праздниках — Дне Октябрьской революции — 7 ноября и Первомае. В такой избирательности проявляется те изменения, которые произошли в ее памяти под влиянием событий сегодняшнего дня:

«Новый год ... тоже клуб-млуб, елку-молку наряжали, ходили ... Праздник железнодорожный, в августе, один день давали. Из Красноярска начальство приезжало» (К. Б. Басангова).

Событие празднования Нового Года осмысливается в оптике современного видения праздников: Новый Год — самый любимый праздник всего российского народа, а 7 ноября — День Великой Октябрьской социалистической революции законодательно отменен в качестве праздника и заменен другим — маловразумительным для народного понимания Днем народного единства<sup>5</sup>. Точно также праздник Первомае приобрел иное значение, чем в советскую эпоху.

Вспоминая о празднике, Басангова говорит, что у калмычек не было праздничной одежды, в отличие от русских и немок:

«А у нас одежды на выход не было ... куда мы пойдём. Немки и русские, знаешь, как гуляли ... Мы ходили в клуб, в кино ходили. После работы усталости не знали, все равно ходили. Клуб большой был» (К. Б. Басангова).



Вероятно, она говорит о самых первых годах жизни в депортации, когда калмыки еще не интегрировались в местное сообщество.

Другая рассказчица указывает, что отмечать праздники стали, когда обжились.

«Ну, там праздновали (Новый Год), нам весело было ... когда мы там уже обжились, праздновали. Ну, там, какая семья хорошая была, не бедная. А мы без родителей жили, тяжело было» (М. С.-Г. Минькеева).

Кроме праздников перерывом рутины повседневности, тягостного, непосильного труда были для рассказчицы Басанговой стали поездки в Красноярск:

«Часто ездили в Красноярск. Они (власти) нас в цирк отпускали, вместе с комендантом. Всё калмыки ездили, немцы редко ... почти не ездили. В цирке были, в магазины ходили. Комендант с нами был. Комендант вредный был, он по 10 рублей брал у нас, не отдавал (калм). А он такой был; «Девчата, дайте 10 рублей, потом, домой приду, отдам. А моя подруга говорит: «Когда отдашь, тогда дадим». Матюкается на него (смеется). А он смеется: «Хватит тебе, Катя Сарангова» (К. Б. Басангова).

Примечательно, что она все время сравнивает калмыков и немцев-спецпереселенцев. Любопытна также оценка ею вымогательства денег комендантом. Вначале она констатирует, что он «был вредный», «брал по 10 рублей» и «не отдавал», затем описывает отпор девушек («матюкаются на него») и реакцию коменданта («он смеется»). В то время, когда происходило событие, оценка действий коменданта жертвами вымогательства была негативной и выражалась при помощи ненормативной лексики. Сегодня же эта сценка вызывает смех рассказчицы. Из ее памяти уходит бесправность спецпереселенцев, факты вымогательств со стороны власть предержащих, сохраняется лишь внешняя канва событий: вымогал — получил отпор — смеялся.

Важной частью досуга были молодежные вечеринки, которые устраивались в землянке какой-нибудь семейной пары<sup>6</sup>. Обязательно покупалось угощение — семечки, конфеты, немного спиртного. На вечеринку приходила молодежь приблизительно одного возраста, младшие по возрасту не допускались. Им оставалось только изыскивать способы, чтобы подсмотреть за старшими. Молодежь танцевала, пела песни, шутила, обменивалась записками. Подробный рассказ об устройении вечеринки есть в устной истории К. Б. Басанговой:

«У Мукаевых гулянки были ... У жены очень хороший характер был.



Он женился, очень большую землянку строил. Жена чай варила, картошку, такая женщина была! Тетя Соня, какая она женщина была! У них двое девчат было тогда, трое от первой жены. Она старше нас была» (К. Б. Басангова).

Поиск подходящего помещения для вечеринки — важная часть организации вечеринки. В землянках, в которых на первых порах жили калмыки, полы были земляными, поэтому перед танцами их поливали водой. Это особенно важно, если учесть, что калмыцкие танцы очень динамичные: «Еще как танцевали ... до упаду танцевали. В большой землянке, человек 20, пол водой поливали и танцевали».

Успех вечеринки зависел от музыканта и его инструмента. Обычно это были домбра и саратовская гармонь. Басангова рассказывает, что ее мать «до смерти переживала», вспоминая о забытой на комод в день выселения саратовской гармони. В ее рассказе музыканткой была домбристка Ляля, о которой рассказчица отзывается тепло и радостно:

«На домбре сарпинская Ляля играла. Как она играла ... без устали (по-калмыцки)! Та Ляля немного водки пила ... ребята принесут немножко водки ей ... и играет она на домбре. Струны делали из кишок бараньих (по-калмыцки)» (К. Б. Басангова).

Веселье царило в дымном темном пространстве землянки. Несмотря на смертельную усталость от тяжелой работы, несмотря на скудость жизни, на пыль, которая столбом поднималась из-под ног танцоров, молодость брала свое:

«Ой, как гуляли... Шамур<sup>7</sup> горит, черный дым идет, черные... (смеется). Керосин наливали. В консервной банке. После гулянки все черные... (смеется). В подвале, когда работаешь, тоже черные, девчата потом смеялись, ты черная, ты черная... После гулянки выходишь черная...» (К.Б.Басангова).

Во время вечеринок употреблялся алкоголь, причем девушки также пили вино:

«Девчата пили, немножко. Я не пила. Ляля наша пила, пьет наша, — а то играть не будет, и играет на домбре. Жива она или нет, не знаю. Я часто вспоминаю Лялю, как, бедняжка, играла на домбре (по-калмыцки)» (К. Б. Басангова).

Другая рассказчица оценивает сибирские вечеринки в свете поведения современной молодежи:



«Хорошо гуляли. Так как сейчас не пили ... а сейчас дерутся, ругаются. Да, такого чтобы ругаться, драться, хулиганить такого не было... Пели песни, танцевали под гармошку. Я, вообще, гармошку люблю, и мне ни капли водки не надо. Я, вообще, водку не пью ... ну немножко, редко когда, стопку от начала до конца (праздничного застолья)» (М. С.-Г. Минькеева).

Молодежные вечеринки стали устраивать не сразу, по словам рассказчицы Басанговой, только в конце 40-х годов, то есть лет через пять после прибытия в Сибирь.

Отдельная тема историй — это калмыцкие нормы, регулирующие общение юношей и девушек, в том числе ухаживания. Поведение в соответствии с традиционными нормами расценивалось как целомудренное. Вот как описывает одна из рассказчиц ухаживание за нею русского солдата непосредственно перед днем выселения:

«Мы на ферме жили... (долгая пауза) Установили к нам одного надзирателя, одного солдата оставили. Этот солдат он, я же по-русски хорошо разговаривала, потому что я же училась в русской школе — 5 классов кончила, поэтому язык у меня хорошо работал. Вот этот солдат-парень к нам приходил (мы жили в маленькой землянке). Он приходил, спрашивал: “Как вы живете? Что у вас есть? У вас, говорит, ничего нет. Я у соседей возьму вам принесу”. — “Да ты что, — я говорю,- ничего не надо!”»

А я стесняюсь, мама же тут ... Нельзя чтобы парень к девке приходил. А там еще один учетчик работал, наш земляк, тоже парень ... это тоже, прям, ему не нравилось, что этот солдат-парень к нам приходил (О.С.Манджиева)<sup>8</sup>.

Рассказчица формулирует калмыцкие нормы, регулирующие отношения юношей и девушек — нельзя, чтобы «парень к девке приходил», нежелательно для калмычки принимать ухаживания русского парня.

Долгая пауза говорит о том, что она подбирала слова, чтобы поведать эту драматическую историю. Солдат явно знал о том, что калмыков будут выселять и хотел помочь понравившейся ему девушке-калмычке. Она же в тот момент не догадывалась о предстоящем выселении. Рассказывая сегодня эту историю, она уже по иному воспринимает ее, чем тогда, когда она еще не знала о выселении, не пережила Сибирь и возвращение домой. Теперь она понимает, что русский солдат хотел помочь ей и ее семье. Рассказчица с теплотой вспоминает о нем, о его желании помочь ей в утро выселения:

«Утром, смотрю, стучатся в дверь .... стали нас выселять. Этот парень пришел ... говорит: «Очир, давай собирайся ...если чего нужно, я буду в



той землянке ... эти солдаты тебе скажут» (О. С. Манджиева).

Память о русском пареньке, по-видимому, сохранилась у нее еще и потому, что семейная жизнь у нее не удалась. Замуж она вышла поздно, в 42 года, за вдовца с взрослыми детьми. После смерти мужа она заболела, с ней случился инфаркт. К сожалению, дети ее мужа продали отцовский дом, фактически выбросив ее на улицу. В настоящее время живет в доме своей сестры.

О целомудренности отношений калмыцких девушек и юношей свидетельствует принятый тогда способ ухаживания. Юноша, которому нравилась девушка, посылал ей записку через своих друзей или младших по возрасту. Другой способ ухаживания — письма:

«С дедом, не знаю сейчас, как познакомились, заочно познакомились (смеется). Он знаешь, какой грамотный был, письмо написал. Девушка одна Тоня, письмо взяла. Как грамотно писал он. Знаешь, какой грамотный был» (К. Б. Басангова).

Э.-Б. Гучинова, основываясь на материалах устных историй, выделяет две брачные стратегии ссыльных калмыков — традиционную и модернизационную. Как она полагает, первый сценарий — классически патриархатный: ранний брак с первым посватавшимся парнем, переезд к нему, выполнение всей домашней работы, полное подчинение мужу и его родственникам. Второй — своего рода обобщение опыта «раскрепощения калмыцкой женщины», предполагавший получение образования (Гучинова, 2007: 94).

В анализируемых историях героини следуют первой патриархатной стратегии, стремясь выйти замуж за своего, то есть калмыка. И дело здесь не только в статусе или фенотипе, мешавшем, как полагает Гучинова, завязывать знакомства с русскими или представителями других этнических групп и выходить за них замуж (там же: 93–94). Предпочтение внутригрупповой (калмыцкой) эндогамии объясняется, на мой взгляд, во-первых, традицией. Веками, компактно проживая в окружении русского населения, калмыки сформировали норму брачной стратегии — не погубить кровь браками с представителями доминирующего русского этноса. Случай с оренбургскими (ставропольскими) калмыками, обращенными в православие, наглядно подтверждает действенность этой нормы (Четырова, 2011: 328–336). Антрополог С. Хойт, основываясь на данных своего генетического исследования, заключает, что за последние 150 лет произошел некоторый сдвиг облика калмыков в сторону различных среднеев-





ропейских типов<sup>9</sup> (Хойт, 2008). Данное исследование обнаружило также следование принципу экзогамии при заключении браков и сегодня.

Во-вторых, свою роль сыграла гибель более чем трети популяции калмыков в депортации, что сформировало потребность в сохранении этноса и осознавалось калмыками в брачных предпочтениях. Тот факт, что мужчины-калмыки вступали в браки с русскими девушками или немками объясняется конкуренцией на рынке невест в послевоенные годы. В отличие от калмычек, которым традиционные нормы предписывали скромность в общении с противоположным полом, невесты из других этнических групп были более активными в выборе женихов. В некоторых случаях инициатива в заключении брака с калмыками исходила от русских женщин<sup>10</sup>.

Поведение калмычек было иным. Согласно традиционным нормам, знакомясь с будущим женихом или невестой, юноша/девушка сразу же устанавливали его/ее род. Наличие родственников — весьма важное условие при выстраивании брачных отношений. Вот почему рассказчица, выросшая в детском доме тем не менее указывает, что в Канске, где она познакомилась с будущим мужем, жили ее родственники:

«Познакомились (с будущим мужем) в Канске, там калмыков много было... нашла у меня там родня, как раз они тоже в Ушаковке жили ... Ребята к нам в текстильный приходили... а потом мы ходили к ним. Познакомились мы тоже с девчатами (калмычками), ходили ... вот так познакомились (М. С.-Г. Минькеева)<sup>11</sup>.

Браки у калмыков заключались согласно принципу экзогамии, который соблюдался и в период депортации<sup>12</sup>. В этом отношении калмыки отличаются от современных монголов. Анализируя проблему биологического воспроизводства монгольского населения, британский антрополог (выходец из Внутренней Монголии) Урадын Булаг указывает на рост числа людей с ментальными и физическими проблемами, опираясь при этом на данные монгольской статистики. Причина, по его мнению, заключается не столько в алкоголизации части населения, сколько в близкородственных браках. Ссылаясь на мнение монгольских ученых, подчеркивающих важность для монголов семейных уз, он отмечает, что близкородственные браки заключаются среди населения удаленных районов Гоби (Uradyn, 1998: 106–109).

Кроме того, он обращает внимание на то, что прелюбодеяние (adultery) и беспорядочные половые отношения (promiscuity) имеют в Монголии



давние традиции (там же: 108). Одна из причин этого связана с тем, что преобладающая часть мужского населения репродуктивного возраста в Монголии была монахами. Как отмечает Л. Г. Скородумова, в 1921 г. в Монголии было 700 монастырей, в которых пребывали 120 тысяч монахов. Такая диспропорция поставила Монголию на грань физического вымирания (Скородумова, 2004: 42). Анализируя отношения между полами в дореволюционной Монголии, И. М. Майский пишет о широком распространении проституции. Причину проституции он видит в монашестве (Майский, 1959: 54–56). Вокруг буддийских монастырей находились городки проституток, обслуживающих монахов.

Мне не встречались сведения о существовании подобного явления в дореволюционной Калмыкии, хотя о связях буддийских священнослужителей с женщинами есть немало свидетельств. К примеру, связь со священнослужителем Данары, жены нойона Замьяна, стала даже причиной боевых действий между сторонами.

В современной Монголии, конечно, нет уже городков со жрицами любви вокруг монастырей, но формы брака отличаются от традиционного моногамного. Булаг пишет, что жизнь в удаленных районах Гоби заставляет мужчин покидать родные места в поисках работы и лучшей доли. Оставшиеся женщины вынуждены заботиться о семье и о продолжении рода, и вступают в брачные отношения с другими мужчинами — пастухами, русским солдатами, путешественниками (Uradyn, 1998: 150–158). Легкость вступления в сексуальные отношения монгольских женщин смущала тех русских солдат, которые служили в Монголии. Советские части стояли именно в отдаленных гобийских районах. Здесь лежат корни мифа о доступности монголок. В действительности такая легкость вступления в связи с мужчинами, во-первых, обеспечивало обновление крови, что важно для эндогамных групп. Во-вторых, помогала реализовать главную функцию женщины — рождение и воспитание детей и рассматривалось самими монголками как форма полигамного брака<sup>13</sup>.

Таким образом, калмыки в условиях депортации, несмотря на культурные потери, частичную утрату этнического языка, забвение религиозных практик и норм, все же сохраняли традиционную форму брака и нормы, регулирующие его.

В устных историях повествуется о таком важном для любого человека событии, как свадьба. Для калмыков женитьба имеет особое значение, связанное с переменой статуса. Только после свадьбы о мужчине или женщине можно было сказать «стал человеком» (Бакаева, 1994: 97). Поэтому



такому важному событию как свадьба посвящены отдельные рассказы:

«Потом свадьбы начали делать. На свадьбы начальство приходило, свадьбы. Один день русские гуляют, другой — калмыки. Конторские начальники отдельно гуляли... Моя сестра выходила, ваш отец женился. Тоже все начальники были. Директора-миректора отдельно были, в отдельной землянке ... Знаешь, как гуляли, ууй!» (К. Б. Басангова).

На свадьбу в качестве почетных гостей приглашали сволхозное начальство, которому накрывали стол в отдельном помещении.

Прошое, каким его представляют рассказчицы, отличается от той истории, которая создана усилиями профессионалов в публичном дискурсе. Такой опыт коммеморации не имеет к ним отношения. На вопрос, рассказывают ли они о сибирской ссылке детям и внукам, они, как правило, отвечают: «Сейчас они сами знают без нас, как чего было» (К.Б. Басангова). Другая рассказчица дополняет ответ характерными словами: «Они молодые сами знают, поэтому я и не рассказываю, чего я буду рассказывать. Я ничего не знаю» (М. С.-Г. Минькеева). Она утверждает, что не знает той истории, которая создана историками, у нее своя история и свое видение прошлого. Ее историзация осуществляется в парадигме буддийской культуры, которая несмотря на разрушительность депортации все же сохранилась как глубинное основание. Эта историзация конечно же отличается от той, которую осуществляют историки, мыслящие в рамках (европейской) парадигмы культуры с линейным временем.

Таким образом, устные истории позволяют описать коммуникационные практики, принятые между юношами и девушками в депортации. Анализ того, как строились ухаживания, знакомства, встречи юношей и девушек, как реализовывались брачные предложения, позволяет сделать вывод о высокой степени целомудренности калмыцкой молодежи в то время. Важную роль в реализации коммуникационных практик играл досуг — вечеринки молодежи, свадьбы.

*Список литературы:*

Uradyn, E. Bulag. (1998) Nationalism and hybridity in Mongolia. Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press.

Бакаева, Э. П. (1994) Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста : Калм. кн. изд-во.

Балакаев, А. (1995) Тринадцать лет, тринадцать дней. Элиста : Издательство «Санан».

Гучинова, Э.-Б. (2007) «Я высланная, ты без ноги». Депортация калмыков (1943–1956): Гендерный взгляд // Acta Slavica Iaponica. Т. 24. Р. 74–99.



Майский, И. М. (1959) Монголия накануне революции. М. : Изд-во Восточной литературы.

Максимов, К. Е. (2004) Трагедия народа: репрессии в Калмыкии. 1918–1940-е годы. М. : Наука.

Память в наследство: депортация калмыков в школьных сочинениях (2005) / сост. С. И. Шевенова, Э.-Б. Гучинова. СПб. : Алетейя.

Портелли, А. (2004) В чем специфика устной истории // Женская устная история: Гендерные исследования / сост. А. Пето. Бишкек : ОФ «Центр издательского развития».

Скородумова, Л. Г. (2004) Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор.

Хойт, С. К. (2008) Иноэтничные включения в группах европейских ойрат (калмыков) по данным родословных // Сборник трудов молодых ученых, аспирантов и студентов Калмыцкого государственного университета. Элиста : Изд-во КГУ.

Четырова, Л. Б. (2011) А. М. Позднеев о религиозных верованиях и быте оренбургских калмыков (по материалам Отчета о поездке к терским, уральским и оренбургским кал-мыкам) // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Материалы Международной научно-практической конференции. г. Москва, 25–26 ноября 2010 г. М. : Издательский центр РГГУ.

---

#### Примечания

<sup>1</sup> Эмпирической основой статьи являются устные истории о депортации, собранные автором во время поездок в села Яшкульского района Калмыкии и совхоз Волжский (Шамбай) Енотаевского района Астраханской области в период 2006-2010 гг. Поскольку в силу демографических причин мужчин интересующего меня поколения, родившихся в 20-е -30-е годы значительно меньше, чем женщин, то в статье представлены женские устные истории. Точнее будет сказать о женской интерпретации значения (смысла) такого события как депортация.

<sup>2</sup> Басангова Кермен Бадмаевна, 1928 г. р. Закончила 4 класса русской школы в селе Джакуевка Приволжского улуса Астраханской области. Работала разнорабочей в совхозе с 1945. Место и время записи истории: с. Утта, Яшкульский р-н, Республика Калмыкия, 18.08.2006 г.

<sup>3</sup> Санджиева Галина Григорьевна, 1944 г.р. Образование высшее, учитель биологии в гимназии. Место и время записи истории: пос. Троицкий, Целинный р-н, Республика Калмыкия, 13.08.2006 г.

<sup>4</sup> Согласно данным опроса студенческой молодежи в Калмыкии (2006 г.) 79,6% студентов-калмыков считают себя религиозными. Опрос проведен по методике Института философии и права СО РАН, организаторы опроса в Калмыкии — Л. Б. Четырова, Б. М. Мулянова, в Якутии — М. А. Абрамова, в Западной Монголии — Цэдэв Х. Руководитель проекта — Ю. В. Попков.

<sup>5</sup> Дополнительные негативные коннотации этот праздник получил вследствие того, что используется русскими националистами для проведения Русских маршей.

<sup>6</sup> Подобные молодежные вечеринки устраивались еще в 1960–1970-х годах в калмыцких селах. Автор была свидетелем таких вечеринок в селе Джакуевка Наримановского р-она Астраханской области. Вечеринки устраивались вскладчину молодежью одного возраста (16–19 лет). На собранные деньги покупалось вино, сладости, легкая



закуска. Молодежь шутила, танцевала. Правда, танцевали уже не под домбру или гармошку, и не калмыцкие танцы, а танго под радиолу. Калмыцкие танцы и песни под домбру и саратовскую гармонь исполнялись во время свадебных застолий.

<sup>7</sup> Шамур — копилка, изготовленная из пакли и политая соляжкой.

<sup>8</sup> Манджиева Очир Сарнаевна, 1926 г. р. (записана 1924 г. р.). Образование 5 классов. Место и время записи истории: с. Утта, Яшкульский р-он, Республика Калмыкия. 18.06.2006.

<sup>9</sup> К такому выводу приходит антрополог С. Хойт, анализируя данные генетического исследования калмыков (выборка — 500 чел.; 1995–1999 гг.). 15,8% обследованных имели иноэтнические включения от второго поколения и далее. Из них 5,8% — метисы в первом поколении; 9,2% имели включения в родословной от второго (дед, бабушка) до седьмого поколения; 0,2% являлись потомками группы, ассимилированной в ойратской среде (манхд арвн); 0,6% говорили о возможных включениях, ссылаясь на внешний вид (пигментация кожи и глаз) своих предков во втором и третьем поколениях. На основании частот встречаемости некалмыцких элементов в различных поколениях он выделяет относительные доли иноэтничного субстрата и антропологические типы, повлиявшие на облик современных калмыков (Хойт, 2008).

<sup>10</sup> Психологически точно описаны различия в поведении русских девушек или женщин и калмычек в их отношениях с противоположным полом в романе А. Балакаева «Тринадцать лет, тринадцать дней». Выразительны образы Феклы и ее возлюбленного Хонгора, Бадмы и его возлюбленной Занды (Балакаев, 1995).

<sup>11</sup> Минькеева Мария Сангаджи-Горяевна, 1933 г. р. Образование 7 классов и ФЗУ (фабрично-заводское училище) в Канске. Работала на текстильной фабрике. Место и время записи истории: совхоз Волжский (Шамбай), Енотаевский р-он, Астраханская обл. 23.08.2006 г.

<sup>12</sup> Вместе с тем исследования С. Хойта показали сохранение принципа экзогамии при вступлении в брак сегодня.

<sup>13</sup> По крайней мере, такое объяснение дает А. С. Железняков, известный политолог-монголовед, этнический монгол по своему отцу.

*Дата поступления: 02.11.2013 г.*

---

## FREEDOM IN CAPTIVITY: KALMYK YOUTH LEISURE DURING DEPORTATION

L. B. Chetyrova

**Abstract:** The inquiry of Kalmyk youth leisure during deportation is discussed in this article: which forms of leisure were implemented, which norms of communication regulated the behavior of boys and girls. The material of oral histories was used for analysis.

*The report was presented at the International scientific conference "Humanities of Southern Russia: international and regional cooperation". Elista, 20-23 September 2011.*

**Keywords:** Kalmyks, deportation, leisure, youth