



ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СТИГМА: КАЛМЫКИ В ДЕПОРТАЦИИ (1943–1956 гг.)

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова

Калмыцкий научный центр РАН

8 ул. Илишкина, Элиста, Россия

bairjan@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена проблеме этнической идентификации депортированных калмыков в 1943–1956 гг. Задача автора — показать, как стигматизировалась этничность калмыков в условиях политического давления большого общества исходя из конструктивистских взглядов на природу этничности как способа организации культурных различий. В рассматриваемый период в Сибири маркеры калмыцкой этничности исчезают из публичной сферы, отступая в приватную: калмыцкие личные имена заменяются на русские, сокращается ритуальный порядок календарных праздников, ослабевает знание калмыками родного языка. Специальное внимание уделяется конструированию местным населением и высланными калмыками этнических границ группы, обсуждается групповая стигматизация калмыков, а также влияние внешнего давления на сплоченность группы. Автор показывает, что эта зависимость не была прямо пропорциональной: из-за дисперсного расселения калмыков и тяжелых условий жизни стигматизация не приводила к сплоченности группы. Статья базируется на полевых материалах проекта «У каждого своя Сибирь» — интервью со старшим поколением калмыков, записанных автором в 2002–2004 и 2016–2018 гг. в Калмыкии и Москве, а также на опубликованных воспоминаниях о депортации калмыков. Передать голоса «от первого лица» — принципиальная авторская позиция.

Ключевые слова: калмыки, этничность, идентичность, депортация, Сибирь, репрессии, сталинизм, стигма, практика исключения.

Для ссылок: Гучинова Э.-Б. Этническая идентичность как стигма: калмыки в депортации (1943–1956 гг.) // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 154–180.

doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-47-154-180

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/047/guchinova.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2020, NO. 47

ETHNIC IDENTITY AS STIGMA: KALMYKS IN DEPORTATION (1943–1956)

Elza-Bair Guchinova

Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences

8 Ilshkina Str., Elista, Russia

bairjan@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the study of the ethnic identification of the Kalmyks during the deportation of 1943–1956. These thirteen years in Siberia represented a special historical context during which the Kalmyk ethnic group was completely outlawed and its ethnic identity problematized. The purpose of the article is to show how the Kalmyk ethnicity was stigmatized under the pressure of a large society, how the Kalmyk ethnicity disappeared from the public sphere, retreating into the private sphere, and how the weakening of markers of Kalmyk ethnicity played out in Siberia: Kalmyk personal names changed to Russian ones, the ritual order of calendar holidays was reduced, knowledge of the native language declined. Special attention is paid to the problem of constructing ethnic boundaries of the group by the local population and by the deported Kalmyks. Moreover, the stigmatization of Kalmyks and the influence of external forces on the cohesion of the group are discussed. Contrary to the view that such a dependence is always directly proportional to external pressure, the study shows that this trend does not always hold: Kalmyks were resettled so dispersedly and lived through such hardship that stigmatization did not allow group cohesion to develop. Relying on “local voices”, the article discusses the complexity of ethnic identification based on constructivist views on the nature of ethnicity as a way of organizing cultural differences. To convey the voices of the older generation “in person” is a fundamental authorial position for the researcher. The article was written based on field materials from the “Everyone Has Their Own Siberia” project — a collection of spontaneous oral interviews that the author compiled in 2002–2004 and 2016–2018 in Kalmykia and Moscow, supplemented by published memoirs of Kalmyks about life in Siberia.

Keywords: the Kalmyks, ethnicity, identity, deportation, Siberia, repressions, Stalinism, stigma, practice of exclusion.

To cite: Guchinova E.-B., ‘*‘Etnicheskaya identichnost kak stigma: kalmyki v deportatsii (1943–1956 gg.)’ [Ethnic Identity as Stigma: Kalmyks in Deportation (1943–1956)]*, *Antropologicheskij forum*, 2020, no. 47, pp. 154–180.

doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-47-154-180

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/047/guchinova.pdf>



Эльза-Баир Гучинова

Этническая идентичность как стигма: калмыки в депортации (1943–1956 гг.)

Статья посвящена проблеме этнической идентификации депортированных калмыков в 1943–1956 гг. Задача автора — показать, как стигматизировалась этничность калмыков в условиях политического давления большого общества исходя из конструктивистских взглядов на природу этничности как способа организации культурных различий. В рассматриваемый период в Сибири маркеры калмыцкой этничности исчезают из публичной сферы, отступая в приватную: калмыцкие личные имена заменяются на русские, сокращается ритуальный порядок календарных праздников, ослабевает знание калмыками родного языка. Специальное внимание уделяется конструированию местным населением и высланными калмыками этнических границ группы, обсуждается групповая стигматизация калмыков, а также влияние внешнего давления на сплоченность группы. Автор показывает, что эта зависимость не была прямо пропорциональной: из-за дисперсного расселения калмыков и тяжелых условий жизни стигматизация не приводила к сплоченности группы. Статья базируется на полевых материалах проекта «У каждого своя Сибирь» — интервью со старшим поколением калмыков, записанных автором в 2002–2004 и 2016–2018 гг. в Калмыкии и Москве, а также на опубликованных воспоминаниях о депортации калмыков. Передать голоса «от первого лица» — принципиальная авторская позиция.

Ключевые слова: калмыки, этничность, идентичность, депортация, Сибирь, репрессии, сталинизм, стигма, практика исключения.

Депортация калмыков была одной из десяти тотальных этнических депортаций в СССР и одной из пяти «депортаций возмездия». В декабре 1943 г. Указом Верховного Совета СССР калмыцкий народ был обвинен в государственной измене и в наказание от мала до велика выслан «навечно» в Сибирь. Калмыцкая автономная республика была ликвидирована, а слово «калмык» исчезло из публичного дискурса. Это был особый исторический период, когда этническая группа была поставлена вне закона и ее этническая идентичность оказалась проблемной.

Кем должны были чувствовать себя дети «народа-преступника», росшие в Сибири? Как они определяли свою этничность, если слово «калмык» исчезло из публичной сферы? Как проходила идентификация тех калмыков, кто соотносит хит 1990-х гг. «Я родилась в Сибири»¹ с собственной биографией? Как понимали свою этническую идентичность калмыки, высланные детьми и выросшие за Уралом, учитывая, что слово «калмык»

Эльза-Баир Мацаковна Гучинова
Калмыцкий научный центр РАН,
Элиста, Россия
bairjan@mail.ru

¹ Песня в исполнении Маши Распутиной «Я родилась в Сибири» пользовалась особой популярностью в ресторанах Калмыкии в 1990-е гг. Обычный ответ на вопрос, почему ее заказали: «Потому что я тоже родился в Сибири» (полевые материалы автора, далее — ПМА).

исчезло из словарей и публичного дискурса¹, а взрослые не знали, как в этой ситуации поддержать детей? Как выстраивались и менялись границы депривированной этнической группы?

В статье я обсуждаю вопросы этнической идентификации исходя из конструктивистских взглядов на природу этничности как способа организации культурных различий [Тишков 2003: 60; Холанд 2006: 85] и опираюсь на материалы полевого исследования «У каждого своя Сибирь»², а также на опубликованные воспоминания калмыков о годах ссылки. Передать голоса старшего поколения «от первого лица» — моя принципиальная исследовательская позиция.

Я не первый раз обращаюсь к вопросам идентичности в годы депортации. Впервые интерес к этой проблеме был отражен в монографии «Помнить нельзя забыть. Антропология депортационной травмы» [Гучинова 2005] и статье “Deportation of the Kalmyks (1943–1956): Stigmatized Ethnicity” [Guchinova 2007]. В предлагаемой публикации я постараюсь развить идеи по поводу коллективной стигматизации калмыцкой этничности в годы депортации. Под стигмой я подразумеваю «качество, выдающее какое-то постыдное свойство индивида, причем характер этого качества определяется не самим качеством, а отношением по его поводу» [Goffman 1963: 3]. Политическое обвинение целого народа и причисление его к «изменникам» делало стигмой саму принадлежность индивида к такому народу, и это была групповая стигма. Стигматизация длилась тринадцать лет, меняясь от самых жестких форм неприятия принимающим обществом калмыков как людоедов к более мягким, но тоже травмирующим формам дискриминации — преградам при поступлении в пионеры, ВЛКСМ, в вузы и др.

Считается, что внешнее давление на этническую группу оказывает непосредственное влияние на ее сплоченность и прямо ей пропорционально. Это правило, на мой взгляд, работает не всегда, во всяком случае в отношении калмыков, расселенных дисперсно по всей восточной части СССР, такая зависимость не была однозначной. Вопрос консолидации этнической группы в условиях тотальной этнической депортации, безусловно,

¹ Прилагательное «калмыцкий» продолжало употребляться в сфере торговли применительно к плечичному чаю, а в репертуаре Государственного ансамбля танца народов СССР под руководством Игоря Моисеева калмыцкий танец сохранили, но называли то «танец западных монголов», то (в 1947 г.) «танец джунгарских чабанов», а на гастролях в КНР в 1954 г. — «торгутский танец» [Михалинов 2019].

² Полевые материалы (свободные интервью на русском и калмыцком языках) собраны в Калмыкии и Москве в 2004–2008 и 2016–2018 гг. Всего записано 26 интервью (хранятся в архиве автора). Подробнее о методике интервью см.: [Гучинова 2005]. Дополнительно использованы материалы проекта ДИШ (делегированные интервью школьников), осуществленного по вопроснику автора в Элистинском лицее в 2005 г. под руководством С.И. Шевеновой и К.Э. Манцевой.

важен для понимания той эпохи, это вторая сторона стигматизации этничности, сложная и противоречивая.

Процесс консолидации калмыцкого народа, об усилении которого в Сибири пойдет речь, начался в 1920-е гг., когда локальные группы калмыков — кумские и оренбургские калмыки, до того в течение трех столетий проживавшие соответственно на Кавказе и на Урале, — были организованно перевезены в Калмыкию, в недавно организованную Калмыцкую автономию [Калмыки 2010: 60]. Сегодня эти перемещения люди вспоминают, используя термины «эвакуация» и «выселение». В сравнении с депортацией 1943 г. предыдущее переселение не выглядит жестоким: люди готовились заранее, за ними не приходили солдаты, их ни в чем не обвиняли. Но выбора, ехать или не ехать, у них не было. Это также был независимый от воли человека переезд, связанный с принадлежностью к калмыцкому народу. Сейчас он кажется репетицией будущих массовых депортаций.

Когда Калмыцкую область автономную стали образовывать — не хватает населения, чтобы эту автономию дать. Стали калмыков отовсюду собирать — из Оренбурга, с Урала, из Ростовской области. И с Урала нас сюда привезли. Вначале они послали Жемчуева Петра Павловича, чтобы он подобрал место для переселения. Он приехал, выбрал Западный улус. Потом приехал и уговорил своих калмыков. Это было первое выселение. Все поехали товарняком. Кто желает, кто не желает — всех. Не скажешь, что насильно, но все-таки. Может, и обрадовались, что автономию дают. По дороге тиф напал на состав, они вагонами умирали. Рассказывали, что: бегаем, плачем. Прибыли сюда, в Западный улус, уже с большой редкостью, здесь два аймака [организовали]: 1-й оренбургский аймак и 2-й оренбургский аймак были. Хлебопашеством занимались. Они люди трудолюбивые были, быстро освоились. Потом постепенно уезжали в Элисту (ПМА, жен. 1929 г.р., выселена из Элисты в Новосибирскую обл.)¹.

Когда автономию организовывали, всех калмыков с Кавказа и оренбургских перевезли в Башанту. Они какое-то время пожили, и некоторые снова уехали. Наши оказались в Грозном (ПМА, жен. 1938 г.р., выселена из Башанты в Омскую обл.).

Приехавшие в Калмыкию жители Урала и Северного Кавказа должны были забыть о горах, лесах и больших реках и привыкать к новому ландшафту — голым калмыцким степям,

¹ Здесь и далее при цитатах из интервью указывается: ПМА (полевые материалы автора по проекту «У каждого своя Сибирь») или ДИШ (делегированное интервью школьника), пол и год рождения информанта, откуда и куда был депортирован или в каком месте родился в депортации.

к жизни среди «своих» калмыков. Однако местные калмыки до революции редко покидали свои места и не были сплоченной общностью. С. Балыков в повести «Девичья честь» описывал специальные поездки, которые предпринимала революционная калмыцкая молодежь Дона, чтобы увидеть, как выглядят и как живут калмыки в соседних улусах [Балыков 1993].

Превратить население Калмыкии с ее разными улусами, диалектами, родоплеменной структурой и другой местной спецификой в единую общность было непросто. Нужны были длительная работа органов республиканской пропаганды, национальной прессы, активная деятельность общественных организаций, а также единые школьные программы, чтобы молодежь и старшие поколения начали воспринимать калмыцкий народ как этническую группу с собственными культурными признаками, внутренней сплоченностью и лояльностью. За двадцать лет советской власти процесс консолидации стал давать результаты, прошли первые праздники республиканского масштаба, например Олимпиада самодеятельного искусства в 1935 г. в Элисте. Приглашенный из Москвы фольклорист профессор А.М. Смирнов-Кутачевский писал:

Сейчас здесь со всех концов Калмыкии по радиусам к Элисте, как и в древней Элладе и так же «зреть бег коней и бой певцов», съехались свои местные мастера искусств. Приехали на лошадях — будут конские состязания, есть 1–1,5 тысячи всадников. <...> Прошедшие местные улусные олимпиады взбудоражили, подняли, создали воодушевление у населения. Почувствовалась совершенно новая оценка культурного наследства, национального искусства [Смирнов-Кутачевский 1935; цит. по: Каляев 2001: 20].

В республике начинала складываться калмыцкая советская идентичность, которая объединяла калмыцкую культуру и язык, как и советскую культуру и русский язык для молодежи.

Миф о людоедах и другие практики исключения

Депортация народа изменила многое. Калмыки оказались в Сибири в экстремальном положении народа-изгоя: с необсуждаемым обвинением со стороны государства и большой дистанцией между калмыками и местным населением. Положение депортированных народов при активном неприятии их местными жителями Терри Мартин назвал «этнизацией советской ксенофобии» [Мартин 2011: 465]. При этом идентичность строится на основании не реально существующих различий, а различий, которые становятся социально значимыми, даже если они выдуманы [Барт 2006: 16]. Эта недружественная социальная ситуация усугублялась тяжелыми условиями жизни

калмыков-спецпоселенцев: часто без еды и возможности заработать, без теплого жилья и одежды, с тяжелой работой и высокой смертностью.

Обвинения в адрес калмыков порой исключало их из человеческого общества. Прибывших в сибирские места сопровождали слухи о том, что они людоеды. Рассказывали, что депортированных по приезду размещали на ночь в барак и местные жители, спасаясь от «каннибалов», заколачивали дверь и поджигали его (ПМА, жен. 1948 г.р., Казахстан). Подозрение в том, что калмыки — людоеды, было оскорбительным и запомнилось надолго.

Нас привезли на поселение. Мы стоим — мама, тетя, я с шести-семимесячной сестренкой. Никто не открывает. Вдруг подходит из дома напротив женщина и говорит: «Ой, Фадеевна говорила, что никого не пустит. Специально куда-то уехала. Идите к нам. Муж сказал: “Что это люди на морозе стоят!”» Все равно Фадеевна пришла домой ночевать. Орет, плачет: «Не пушу, я боюсь». Человек убеждал ее долго: «Ну ты на них посмотри, ну какие они людоеды». Он ее уговорил только до утра (ПМА, жен. 1927 г.р., выселена из Элисты в Новосибирскую обл.).

Когда нас привезли в Аральск, был пушен слух, что калмыки — людоеды и будто бы поймали на базаре калмыка, который продавал мясо человека. Как больно слышать такую сплетню про народ, к которому принадлежишь. Кроме того, я еще не знал русского языка. Яша обзывал меня, оказывается, «людоедом», а я, ничего не понимая, отзывался на его зов [Дорджиев 2003: 335].

Эти устрашающие «сведения», возможно, умышленно распускались НКВД: слухи о каннибализме опережали калмыков в их сибирских маршрутах и дошли до самых отдаленных мест, а значит, не были случайными. Конечно, страна не раз переживала голод в разных регионах (хоть и не в Сибири), и слухи о людоедах как персонажах нечеловеческого поведения в экстремальных ситуациях могли распространяться на восток, особенно в связи с эвакуацией населения из европейской части СССР. Как отмечал И. Гофман, функцией «дурной славы», которая распространяется на людей, лично не знакомых, является социальный контроль — как формальный (милиция, комендатура и пр.), так и неформальный, в котором участвует общественность в целом [Goffman 1963: 39].

В то же время такое обвинение не было просто метафорой. Это классическое проявление колониального отношения к «дикарям», которое в свое время позволяло первым европейским

колонизаторам безнаказанно уничтожать туземцев и избегать порицания за жестокость. Канныализм становился символом, посредством которого осуществлялась практика собственного доминантного позиционирования по отношению к всему остальному человечеству [Новикова 2002: 286].

Этот же прием сознательно был использован спецслужбами, призванными идеологически обосновать операцию «Улусы», ведь обвинение в измене Родине, столь нужное для партийных и правительственных документов, могло не внушать враждебных чувств к калмыкам у сибирского населения, привыкшего к разным каторжникам и высленцам, неугодным Санкт-Петербургу и Москве. Среди сибиряков было немало политических ссыльных, многие из них не были лояльны к власти и могли сочувствовать калмыкам. К тому же политическое обвинение было малоубедительным в отношении стариков и детей. Эффективнее было обвинить депортированных в чем-то простом, понятном и в то же время особенно тяжелом, несовместимым с человеческим обликом [Гучинова 2005: 104]. Впрочем, миф о калмыках-людоедах был быстро развеян: совместные практики, общение во время работы неминуемо вели к социальному распознаванию высланных и пониманию надуманности каннибальской темы.

Несмотря на то что калмыки были высланы на основании национальной принадлежности (а в сталинском определении нация — общность на биологической основе), самым главным обвинением в их адрес было политическое — измена родине, для военного времени вдвойне непрощаемая. Доказать лояльность государству было непросто, для этого необходимы время и условия для регулярных контактов. Как писал Ф. Барт о европейских париях, «[и]х идентичность навязывала определение социальной ситуации, дававшее им слишком мало простора для взаимодействия с основной частью населения, и одновременно предоставляла императивный статус, влекущий за собой неизбежное ограничение в правах и препятствующий им принимать нормальные статусы, предусматриваемые другими определениями ситуаций взаимодействия» [Барт 2006: 38–39].

Калмыцкая этничность с 27 декабря 1943 г. была стигматизирована, стала позорным пятном, с которым человеку приходилось жить и находить место в обществе. Быть калмыком в те годы оказывалось непросто в любом возрасте, даже первоклассникам.

В первый класс я пошел в 55-м. Учительница у нас была Таисия Тимофеевна Бродина. Что-то я натворил, и она меня наказала. Я заплакал. И она мне сказала: «Рано ты, Олег, плачешь. Вот

когда ты Родине изменишь, как твои родители, тогда будешь плакать». Это учительница — мне, первоклашке (ПМА, муж. 1949 г.р., Новосибирск).

Что калмыком быть стыдно, здорово ощущалось. Тогда слово «калмык» было связано с предательством. Сейчас ведь нам говорят «калмык» — мы же не обижаемся. Тогда же недопонимание было... И потом люди же в Сибири нас остерегались. Ведь перед нашим приездом слух пустили, что людоеды едут. У председателя колхоза два мальчика было — меня дразнят. Я был двоечник, плохо учился. Соседские мальчики меня дразнили «Калмычок», «Узкоглазик». Я их загоняю домой. Мать их работала воспитательницей в детском саду. Тогда внутренних замков не было, ключей не было, я их запру снаружи бревном. Они до вечера выйти не могут... Тетя Дуся пожаловалась директору школы. Тот спрашивает: «Почему ты Володю и Мишу обижаешь, домой загоняешь?» Вызывают их мать на очную ставку и спрашивают Мишку и Володю:

— Почему вы его так называете, «Калмычок»?

— Ну ты и есть калмычок.

— Но у него же имя есть.

— А почему они на глаза показывают? У меня глаза большие, не меньше их.

Потом мать, видать, их отругала, они перестали дразниться (ПМА, муж. 1933 г.р., выселен из Уланхольского улуса в Новосибирскую обл.).

Калмыков в Канске называли налимами. Местные калмыка увидят, смеются: «Налим идет». А молодежь, она везде молодежь. Если они одного-двух наших калмыков поймают — отлупят. Если мы поймаем кого-то из своих обидчиков, то тоже побьем. Так и жили, первые два года постоянно дрались (ПМА, муж. 1929 г.р., выселен из Калмыцкого р-на Ростовской обл. в Красноярский край).

В первые годы сверстники дразнили нас, слово «калмычка» звучало как оскорбление. Кто-то сочинил такую дразнилку: «Ну совсем как русский, только глаза узкие, нос лепешкой да голова картошкой». Самым трудным в эти годы были не физические страдания — недоедание, отсутствие одежды (а нарядиться хотелось, особенно в 16–17 лет), а моральная ущербность. Пусть ты хорошо училась, пусть тебя никто не унижал открыто, но знаешь, что внешность твоя другая, что ты высланная, что тебя могут как-то недооценить. Это необъяснимое чувство второсортности угнетало всегда! (ДИШ, жен. 1938 г.р., выселена из пос. Яшкуль в Новосибирскую обл.).

Моей маме было только пять лет, но она прекрасно помнит, как один раз группа детского сада, проходя мимо их дома, ста-

ла дразнить ее «калмычка». Только по этим окрикам мама узнала, кто она по национальности [Нюденова 2005: 67].

Иногда калмыков дразнили так же, как во времена НЭПа насмешливо обращались к китайцам: «Ходя, соли надо?» В этом отражалось пренебрежительное колониальное отношение к варварам, стоящим на более низкой ступени развития, ведь дразнилка появилась у русских, которые удивлялись семенящей походке приезжих китайцев и их оптовым закупкам соли. Благодаря внешнему сходству калмыков с китайцами их относили и к дикарям, и к чужакам, и к политическим врагам государства.

Такое отношение было везде и во всем к нам, ссыльным. Мы для них хуже врагов, мы — предатели. Нелюдь нерусская. С нами и разговаривали-то ломая язык, вроде как адаптируя речь под наше «недочеловеческое» сознание: «Эй ты, моя-твоя понимай? Карош-карош?» (ПМА, муж. 1949 г.р., Новосибирск).

Обзывали калмыков по-разному, пытаясь обыграть яркую черту или сравнивая с представителями сексуальных меньшинств, которые для гомофобного советского общества были за пределами морали и закона: «Калмык — в жопу тык» (ПМА, муж. 1949 г.р., Новосибирск), или высмеивая бедность, невозможность самостоятельно накормить семью:

Калмык с котелком, ты куда шагаешь?

— В райком за пайком, разве ты не знаешь?

(ПМА, муж. 1942 г.р., выселен из Башанты в Омскую обл.)

Некоторые практики дразнения были универсальными и появились как антисемитские в Европе, но со временем имитация свиного уха посредством отогнутого или зажатого в кулаке угла куртки распространилась и на другие народы, у которых в число пищевых запретов входила свинина. Так дразнили отца Примо Леви, выросшего в городке Бене Ваджиенна:

[Е]го ровесники после школы потешались над ним <...> помахивая зажатым в кулаке краем куртки и скандируя: «Свиные уши, ослиные уши евреи особенно любят кушать». Про уши — это была их собственная фантазия, зато сам жест кощунственно пародировал приветствие, каким обмениваются в сиенагоге набожные евреи, сменяя друг друга во время чтения Библии: каждый демонстрирует край своей молитвенной накидки с кистями [Леви 2008: 9].

Из-за внешнего сходства с киргизами или казахами, которым ислам запрещал употреблять свинину, не имевших этого пищевого запрета калмыков дразнили таким же жестом.

Фенотипические отличия калмыков от русских также были поводом неприятия. Именно принадлежность к монголоидной

расе стала границей, по которой сибиряки отличали высланных [Иванов 2014: 54].

Стыдно было калмычкой быть. Когда я один раз вышла на улицу, мальчик один увидел меня и стал ужасаться: «О, голова! О, какая голова!» У нас же головы большие. Еще мне сестра купила мохеровую косыночку, она голову увеличивает, так он аж вздыхал: «Ой, голова!» Как только не дразнили, глаза показывали узкие (ПМА, жен. 1929 г.р., выслена из Элисты в Новосибирскую обл.).

О том, чтобы кому-либо нравиться, об этом не было и речи. Я была чужеродная. Во мне видели не девочку, а товарища, друга, начитанного человека (ПМА, жен. 1939 г.р., выслена из Башанты в Омскую обл.).

Калмыков, которые проживали в Средней Азии и Казахстане (у некоторых офицеров при демобилизации была такая привилегия, как выбор места жительства), казахи иногда принимали за своих. Бывали случаи, когда полезно было подчеркнуть культурные отличия, чтобы выставить границы.

Как-то я ехала на учебу. На меня обратил внимание один казах, герой Советского Союза. Я сажу, караулю чемодан. Потом подходит адъютант и говорит: «Мой начальник Вас приглашает к столу». — «Мне чемодан караулить поручили». — «Вы идите, я покараулю». — «Нет, мне же доверили». Не пошла. Потом в поезд сели, они узнали, в каком вагоне я еду. Я думала: как бы от них отвязаться? И тогда в одном русском селе перед Фрунзе я вышла на остановке и на станции стала сало покупать. Они как увидели, начали плевать и больше не подходили (ПМА, жен. 1928 г.р., выслена из Ростовской в Новосибирскую обл.).

Такие практики исключения, как насмешки, встречались чаще в неформальной среде (на улице) в первые годы и особенно в первые месяцы депортации. Другие — препятствия при вступлении в пионеры, комсомол, при поступлении в учебные заведения и подобные ограничения социального роста для калмыков — продолжали действовать.

В медучилище никто никогда не спрашивал. И зачем мы в комсомол решили поступать? Но когда решили в комсомол вступить, завуч, казах, нас спрашивает: «А почему калмыки были высланы?» Я говорю: «Не знаю, почему. Мой отец — фронтовик». Как начал на нас кричать: «Вы — враги народа. Нет, мы вас не примем». Мы ушли. Не так было стыдно, что не приняли, как за то, что при других студентах так хаяли нас. Потом я замуж вышла, говорю: «Мутл, в комсомол хочу». — «Зачем тебе комсомол?» — «Назло всем чертям». Так я посту-

пила, когда уже двое детей было (ПМА, жен. 1928 г.р., выселена из Ростовской в Новосибирскую обл.).

Поставленные вне закона, калмыки были готовы к любым несправедливостям в сталинском СССР. Иногда готовность к ним помогала им отстаивать свои права. Как отмечал И. Гофман, стигматизированный индивид, зная, с чем он может столкнуться, порой заранее внутренне съезживается и занимает оборонительную позицию [Goffman 1963: 13]. Калмыки-коммунисты продолжали состоять в ВКП(б), платить взносы, несмотря на то что местные функционеры считали, что эти люди недостойны «высокого звания коммуниста».

На партийный учет сразу встали, на собрания ходили и в Сибири, и в Казахстане. Многих поисключали. За что хочешь, им повод нужен был. Меня вызвали в райком партии и говорят: «Будем вас исключать». Я говорю: «Это ваше право, только напишите, что вы исключаете меня как калмыка. Другого мотива меня исключать у вас нет. К моей работе у вас претензий нет. А если исключаете меня по национальному признаку, так и напишите, что как калмыка исключаете». Никто не взялся. Они поняли, что так нельзя (ПМА, муж. 1918 г.р., выселен из Элисты в Красноярский край).

Постоянная настороженность в общении с представителями власти и готовность дать отпор были константами в поведении калмыков.

Почему же калмыков так недружественно встретило местное население? Наверняка здесь была не одна, а несколько взаимосвязанных причин. Это и запоздавшая модернизация страны, особенно в сельских районах, население которых относилось к чужакам особенно настороженно. И насаждаемые параллельно с доктриной дружбы народов поиски внутреннего врага: социального — «бывших» аристократов и специалистов до 1917 г.; классово чуждого — кулаков, священников и др.; этнического — поляков, латышей, литовцев, эстонцев, российских немцев, корейцев, финнов-ингерманландцев, турок-месхетинцев, карачаевцев, калмыков, ингушей, чеченцев, крымских татар, а позже армян. Неслучайно в устных рассказах после упоминания имени какого-либо человека обычно уточнялась его национальность, как правило, именно она говорила о статусе носителя. Массовые передвижения эшелонов с депортируемыми с запада на восток, а иногда с юга на северо-восток, появление множества чужаков, видимо, пугали жителей сибирских сел. Даже не будучи репрессированными, эти люди не имели паспортов и были ограничены в передвижениях, работали за трудовни, с трудом сводили концы с концами, против воли оказывались в трудармии на лесоповале [Щеглова: 161–162].

К ним в избытке вселили семьи «врагов народа» и «людоедов», «провоцируя проявления национализма и расизма у принимающего общества» [Sahadeo 2019: 2].

Маркеры этничности: редукция

В Сибири калмыки чувствовали себя изгоями и пытались «искупить вину», доказать на деле верность общественным идеалам. При этом они старались не демонстрировать окружающим этнически окрашенные элементы культуры, уводя их в приватную сферу. Между тем «этнические группы сохраняются как значимые единицы лишь постольку, поскольку существует маркированное отличие в поведении, то есть постольку существуют постоянные культурные различия» [Барт 2006: 18]: люди говорили между собой на родном языке, если были необходимые продукты, готовили калмыцкую еду, по возможности варили калмыцкий чай, обращались друг к другу, используя калмыцкие имена.

Личные имена — один из ярких этнических маркеров. Калмыцкие имена отличались от русских. Местным жителям было непросто их произнести, непросто запомнить. Однако не сибирякам пришлось запоминать имена новых соседей, а калмыкам учиться отзываться на русские. Обычно подбирали русское имя, начинающееся на первую букву калмыцкого. Так Лиджи становился Леонидом.

Тогда калмыцкие имена редко давали. А в Сибири всем давали русские имена. Даже кто имел калмыцкое имя, когда возвращались, взяли русские имена произвольно. Или стеснялись, или привыкли к новым именам в Сибири (ПМА, муж., 1917 г.р., выселен из Элисты в Красноярский край).

В Сибири как делали? Особенно с малограмотными. Мацак, значит, Марией будешь. Бембя, значит, Борисом будешь. А я со школы шла как Борисовна, я особо не задумывалась, считала, что все калмыки должны быть на русский лад, у всех документы такими были. А фактически мое имя Котуш (ПМА, жен. 1935 г.р., выслена из Малых Дербет в Алтайский край).

Я осталась со своим именем Кермен. А многие мои тезки переписали имя Кермен на Белла¹ (ПМА, жен. 1941 г.р., выслена из Элисты в Новосибирскую обл.).

Мой братишка умер, но затем родились сестренка и братишка. Назвали их Наташа и Саша. Имена им выбирал я, в честь

¹ Калмыцкое женское имя Кермен означает «белка». В этом случае переход на имя Белла предстает как попытка перевода.

героев Советского Союза Наташи Кочуевской и Александра Матросова (ДИШ, муж. 1940 г.р., выслан из Элисты в Алтайский край).

Когда калмыцкие имена переделывали на русские, было важно сохранить первую букву имени, чтобы инициалы в документах остались без изменений. Рожденные в Сибири дети обычно получали русские имена. Во многих случаях в метрике записывалось русское имя, но мать все-таки давала семейное калмыцкое имя. В наши дни «сибирские дети» (так стали называть калмыков, рожденных или проводших детство в условиях депортации) обычно объясняют свои русские имена случайным стечением обстоятельств. Например, ребенка могли назвать именем русской соседки, которая спасла от голодной смерти, или акушерки, которая приняла роды. Другой причиной, видимо, могла быть высокая детская смертность: «чужие» имена должны были, согласно калмыцким традиционным верованиям, запутать злых духов [Калмыки 2010: 244].

Понятным было родительское желание не осложнять жизнь ребенка, которому предстояло «вечно» жить в Сибири и в случае калмыцкого имени постоянно объяснять, что оно значит, быть готовым, что оно будет неверно произнесено, неверно указано в документе. Наконец, такое имя рождало два последовательных вопроса: какому народу оно принадлежит и за что сослали калмыков. Приемлемого ответа на них не было. Поэтому проще было дать ребенку «русское» имя, привычное для всех [Гучинова 2005: 251].

Для высланных калмыков было важным знание русского языка: в Сибири оно помогало найти работу, объясниться с комендантом, учителем, председателем колхоза. Можно сказать, что русский язык был языком социальной реабилитации, именно на нем можно было доказывать, что калмыки не виноваты перед государством и обществом, что конкретные высланные люди — не враги народа, а, наоборот, добросовестные работники и добропорядочные граждане.

Как отмечалось выше, многие калмыки, особенно молодежь, старались не говорить по-калмыцки на людях. Случалось, что они скрывали знание родного языка. Это могло быть и обоснованием отказа сообщать коменданту, о чем говорят соплеменники, и способом дистанцироваться от всего калмыцкого, оцениваемого негативно. «Были такие, говорили: “Тёруц хальмгар меддгов — совсем по-калмыцки не понимаю”. А сейчас так чешет по-калмыцки. Я у нее спрашиваю: “Когда же ты научилась говорить?”» (ПМА, жен. 1928 г.р., выселена из Ростовской в Новосибирскую обл.).

Многие «сибирские дети» вспоминали, что домашним языком в их семье был русский, но родители для своих взрослых разговоров пользовались калмыцким. Часто калмыки, выросшие в Сибири, говорили на родном языке не так свободно, как их родители, и активнее использовали русский язык.

Я хорошо знал хантыйский, мансийский языки, русский, а с калмыцким было плохо. Помню, в 1956 г. я участвовал даже в олимпиаде народов Севера в Ленинграде [Борликов 2003: 247].

Маркерами этнической культуры, кроме языка и имени, были праздники. В тех местах, где проживало более десяти семей, люди продолжали отмечать калмыцкие календарные праздники, в первую очередь Зул и Цаган сар¹.

Зул и Цаган сар мы справляли узким кругом, не афишировали (ДИШ, жен. 1935 г.р., выслена из Ростовской обл. в Красноярский край).

Советские праздники мы отмечали, как все вокруг, а калмыцкие — Зул, Цаган сар, Ур сар — отмечали украдкой, в основном старики. И молились украдкой, потому что могли предать свои (ПМА, муж. 1929 г.р., выселен из Калмыцкого р-на Ростовской обл. в Красноярский край).

Теперь я понимаю, как бабушке было трудно. Она никогда при мне не молилась, хотя у нее были четки. Она ждала, когда мы уснем, чтобы помолиться. Теперь я понимаю, каково ей было никогда вслух не молиться. Она берегла нас, боялась, что мы можем сказать в школе и нас не примут ни в пионеры, ни в комсомол. Тогда же из религиозных семей не принимали (ПМА, жен. 1939 г.р., выслена из Башанты в Омскую обл.).

Депортированные стыдились говорить по-калмыцки, опасались открыто молиться, считали неразумным шумно отмечать калмыцкие праздники и знали, что быть калмыком позорно. Все маркеры этничности, т.е. этнически окрашенные материальные объекты и практики, были вытеснены в приватную сферу. Калмыцкая этничность оказалась запятнанной в результате политического обвинения и последовавших за ним репрессий, а в 1948 г. вышел указ Президиума Верховного Совета СССР, который подтвердил, что «переселение <...> произведено навечно, без права возврата к прежним местам жительства» [Сталинские депортации 2005: 760].

Исчезновение этнонима «калмык» из публичного пространства обескураживало взрослых, но еще труднее было детям, которым приходилось доказывать, что есть такой народ — калмыки. По-

¹ Календарные праздники: Зул близок Новому году, Цаган сар — праздник весны.

нимание, что книжных доказательств этого не существует (все издания о калмыках — энциклопедии, словари, сборники сказок и пословиц — были изъяты из библиотек), в детстве особенно угнетало. Многие «дети Сибири» рассказывали, что им не хватало печатного слова о калмыках, поскольку наличие фольклорных изданий в библиотеке поддерживает этническую идентификацию, особенно в конфликтной мальчишеской среде.

Я был в классе из калмыков один <...>. У нас одни соседи были татары. Дело в том, что меня дразнили татаринком. Причем для этого города татарская тематика почему-то была актуальная. В городе был краеведческий музей, а в нем экспозиция, посвященная завоеванию Сибирского ханства. В этих местах Ермак воевал, сибирские татары в памяти сохранились. Среди детей отношение к татарам было не очень. Когда я кричал, что не татарин, а калмык, они говорили: «Врешь ты! Нет такой национальности!» Я был книжный мальчик, все искал в книгах и не мог найти упоминания о калмыках. У матери я стеснялся спросить в первом и втором классе. Но потом мне попался один сборник уйгурских народных сказок, изданный еще до войны в Казахстане. В одной уйгурской сказке я встретил упоминание о старом злобном калмыке, с которым воевал главный герой, и это тоже не удовлетворило мое любопытство (ПМА, муж. 1947 г.р., Ханты-Мансийский АО).

Мы же не знали ни «Джангара», ни сказок. Мы как пыль на ветру. Без роду, без племени. Нам запрещалось знать. Везде были сказки русские, армянские. А калмыцких не было. Калмыки вообще никто. Пустое место. Эта ущемленность ощущалась постоянно, в мелочах. Нечем было гордиться. Как-то мне отец рассказал историю о богатыре, который был пленен и находился в Астраханской крепости. Он сказал последнее желание — попрощаться с конем. Скачет по двору, разогрел коня и перепрыгнул на нем крепостную стену, и только задние копыта задели один из зубцов стены, и он отвалился. Я помню, как во мне что-то всколыхнулось. Впервые национальная гордость появилась. Я по ночам все время представлял себя им, как я скачу на этом коне (ПМА, муж. 1949 г.р., Новосибирск).

Когда не было печатной литературы о калмыцком народе, оставалось устное слово — рассказы фиксировали в сознании детей, что где-то есть калмыцкая степь, что существуют калмыцкие сказки.

Калмыкию старики вспоминали. Длинными ночами, когда все поедят, уроки все сделают, и дедушка или тетя нам рассказывали, как они жили до войны. Какие случаи были, что там было в Харабахях, Астрахани, Цаган-Амане. Интересно было. Вспоминали ту жизнь с болью, тоской. Понимали, что эта жизнь

уже не вернется назад (ПМА, муж. 1937 г.р., выселен из Юстинского р-на КАССР в Красноярский край).

Люди, репрессированные по этническому признаку, стали стыдиться своей этничности. Это чувство унижающего исключения из рядов советских народов усугублялось визуально: калмыков расселили не в тех регионах Сибири, где жили, например, родственные им по культуре, религии и походящие на них внешне буряты, а в тех областях, где проживало культурно и фенотипически иное население. В редких случаях калмыки оказывались там, где кроме русских жили алтайцы, хакасы, ханты и манси, но, как правило, их селили в местах производства, а коренные народы жили на своих стойбищах, и в повседневной жизни калмыки с ними редко пересекались.

Смена национальности как трюк

Многим советским людям, особенно сталинской эпохи, были свойственны самоцензура и двоемыслие, и даже искренние коммунисты не рисковали сомневаться вслух в верности партийного курса. Так и переселенцы, понимая, что быть калмыком не преступление, нередко, если позволяли обстоятельства, меняли документы. Возможности изменить национальность легальным путем практически не было, особенно в годы этнических депортаций [Байбурин 2017: 301–302]. Только дети от смешанных калмыцко-русских браков имели возможность легально изменить запись «калмык» на запись «русский» в графе национальность. Чаще всего это была смена национальности в документе, но не смена персональной этнической идентичности.

Почему люди шли на смену документов? Потому что с записью «калмык» человек всегда оказывался в неблагоприятной социальной ситуации. Детям-спецпереселенцам, чтобы чувствовать себя в школьном коллективе на равных с другими детьми, надо было усердно учиться, быть активными в спорте и художественной самодеятельности, заниматься общественной работой. Такая стратегия нередко позволяла занять лидерскую позицию. Однако, несмотря на школьные успехи, выпускникам-калмыкам не давали медалей, вузы не принимали их документы. Все неудачи были связаны с записью «калмык» в графе «национальность». Если удача улыбалась, это означало, что удалось переиграть «пятый пункт», если не везло, тоже вспоминали злощастную графу.

В 1952-м я поехала в Омск сдавать документы в медицинский институт, в сопровождении, конечно. Документы у меня приняли, хотя многим калмыкам отказывали в поступлении в вузы.

Может, я на калмычку не походила (ПМА, жен. 1931 г.р., выселена из Башанты в Омскую обл.).

За хорошую работу — за получение высоких урожаев — меня представили к награде, ордену Ленина, но мне его так и не дали из-за того, что я калмык (ДИШ, муж. 1920 г.р., выселен из пос. Цаган Аман в Красноярский край).

Тема национальности остро встала в годы войны. Под предлогом формирования национальной части красноармейцы-калмыки (почти 4 тыс. чел.) были сняты с передовой, собраны в Молотове (Перми) и отправлены в лагерь принудительного труда Широлаг [Максимов 2015: 322]. Опытным бойцам было горько находиться в унижительном статусе ни заключенного, ни военнопленного, не имея перед государством никакой личной вины. Спасением из Широлага был побег на фронт, но в случае удачи нужно было иметь в запасе легенду про иную национальность, поскольку человек, чье «документальное Я» классифицировалось как вражеское, перековке не подлежал [Фицпатрик 2011: 12]. Калмыцкая стигма была зримой ввиду особого фенотипа, поэтому сменить в документе национальность можно было только на ту, которая бы убедительно соотносилась с внешностью. В этом случае стигма и попытка скрыть или исправить ее становились «закрепленной» (fixed) частью персональной идентичности [Goffman 1963: 35], и такое инструментальное ситуативное манипулирование идентичностями и их фиксацией не проходило для человека легко.

В шестидесятых годах один калмык приехал в Троицкое. Он во время войны знал про выселение и сбежал из Широлага на фронт. Он был танкист. Сбегали группой. Они добрались до фронта с эшелона новобранцев, у них была солдатская одежда. В сторону фронта никого не спрашивали, не проверяли — солдаты и солдаты. «По ранению был дома и еду обратно в часть». А какой национальности, не спрашивали. Служил до конца войны. Война кончилась, его хотят демобилизовать. Его солдаты, дружки говорят: «А чего ты домой не торопишься? Где твои родители?» — «Умерли». — «А давай с нами в Белоруссию. Мы тебя поженим, давай». И он поехал в Белоруссию. Работал комбайнером, хорошо работал. И он там в партию вступил и записался «бурят». Когда узнал, что калмыков освободили, у него в груди вот так было... Женился на местной девушке, уже двое детей было к этому времени. Говорит жене: «Поеду на родину, посмотрю, как там». Приезжает в Троицкое, записывается в сельсовет. И фамилию он заменил. «Ты же Дорджиев, почему у тебя другая фамилия?» — «Потому что не хотел показывать, что я выселенец». Все, кто записался бурятами, никто их не трогал, потому что паспорта нет

(ПМА, муж. 1918 г.р., выселен из Элисты в Красноярский край).

Описанный случай не единичный, известны и другие подобные истории. Когда в марте 1944 г. калмыков снимали с фронтов из-за графы «национальность», тем, кто не захотел покинуть свою воинскую часть, необходимо было изменить запись «калмык». Таких к маю 1945 г. было в Красной армии 2010 человек [Максимов 2010: 346]. Эти люди, с народом и семьями которых несправедливо поступили, не обиделись на родину, а, наоборот, готовы были доказать свою преданность ей ценою жизни.

Похожим образом вели себя депортированные американцы японского происхождения, которых после атаки на Перл-Харбор насильно эвакуировали в 1942 г. с западного побережья в лагерь в пустынную местность до конца войны. Многие из тех, кто родился уже в США и относился ко второму поколению (нисэи), завербовались из лагерей в армию и сформировали личный состав 442-го боевого полка, полностью состоявшего из таких же американцев с японскими корнями. Свою лояльность Америке они доказали героизмом и бесстрашием, о чем свидетельствовала высокая смертность в боях [Takezawa 1995: 31].

Оба примера свидетельствуют о том, что гражданская идентичность американцев японского происхождения и калмыков (российских / волжских калмыков, как они стали себя называть) была сильнее других составляющих идентичность лояльностей.

В те «клейменные годы» (как назвал драму о жизни калмыков в Сибири поэт Владимир Нуров) мало кому из высланных калмыков удавалось изменить национальность в документах. Если такой шанс выпадал, мужчины чаще всего становились бурятами, чтобы избежать разоблачения (принадлежность к народу, традиционно исповедовавшему ислам и практиковавшему обрезание, казалась легко проверяемой). Женщины обычно записывались бурятками, хакасками, казашками. О тех, у кого-то это получалось, говорили, что они «устроили судьбу».

Мы устроили судьбу племянницы, и это нам удалось потому, что мы ее записали буряткой, якобы родившейся в Алтайском крае. Так она была освобождена от спецучета [Эрдниев 2003: 43].

Надо было отмечаться в комендатуре еженедельно, опаздывать было нельзя. Однажды меня поймали за опоздание, пришлось назваться хакаской, чтобы не наказали, не посадили в тюрьму (ДИШ, жен. 1930 г.р., выселена из Элисты в Алтайский край).

В 1954 году дядя приехал ко мне, мяса привез из деревни. Его остановили на вокзале. Говорят: «Ты калмык, почему без раз-

решения приехал?» Дядя с детства владел казахским языком, они на Урале жили. Вызвали какого-то милиционера-казаха, и тот подтвердил, говорит: «Действительно казах, но язык у него какой-то не такой». — «Так я же западный казах, а ты — восточный казах». Оказывается, разница есть в акцентах. И его отпустили (ПМА, жен. 1935 г.р., выселена из Башанты в Омскую обл.).

Тем не менее трюки со сменой национальности были редки. Как ни тяжело было быть калмыком, люди терпели и жили как могли. Об этом писал народный поэт Калмыкии Давид Кутультинов: «[П]од именем бурята и казаха не прятался... Я был и есть калмык» [Кутультинов 1987: 24].

Стигматизация этничности и консолидация этнической группы

Степень внутренней сплоченности группы зависит от степени внешнего давления. С декабря 1943 г. на калмыков обрушилась вся мощь государственной машины, и можно было бы ожидать, что депортация станет невероятной силы конформативным актом «от противного». Но одного давления для консолидации этнической группы оказалось недостаточно.

Действительно, Сибирь смешала всех калмыков и разбросала так, что при встрече уже не имело значения, кто из какого улуса происходит: все были одинаково бесправны, общались без барьеров, и положение репрессированных нивелировало внутриэтнические различия разных уровней. Из-за невозможности занимать позиции в структурах государственной власти, прежние элитные статусы были утрачены. На новых местах в лучшем положении оказались специалисты — врачи, школьные учителя, бухгалтеры, которые всегда были востребованы.

Именно во время тринадцатилетней групповой стигматизации пришло осознание единства калмыков, которое в значительной мере ослабло по возвращении. Упрекая сегодня кого-то в местничестве, называемом в Калмыкии улусизмом, старики ставят в пример сибирские годы, когда улусизм был преодолен. Это отразилось и в языке. Как проницательно заметила социолингвист Влада Баранова, лингвистические биографии калмыков показывают, что депортация вела к консолидации этнической группы и калмыцкий язык был одним из консолидирующих факторов формирования общекалмыцкой (наддиалектной) идентичности [Baranova 2009: 71].

Беда всегда людей объединяет. Ссылка вдвойне сблизила калмыков. Все держались друг за друга. Никого в беде не оставляли [Джиляев 2003: 62].

Вот случилась высылка, и вдруг калмыки стали объединяться. Я помню по Сибири, как друг к другу ездили через все посты, все знали, кто, как, где живет. Беда всех сравняла (ПМА, муж. 1949 г.р., Новосибирск).

Однако по многим воспоминаниям социальные отношения были сложнее, и единого этнического «монолита» не было. Напротив, в трудные годы, если была возможность, люди общались с теми, кто оказывался ближе, понятнее, надежнее.

О том, что мы — калмыки, я услышал от мамы. Дома все время разговор шел о калмыках. Наши калмыки собираются в какой-то день у тех-то. Кто-то приходит в гости и рассказывает: у того-то в семье родился сын, у того свадьба скоро, у того кто-то болеет. Циркулировали разные новости. Однако активное общение шло между своими, между оренбургскими калмыками. Оренбургские калмыки тяготели к уральским и донским калмыкам и больше общались с ними (ПМА, муж. 1947 г.р., Ханты-Мансийский АО).

Калмыки, как и другие репрессированные по этническому принципу народы, рассматривались властями как ненадежные, как враги народа, поэтому их «настроения» контролировались. Механизмов такого контроля было немало: десятидворки, завербованные агенты, беседы с комендантом, добровольные осведомители. Человек, официально назначенный отвечать за поведение калмыков в десяти дворах (в основном ради предотвращения побегов), свою деятельность не скрывал. Поэтому имена тех, кто сумел устроиться на работу в МВД и злоупотреблял своими должностными полномочиями, сводя счета с земляками, были известны. А доносчики часто оставались безымянными.

Один калмык был комендантом, Цебек Санджиев¹. Я так мельком слышал, что он мог направо-налево использовать свое служебное положение. И в том, что отец мой где-то [сидел], похоже, это его рук дело. А он [до войны] начальником милиции был в Улан-Хольском улусе. Прихожу к нему и спрашиваю: «Ты куда моего отца спрятал?» — «Отец твой должен сидеть или в седьмой тюрьме Барнаула, или в первой» (ПМА, муж. 1922 г.р., демобилизован из армии в 1946 г., поселился в Киргизии).

В 1949 году вышел страшный указ, смысл которого был в том, что если ты выявишь врага народа (а к ним относились все те, кто плохо отзывался о Сталине, советской власти и тому подобное), то этого человека сажали на двадцать лет без суда и следствия. А доносчику комендант оформлял справку на полу-

¹ Фамилия изменена по этическим соображениям.

чение десяти килограммов муки. Из Широкага (это лагерь, в котором содержали калмыков, воевавших на фронтах войны, — они строили ГЭС) вернулся Бембя, весельчак и балагур, вернулся очень больным, но жена постаралась и выходила мужа. Он стал работать вместе с нами грузчиком, постоянно шутил и говорил прибаутками, но по-русски говорил очень плохо. На него написали донос, за ним пришли прямо на работу во время обеда, увели — так он и пропал. Жена его заболела, в это время она была беременной, и без того часто болела, слегла и умерла, а следом умерли их двое детишек. А человек, который написал на него донос, получил десять килограммов муки (ПМА, муж. 1929 г.р., выселен из Калмыцкого р-на Ростовской обл. в Красноярский край).

Из опубликованных доносов калмыков, привлеченных к агентурно-оперативной работе среди спецпереселенцев-калмыков, следует, что источники «Маруся», «Зоркий», «Некрасов» и др. сообщали о настроениях земляков, переводя нелояльные слова с калмыцкого языка на русский [Ссылка калмыков 1993: 178–179]. В результате депортированных в Сибирь людей репрессировали повторно по доносу соплеменников, которыми, кроме страха перед комендантом или желания накормить родных, руководило и представление о гражданском долге.

Транслировавшееся окружающими представление о калмыках как предателях усваивалось молодым поколением. Один из депортированных в детстве калмыков, сын фронтовика, вспоминал: понимая, что их народ выслали по обвинению в предательстве, он подозревал в этом прочих калмыков и старался от них дистанцироваться.

Отец всегда нас предупреждал, чтобы о том, что дома говорят, никому ничего не рассказывать. Сталина называли они Харанта¹. Мы спрашивали родителей: «Почему нас выселили?» Отец говорил: «Да вот, предатели были». А мы ему говорим: «А причем тут мы? Мы же пацаны, ты на фронте был и сражался за Родину, за Сталина. Почему нас всех выселили?» И он говорил: «Ну что поделаешь, некогда было им разбираться, всех под одну гребенку». И мы по-детски с братьями чурались других калмыков, думали, может, они предатели и из-за них мы страдаем (ПМА, муж. 1936 г.р., выселен из Башанты в Омскую обл.).

В особых исторических обстоятельствах, когда обвинение предъявляется целому народу, у людей может возникать негативное отношение к собственной этничности. И хотя внешнее давление, как правило, усиливает сплоченность стигматизи-

¹ Здесь — «злодей» (калм.).

руемой группы, в случае калмыков этому мешало дисперсное расселение, не позволявшее сложиться местным общинам (например, в Омской области калмыки были расселены в 590 населенных пунктах [Иванов 2014: 56]), а также трудные условия жизни и отсутствие свободного времени.

Конец стигмы

В неблагоприятных условиях сфера, связанная с калмыцкой традицией, сокращалась, и освободившееся пространство заполнялось официальной (и неофициальной) советской культурой с ориентацией на русскую народную традицию и язык и с относительно высокой степенью идеологизации молодежи. Это вполне соответствовало двухуровневой идентичности — российские (или волжские) калмыки. Ниже приводится рассказ о человеке, чье калмыцкое имя не сохранилось, но в памяти людей он остался Пушкиным.

На элеваторе работал грузчиком калмык средних лет, у него было прозвище — «Пушкин». Когда наши двигатели стояли, этот калмык читал нам вслух стихи — Пушкина, Лермонтова. За это и за его курчавые волосы его и прозвали Пушкиным. Наше машинное отделение было ответственно за стенгазету. «Пушкина» мы попросили ее редактировать, и, кроме этого, он писал в газету шуточные стихи [Надь 1988].

Как мы знаем, этническая идентичность как социальный конструкт подвижна, ее границы динамичны. Когда советское государство «запретило калмыков», калмыцкая этничность могла оцениваться негативно даже теми, кто пострадал от репрессий. Многие были готовы изменить свою национальность в документах, что улучшило бы их положение, но было труднодостижимо. В важных для жизни вопросах, связанных с оформлением документов как знаков гражданства, практики исключения переживались болезненно.

Первое послабление для спецпереселенцев наступило, когда не надо было ходить отмечаться в комендатуру. Это было удивительно делать, каждый месяц туда ходить. А потом она [мама] паспорт получила на руки и полноценное свидетельство о рождении для меня. Это было событие. Помню, прибежала русская соседка и говорит, что по радио объявили о том, что будет концерт калмыцкой музыки в час дня, вы слушайте. Я учился в классе третьем. Тогда-то я впервые услышал калмыцкую музыку (ПМА, муж. 1947 г.р., Ханты-Мансийский АО).

Когда калмыкам было разрешено вернуться в семью советских народов, а по всесоюзному радио зазвучала калмыцкая музыка, стало очевидно, насколько высок запрос на все калмыцкое

среди высланных. Вот как воспринималась эта ситуация в Новосибирске, крупном железнодорожном узле региона.

Еще яркое воспоминание школьного времени. В 1956 году, когда вышел указ о возвращении калмыков, я помню, отец забегает домой и я впервые его видел плачущим. Он забегает домой, подбегают к радио, включают на полную мощность, а там калмыцкие песни. У него крупные слезы текут. Впервые я его видел плачущим. Он взял отпуск на три дня, нам купили красивые бушлаты, и каждый день мы с утра ходили на вокзал. Я помню, двери товарняка раздвигаются, и на перрон высыпают калмыки. Гармошки, домбры... Люди танцуют. Что-то кричат. Отец стоит и плачет, обнимает всех подряд (ПИМА, муж. 1948 г.р., Новосибирск).

* * *

Эйфория от того, что все обвинения сняты, что калмыки снова имеют те же права, что и другие советские народы, а все калмыцкое опять разрешено, звучит во многих интервью. Безысходная ситуация с несправедливым обвинением, «была навсегда, пока не кончилась». Калмыков снова ожидали переезд (теперь на родину), утрата обжитого дома, прерывание сложившихся социальных связей и социализация на новом месте. Молодежи, которая росла и выросла за Уралом, надо было привыкать к новой родине, ее климату, линии горизонта и незнакомому культурному контексту.

На идентичность этнической группы сильно влияет социальный контекст, активизируя или ослабляя ее. Если указ 1943 г. и последовавшие за ним репрессивные санкции не привели к массовой смене этнической идентичности за 13 лет, то указы 1956 г. о снятии ограничений и воссоздании автономии дали огромный импульс к укреплению и развитию идентичности калмыков и созданию социальной общности на родине.

Принадлежность к какой-либо этнической группе в СССР фиксировалась в личных документах гражданина. Конфликт между гражданской и этнической идентичностью выражался у разных поколений по-разному. Старики, не говорившие по-русски, считали, что изменилось государство и пока будет советская власть, положение калмыков не улучшится. Люди среднего возраста полагали, что условия жизни частично зависят от их личных усилий, проявляли усердие, чтобы улучшить жизнь своей семьи, и давали «русские» имена своим детям, родившимся в Сибири. Молодые калмыки прилагали усилия, чтобы доказать начальству и сверстникам, что они такие же граждане, как и представители других народов, стремились быть первыми в учебе и общественной жизни: «[В] Сибири мы, калмыки,

должны были быть лучше всех, не отставать» (ПМА, жен. 1929 г.р., выселена из Элисты в Новосибирскую обл.). Сибирский опыт учил формулировать парадокс Алисы на калмыцкий лад: *чтобы не отстать от других, нужно быть впереди всех*. А самоощущение калмыков-спецпереселенцев разного возраста зависело и от идентификации со своей этнической группой и большим сообществом, и от решений партии и правительства, что вновь подтверждало старое правило: личное — это политическое.

Список сокращений

ДИШ — делегированные интервью школьников, записаны старшеклассниками Элистинского лицея по вопроснику автора и под руководством С.И. Шевеновой и К.Э. Манцевой в 2005 г.

ПМА — полевые материалы автора по проекту «У каждого своя Сибирь», собраны в Калмыкии и Москве в 2004–2008 и 2016–2018 гг.

Источники

Балыков С.Б. Девичья честь: историко-бытовая повесть / Отв. за вып. Е.А. Буджалов. Элиста: Джангар, 1993. 283 с.

Борликов Г.М. «Знаки ранящих мгновений» // Годаев П.О. (сост., ред.). Мы — из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.). Элиста: Джангар, 2003. С. 246–248.

Джиялаев М.М. Сибирская природа давала силы, вселяла надежду // Мы — из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.). Элиста: Джангар, 2003. С. 59–64.

Дорджиев В.П. Верность интересам народа // Мы — из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.). Элиста: Джангар, 2003. С. 334–342.

Каляев С.К. Письма к Еве: письма и другие документальные материалы к биографии С.К. Каляева / Сост., подгот., предисл. и примеч. Э.С. Каляевой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 261+12 с.

Кугультинов Д.Н. От правды я не отрекался: стихи. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. 30 с. (Поэтическая Калмыкия. Кн. 11).

Леви П. Периодическая система / Пер. с итал. Е. Дмитриевой, И. Шубиной. М.: Текст, 2008. 347 с. (Проза еврейской жизни).

Михаилинов Э. Танец как твердость духа // Кочевники Великой степи: сообщество в Facebook. Запись от 2019, 23 нояб. <www.facebook.com/nomadsgreatsteppe/posts/1611960018928615>.

Надь Ф. Помнит земля сибирская // Комсомолец Калмыкии. 1988, 13 авг.

Нюденова Б. Сочинение // Шевенова С.И., Гучинова Э.-Б. (сост.). Память в наследство: депортация калмыков в школьных сочинениях. СПб.: Алетейя, 2005. С. 66–67.

Смирнов-Кутачевский А. Бурный прилив // Ленинский путь: печатный орган Калмыцкого обкома и Элистинского горкома ВКП(б). 1935, 29 мая.

- [Сталинские депортации 2005] Поболь Н.Л., Полян П.М. (сост.). Сталинские депортации, 1928–1953. М.: Междунар. фонд «Демократия»; Материк, 2005. 902 с. (Россия. XX век: Документы).
- [Ссылка калмыков 1993] Бакаев П.Д. и др. (сост.). Книга памяти ссылки калмыцкого народа: Сб. док. и мат-лов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. Т. 1. Кн. 1: Ссылка калмыков: как это было. 262 с.
- Эрдниева У.Э. Ссылный калмык во главе факультета // Мы — из высланных навечно. Воспоминания депортированных калмыков (1943–1957 гг.). Элиста: Джангар, 2003. С. 42–44.

Библиография

- Байбурин А.К. Советский паспорт: история — структура — практики. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. 486 с.
- Барт Ф. Введение // Барт Ф. (ред.). Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий: Сб. статей. М.: Новое изд-во, 2006. С. 9–48.
- Гучинова Э.-Б. Помнить нельзя забыть: антропология депортационной травмы калмыков. Штутгарт: Ibidem, 2005. 283 с.
- Иванов А.С. «Изъять как антисоветский элемент...»: калмыки в государственной политике (1943–1959). М.: Б.и., 2014. 293 с.
- [Калмыки 2010] Бакаева Э.П., Жуковская Н.Л. (отв. ред.). Калмыки. М.: Наука, 2010. 567 с. (Народы и культуры).
- Максимов К.Н. Великая Отечественная война: Калмыкия и калмыки. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2010. 403 с.
- Максимов К.Н. Калмыкия и калмыки на защите Отечества (первая половина XX века). Элиста: Джангар, 2015. 348 с.
- Мартин Т. Империя «положительной деятельности»: нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: РОССПЭН, 2011. 662 с.
- Новикова И. Знак Каннибала (из «поваренной книги» колониального воображения) // Гендерные исследования. 2002. № 7–8. С. 283–300.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 542 с.
- Фицпатрик Ш. Срывайте маски!: идентичность и самозванство в России XX в. М.: РОССПЭН, 2011. 373 с.
- Холанд Г. Экономические факторы в этнических процессах // Барт Ф. (ред.). Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий: Сб. статей. М.: Новое изд-во, 2006. С. 72–90.
- Щеглова Т.К. Культура и быт русского сельского населения юга Западной Сибири в 1930–1950-х гг. Барнаул: АлтГПУ, 2018. 507 с.
- Baranova V. Deportation and Language Identity in Kalmykia // Elnazarov H., Ostler N. (eds.). Endangered Languages and History: Proceedings of the Thirteenth FEL Conference, 24–26 September 2009. Khorog: Foundation for Endangered Languages, 2009. P. 67–71.
- Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963. 168 p.

- Guchinova E.* Deportation of the Kalmyks (1943–1956): Stigmatized Ethnicity // Tomohiko U. (ed.). *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007. P. 187–220. (Slavic Eurasian Studies. No. 14).
- Sahadeo J.* *Voices from the Soviet Edge: Southern Migrants in Leningrad and Moscow*. Ithaca, NY; L.: Cornell University Press, 2019. 288 p.
- Takezawa Y.I.* *Breaking the Silence: Redress and Japanese American Ethnicity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995. XIX+233 p.

Ethnic Identity as Stigma: Kalmyks in Deportation (1943–1956)

Elza-Bair Guchinova

Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences
8 Ilishkin Str., Elista, Russia
bairjan@mail.ru

The article is devoted to the study of the ethnic identification of the Kalmyks during the deportation of 1943–1956. These thirteen years in Siberia represented a special historical context during which the Kalmyk ethnic group was completely outlawed and its ethnic identity problematized. The purpose of the article is to show how the Kalmyk ethnicity was stigmatized under the pressure of a large society, how the Kalmyk ethnicity disappeared from the public sphere, retreating into the private sphere, and how the weakening of markers of Kalmyk ethnicity played out in Siberia: Kalmyk personal names changed to Russian ones, the ritual order of calendar holidays was reduced, knowledge of the native language declined. Special attention is paid to the problem of constructing ethnic boundaries of the group by the local population and by the deported Kalmyks. Moreover, the stigmatization of Kalmyks and the influence of external forces on the cohesion of the group are discussed. Contrary to the view that such a dependence is always directly proportional to external pressure, the study shows that this trend does not always hold: Kalmyks were resettled so dispersedly and lived through such hardship that stigmatization did not allow group cohesion to develop. Relying on “local voices”, the article discusses the complexity of ethnic identification based on constructivist views on the nature of ethnicity as a way of organizing cultural differences. To convey the voices of the older generation “in person” is a fundamental authorial position for the researcher. The article was written based on field materials from the “Everyone Has Their Own Siberia” project — a collection of spontaneous oral interviews that the author compiled in 2002–2004 and 2016–2018 in Kalmykia and

Moscow, supplemented by published memoirs of Kalmyks about life in Siberia.

Keywords: the Kalmyks, ethnicity, identity, deportation, Siberia, repressions, Stalinism, stigma, practice of exclusion.

References

- Baiburin A. K., *Sovetskiy pasport: istoriya — struktura — praktiki* [The Soviet Passport: History — Structure — Practice]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2017, 486 pp. (In Russian).
- Bakaeva E. P., Zhukovskaya N. L. (eds.), *Kalmyki* [The Kalmyks]. Moscow: Nauka, 2010, 567 pp. (Narody i kultury [Peoples and Cultures]). (In Russian).
- Baranova V., 'Deportation and Language Identity in Kalmykia', Elnazarov H., Ostler N. (eds.), *Endangered Languages and History: Proceedings of the Thirteenth FEL Conference, 24–26 September 2009*. Khorog: Foundation for Endangered Languages, 2009, pp. 67–71.
- Barth F., 'Introduction', Barth F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, pp. 9–38.
- Fitzpatrick Sh., *Tear Off the Masks!: Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, 352 pp.
- Goffman E., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963, 168 pp.
- Guchinova E.-B., *Pomnit nelzya zabyt: antropologiya deportatsionnoy travmy kalmykov* [Remember or Forget: Anthropology of the Kalmyks' Deportation Trauma]. Stuttgart: Ibidem, 2005, 283 pp. (In Russian).
- Guchinova E., 'Deportation of the Kalmyks (1943–1956): Stigmatized Ethnicity', Tomohiko U. (ed.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*. Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007, pp. 187–220. (Slavic Eurasian Studies, no. 14).
- Haaland G., 'Economic Determinants in Ethnic Processes', Barth F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, pp. 58–73.
- Ivanov A. S., *"Izyat kak antisovetskiy element...": kalmyki v gosudarstvennoy politike (1943–1959)* ["Remove as an Anti-Soviet Element...": Kalmyks in Governmental Politics (1943–1959)]. Moscow: S. n., 2014, 293 pp. (In Russian).
- Maksimov K. N., *Velikaya Otechestvennaya vojna: Kalmykiya i kalmyki* [Great Patriotic War: Kalmykia and the Kalmyks]. 2nd ed., rev. Moscow: Nauka, 2010, 403 pp. (In Russian).
- Maksimov K. N., *Kalmykiya i kalmyki na zashchite Otechestva (pervaya polovina XX veka)* [Kalmykia and Kalmyks in Defense of the Fatherland (First Half of the 20th Century)]. Elista: Dzhangar, 2015, 348 pp. (In Russian).
- Martin T., *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001, 528 pp. (The Wilder House Series in Politics, History and Culture).

- Novikova I., 'Znak Kannibala (iz "povarennoy knigi" kolonialnogo voobra-zheniya)' [The Cannibal Sign (From the "Cookbook" of the Colonial Imagination)], *Gendernye issledovaniya*, 2002, no. 7–8, pp. 283–300. (In Russian).
- Sahadeo J., *Voices from the Soviet Edge: Southern Migrants in Leningrad and Moscow*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 2019, 288 pp.
- Shcheglova T. K., *Kultura i byt russkogo selskogo naseleniya yuga Zapadnoy Sibiri v 1930–1950-kh gg.* [Culture and Everyday Life of Russian Rural Population of the South of Western Siberia in the Years 1930–1950]. Barnaul: Altai State Pedagogical University Press, 2018, 507 pp. (In Russian).
- Takezawa Y. I., *Breaking the Silence: Redress and Japanese American Ethnicity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, XIX+233 pp.
- Tishkov V. A., *Rekviem po etnosu: issledovaniya po sotsialno-kulturnoy antropologii* [Requiem for the Ethnos: Research on Socio-Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka, 2003, 542 pp. (In Russian).