

УДК 94(575.1)  
ББК 63.3(2) 6-3

**Рассказы мусульманских женщин Центральной Азии  
об «освобождении»: голос угнетенных?  
(1920—1930-е гг.)\***

*С.А. Шерстюков*

Алтайский государственный университет (Барнаул, Россия)

**The Narratives of Muslim Women of Central Asia about  
"Liberation": the Voice of the Subaltern? (1920s–1930s)**

*S.A. Sherstyukov*

Altai State University (Barnaul, Russia)

Автор обратился к анализу рассказов мусульманских женщин в Центральной Азии об эмансипации. Гендерная проблематика занимает важное место в рамках развивающихся в последние десятилетия постколониальных исследованиях. Вопрос о применимости подходов и аналитического языка, выработанных постколониальными критиками к исследованию советской истории, продолжает оставаться предметом дискуссий. Однако очевидно, что при исследовании некоторых сторон жизни советского общества невозможно игнорировать опыт изучения колониальных и постколониальных обществ. В частности, автор, повторяя вопрос, сформулированный в рамках постколониальных исследований, о том, могут ли угнетенные говорить, пытается ответить на него, фокусируясь на рассказах мусульманских женщин в Центральной Азии об «освобождении». Данные рассказы являлись значимой частью советского дискурса об эмансипации женщин. Обретение советскими мусульманками голоса (индивидуального и коллективного) рассматривалось как важное свидетельство успешности политики, направленной на «раскрепощение» женщин. Анализ рассказов мусульманских женщин об «освобождении» дал возможность увидеть сходство их структуры, а также то, как изменилась структура рассказов в 1930-е гг.

**Ключевые слова:** женщины, мусульмане, Средняя Азия, эмансипация, рассказы, СССР, угнетенные, постколониальные исследования.

DOI 10.14258/izvasu(2020)5-08

This article examines the narratives of Muslim women in Central Asia about their experience of their emancipation. Gender issues occupy an important place in post-colonial studies which have progressed rapidly in recent decades. Can the analytical language and approaches developed within the framework of postcolonial studies be applied to the study of Soviet history? This issue continues to be the subject of discussion among Russian and Western authors. However, it is obvious that when studying some aspects of the life of Soviet society, it is impossible to ignore the experience of studying colonial and postcolonial societies. The author, repeating the question posed by postcolonial researchers about whether the Subaltern can speak, tries to answer it by focusing on the narratives of Muslim women in Central Asia about "liberation". These narratives were an important part of the Soviet discourse on the emancipation of women. Muslim women's gaining a voice (individual and collective) was seen as an important indicator of the success of policies aimed at "liberating" women. Analysis of Muslim women's narratives about "liberation" provided an opportunity to see the similarity of their structure, as well as how the structure of narratives changed in the 1930s.

**Key words:** women, Muslims, Central Asia, emancipation, narratives, the USSR, the subaltern, postcolonial studies.

\* Статья подготовлена в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ Российской Федерации (НШ-2693.2020.6 «Государственное регулирование социальных процессов в центральноазиатском регионе России имперского и советского периодов»).

В своей известной работе «Могут ли угнетенные говорить?» Г. Ч. Спивак, рассматривая женщин как угнетенных, приходит к однозначному выводу: «Угнетенные не могут говорить [сами за себя]. Бесплезны все длинные списки глобальных проблем, в которых непосредственно включена и «женщина» на правах с пиететом почитаемого пункта» [1, с. 667].

Вынесенный в заголовок статьи вопрос является одним из самых важных для постколониальных исследований. В рамках этих исследований и, в частности, в «исследованиях угнетенных» (*subaltern studies*), была предпринята попытка изучить последствия вторжения империализма в «локальные» жизненные миры [2, с. 78]. И хотя данные исследования также подвергаются критике, они позволили обратиться к проблемам, которые прежде находились за пределами внимания исследователей и, что еще более важно, предложили собственную оптику для изучения обществ, переживших опыт колониализма.

Однако можно ли напрямую применить данную оптику к исследованию советского и постсоветских обществ? Дискуссия по этому поводу далека от завершения [3–6]. Исследователь А. Юрчак полагает, что «параллели между социализмом и колониализмом следует проводить крайне осторожно, чтобы не потерять из виду глубокие политические, этические и эстетические различия между этими двумя историческими системами» [7, с. 46]. В то же время он писал, что постколониальная критика важна для исследователей социализма [7, с. 46].

Вопросы, которые можно сформулировать в ходе анализа опыта эмансипации мусульманских женщин в Центральной Азии, сравнимы с теми вопросами, на которые пытаются ответить исследователи колониальных и постколониальных обществ: был ли у «освобождавшихся» женщин свой «голос»? Можно ли было, используя новый, приобретенный язык, делать высказывания, которые не полностью соответствовали (или совсем не соответствовали) доминирующему дискурсу? Как соотносились рассказы об «освобождении», частью которых был нарратив о разрыве с «темным прошлым», с повседневной жизнью, часто не претерпевшей столь радикальных трансформаций, которые предполагал язык рассказа? В каких отношениях находились голоса внешних наблюдателей с голосами самих «освобожденных» женщин? И, в конечном итоге, что означало «освобождение» мусульманских женщин в их собственном понимании? Можно ли говорить о том, что результатом эмансипации женщин стало возникновение у них новых моделей субъективности?

Представительницы партии, направлявшиеся в регион для того, чтобы вести работу среди мусульманских женщин, сталкивались в ходе своей рабо-

ты со множеством проблем, однако одной из самых сложных среди них было незнание местных языков, что в значительной степени обрекало все их усилия на провал. Языковой барьер делал непроницаемой для них местную жизнь и увеличивал и без того большую дистанцию между ними и мусульманками. Решением могла стать подготовка и привлечение к работе активисток из мусульманских женщин – и этот путь стал одним из приоритетных для политики большевиков в регионе, однако таких активисток было мало, а сами они нередко становились главным объектом атаки противников «раскрепощения» женщин<sup>1</sup>. Тем не менее именно эти женщины и должны были стать примером для остальных. Они являлись наглядным подтверждением возможности «другой» жизни. Большая часть рассказов об «освобождении», которые есть в нашем распоряжении, написаны или произнесены именно партийными активистками.

Важным символическим актом, который воспринимался как отказ от следования освященным традицией нормам и приобщение к «новой» жизни было участие в съезде, и еще в большей степени публичное выступление женщин на съезде. Советские документы полны описаний того, сколько трудностей (и опасностей) нужно было преодолеть мусульманской женщине, чтобы попасть на съезд, как сложно было ей преодолеть страх перед публичным выступлением, насколько важен был для нее подобный опыт.

Комсомолка Халбиби Юлдашева, которая не смогла принять участие в съезде женской молодежи Узбекистана в 1935 г., так как накануне ее отъезда муж совершил нападение на нее и нанес ей пять ран, направила из больницы письмо к съезду, в котором язык героизма органично сочетался с языком классово-вражды и преданностью вождю: «Съезду женской молодежи Узбекистана. От раненой мужем Халбиби Юлдашевой. – Мне бесконечно больно, что я не могу принять участие в радостной работе съезда. Дорогие товарищи делегатки! Грязным прихвостнем классового врага, бывшим моим мужем я тяжело ранена, как одна из делегаток, не могла приехать. Находясь мыслями и сердцем на съезде, на его трибуне, я лишена возможности лично рассказать, все мои и моих друзей из района, желания, моей великой стране и вам делегаткам. Но я спокойна потому, что эти же слова с трибуны съезда произнесут сотни моих друзей и сестер. Я ранена. Но счастье и забота обо мне и тысячах подобных мне высятся в моем сердце, как горы безграничного желания видеть съезд. Сколько бы классовый

<sup>1</sup> Многие партийные активистки были убиты или получали тяжелые физические увечья (зачастую став жертвами нападений со стороны их собственных мужей или близких родственников) – имена некоторых из них героизировались, в их честь называли школы и предприятия.

враг не пытался заглушить активность мою и мне подобных миллионов, нашу любовь к общему делу, никакими силами он не сломит. Съезд заверяю, что все указания единственного вождя и учителя мирового пролетариата, родного, великого Сталина я всей душой буду выполнять» [8, л. 94–95].

Рассказы о работе среди мусульманских женщин, так же, как и рассказы самих мусульманок об «освобождении», почти всегда были историями о героических свершениях; неудивительно, что при этом широко использовались метафоры, связанные с войной. «Челкар, Туркестан, Кзыл-Орда. Организация комсомольских ячеек, ликбезов, пионерских отрядов. Новые схватки с врагом, пожалуй, не менее горячие, чем под Оренбургом. Сколько раз баи травили активисток собаками, грозили убить. А они все ходили по домам – русская девушка и ее казахские подруги, неугомонные, смелые, в красных платочках», – так описывалась в газете «Казахстанская правда» в 1924 г. деятельность Анны Назаровой, Алмы Уразбаевой и других активисток в Казахстане [9, с. 165].

В рассказах эмансипировавшихся мусульманских женщин одним из ключевых является мотив перехода из одного состояния в другое и ставших результатом этого перехода внутренних изменений. Этот переход всегда был сопряжен с трудностями и испытаниями, которые пришлось преодолеть им, однако рассказчицы неизменно подчеркивали, что ради конечной цели стоило бороться. Эна Кулиева, заместитель заведующей женотделом ЦК КП (б) Туркмении, так описывала в 1925 г. свой «опыт перехода»: «С 1923 года я уже начала работать среди женщин. Но каково мне было сознавать свою темноту и неграмотность! Я очень хорошо понимала, что неграмотной работать трудно, учиться казалось невозможно. Долго боролась сама с собой, наконец взялась за учебу. По мере приобретения знаний начала чувствовать себя все больше и больше человеком, нужным для общества» [9, с. 172].

Образование рассматривалось женщинами (не только в Средней Азии) как уникальная возможность для подобного перехода, ценность которой трудно было переоценить. Ханна Паркер, посвятившая работу анализу писем советских женщин, пришедших «во власть» в 1924–1941 гг., писала, что по мнению авторов писем, грамотность и образование в более широком смысле представляли собой преобразующий процесс для женщин из различных слоев общества и имели основополагающее значение для процесса «эмансипации», как его видели сами женщины [10, р. 270]. «Грамотность и образование, – пишет она, – часто занимали центральное место в обсуждении негативных эмоций и переживаний, предоставляя женщинам возможность (дискурсивно, если не практически) получить доступ к социалистическому счастью, обещанному советской идеологией.

Образование рассматривалось как ключ к приобретению советских «прав» через эффективное выполнение других обязательств советского гражданства, таких как производительный труд, самосовершенствование и материнство» [10, р. 270–271].

Одним из главных приоритетов советской кампании по «раскрепощению» мусульманских женщин была борьба за снятие паранджи. Как писал исследователь Грегори Массель, «черная паранджа, очевидно, была самым впечатляющим публичным признаком женского статуса; и напротив, можно было ожидать, что открытие будет самым драматичным публичным актом, нарушавшим традиционные табу и всю принятую структуру статусов. Раскрытие произвело бы революцию в воображении женщин, а также в окружающем их мире, открыло бы для женщин совершенно новый мир социальных контактов, ролей и функций и, таким образом, непосредственно подорвало бы всю традиционную модель человеческих отношений и связей» [11, р. 232]. Борьба за снятие паранджи в советских документах также описывалась на языке боевых сводок: «На Ташкентском боевом участке — ожесточенные схватки. Наступление идет по всему фронту. По одному старому городу 1 755 узбечек сбросили паранджу. Противник обороняется упорно. Убит секретарь ячейки, убедивший сбросить паранджу 16 женщин. По кишлакам убито три сбросивших паранджу дехканки. Зарегистрировано несколько случаев, когда баи и духовенство угрожали открывающимся женщинам и их родственникам поджогом» (цит. по: [12, с. 191]).

В рассказах мусульманских женщин это событие (день, когда они отказались от ношения паранджи) часто занимало центральное место. Рассказ колхозницы из Ферганы Хайры Гаидбаевой о том, как она сбросила паранджу, соответствовал уже описанной модели: важное символическое действие, демонстрировавшее разрыв с прежней традицией, последовавшие вслед за ним трудности и испытания, обретение себя в новой жизни после завершения «перехода». «В 1925 году на женском собрании в Коканде я сбросила паранджу, с тем чтобы никогда больше не надевать ее. Трудно приходилось первое время. Муллы и баи шипели, как змеи, угрожали шариадом. На улице на меня показывали пальцем, как на преступницу. Все претерпела, но не сдалась. Сбросив паранджу, я как прозревшая смотрела на окружающее. Стала работать наравне с мужчинами, зарабатывая не меньше их, а даже больше других. Как приятно и отраднo сознавать, что в создании зажиточной, культурной жизни колхозников принимала участие и я, бывшая рабыня, сейчас полноправная гражданка Советского Союза!» [9, с. 259].

Женщины, отказавшиеся от паранджи, говорили о том, как это помогло улучшить их жизнь – попра-

вить здоровье, повысить уровень культуры и производительность труда. Так, домохозяйка Наджми Расулова из Ленинабада рассказывала: «Я носила паранджу до 1928 года, все время чувствовала себя больной, а под конец у меня стало портиться зрение. Я сбросила паранджу, я стала здоровой и гораздо культурнее, чем прежде» [9, с. 259]. В данном случае «переход» описывался не просто как шаг к исцелению, но и к более высокой культуре.

В то время как для одних женщин отказ от ношения паранджи был только первым шагом к эмансипации, для других – последним или одним из последних. Некоторые женщины продолжали носить паранджу, уже частично эмансипировавшись, в частности, начав трудовую деятельность. Работница Ленинабадского шелкокомбината Совры Касымова рассказывала, как отказалась носить паранджу после нескольких лет работы и как это позволило ей повысить производительность труда: «Я три года работала на производстве в парандже. От этого моя выработка была гораздо ниже, чем сейчас. После того как я сбросила паранджу, производительность моей работы намного увеличилась. Паранджа приносит большой вред здоровью» [9, с. 259].

Женщины, рассказывавшие о своем отказе от ношения паранджи, использовали те же аргументы, которые применялись в ходе организованной кампании агитации против ношения паранджи, в которой паранджа рассматривалась не только как пережиток прошлого, но как угроза здоровью и препятствие для повышения производительности труда. Рассказы женщины являлись частью агитационной кампании против ношения паранджи, однако у совпадающих по смыслу посланий были разные отправители – в первом случае это советские инстанции, апеллировавшие к науке и медицине (послание шло по вертикали, «сверху вниз»), во втором – мусульманские женщины, говорившие об их личном опыте (послание шло по горизонтали, и было обращено к таким же как они женщинам).

Данный случай можно рассматривать как пример того, каким образом пришедшее извне знание становилось частью собственного внутреннего опыта, или, другими словами, как происходил процесс интернализации новых норм, установок и ценностей. Но были ли у мусульманских женщин возможности для того, чтобы искать аргументы в пользу эмансипации за пределами доминирующего дискурса? На этот вопрос можно ответить утвердительно, хотя примеры подобного поиска видятся скорее исключением, чем правилом. Так, Сафарова, делегатка Хивы на конференции мусульманок в Ташкенте, состоявшейся в 1921 г., обратилась к другим мусульманкам со следующими словами: «Товарищи! Приветствую Вас от имени бывших угнетенных женщин, с годовщиной освобождения женщин, ведь год тому

назад мы были в цепях рабства у ханов и эмиров. Товарищи! Мы были созданы Богом с человеческими правами наравне с мужчинами, но мы, благодаря нашей темноте, не понимали наших прав и оставались куклами для увеселения мужчин. Товарищи! Мы должны ясно открыть глаза, должны избавиться от темноты и невежества и взять в свои руки наши права, но мы с достижением равноправия не можем равняться с мужчинами, а для этого необходимо подготовить учительниц и открывать школы для женщин и быть равными путем знания и культуры» [13, л. 110]. Таким образом, Сафарова попыталась показать в новом свете те знания, которые уже были известны и доступны женщинам, но которыми они из-за непонимания и невежества не могли воспользоваться, следовательно, она не отрицала предшествующую традицию (или ее часть), а, напротив, апеллировала к ней. Эта речь вполне соответствовала принятым в то время речевым образцам, если бы не упоминание бога (как творца и источника прав), которое кажется инородным вкраплением в советский дискурс об эмансипации.

В середине 1930-х гг. структура рассказов женщин меняется: теперь подчеркивается не необходимость борьбы за свободу, а приход «новой», «счастливой» жизни, благами которой женщины могут пользоваться не потому, что они их завоевали, а «по праву рождения». Изасима Жахенова, член ЦИК Казахской АССР в статье, опубликованной в «Казахстанской правде» 7 ноября 1935 г., описывая свою жизнь, одновременно подчеркивала возможности, которые есть у поколения, рожденного после «Великого Октября»: «Мое счастье, что я родилась в годы Великого Октября. Иначе не была бы моя жизнь так красива, так счастлива как сейчас. Детство свое я плохо помню. Говорят, что родилась в степи, где мой отец кочевал с байскими стадами. Мне посчастливилось. После начальной школы я поступила в медицинский техникум в Семипалатинске, окончила его и стала акушеркой. Если бы это было в старое время, которое мы, к нашему счастью, знаем только по книгам, то наши заветные мечты так бы и остались мечтами. Но мы родились и живем в такое время, когда требуется только желание – и мечты осуществляются. Веселая, радостная жизнь! Хочется работать и петь. Поеду ли в колхоз к роженице – мне весело, я пою. Я знаю, что новорожденному человеку, принимать которого я еду, жить будет еще веселее и радостнее» [9, с. 258]. Слова Изасимы Жахеновой о наступлении «веселой и радостной жизни» перекликаются с известной фразой Сталина о том, что «жить стало лучше, жить стало веселее», произнесенной им на Первом всесоюзном совещании рабочих и работниц – стахановцев 17 ноября 1935 г.

Значимой частью нарративов об эмансипации женщин были документы, в которых женщины вы-

ступали как коллективный субъект – это могли быть резолюции партийных съездов и конференций, приветственные послания или отчеты партийных активисток о работе среди мусульманских женщин. Эти документы часто рассказывали о настроении женщин и их устремленности к свободе, однако голос самих женщин в них, как правило, не слышен – об их эмоциональных реакциях читатель узнавал от того, кто составлял и визировал эти документы.

В других случаях женщины выражали свой голос только как голос коллективного субъекта. В одном из подобных отчетов Родионова, представлявшая областную союзную организацию женщин Узбекистана, сообщала о проведении дня 8 марта в ауле Чулпан Ташкентской области Узбекистана в 1925 г. В частности, она писала о том, что когда женщинам-мусульманкам стали преподносить знамя, «союзный организатор среди женщин сказал в речи, что это знамя послужит символом смычки женщины города и деревни, это знамя женщины города дают женщинам кишлака для смычки наших семей, под этим знаменем по указанной дороге нашим вождям товарищам Лениным [женщины] должны пойти, не выпуская его из рук, к своему раскрепощению» [9, с. 173]. Далее в отчете описывалось то, как восприняли это знамя и это собрание женщины-мусульманки: «Взяв знамя, женщина-мусульманка с дрожью в голосе ответила, что женщины-мусульманки кишлака Чулпан, долго мечтавшие о Красном знамени, теперь на смычке города [и деревни] возьмут долгожданное Красное знамя и пойдут с ним по пути, указанному товарищам Лениным к свету и знанию... После митинга было угощение от шефа, где все вместе пообедали – мусульманки и русские; мусульманки долго не отпускали нас, на них сильно подействовала эта смычка, они говорили: "Спасибо, что вы привели нас к такой радости". Они очень поражены были, что вдруг они очутились на площади и еще преподнесли им знамя, этот символ свободы» [9, с. 174].

В данном случае передан «голос» только безымянной «женщины мусульманки», которая говорит от имени всех «женщин мусульманок кишлака Чулпан». В ответной речи она, по сути, повторяет слова, произнесенные «союзным организатором». Также описана коллективная реакция (воодушевления и радости) женщин-мусульманок, принявших участие в собрании, но об этой реакции читатель узнает со слов Родионовой.

Как писал А. Юрчак, «любой авторитетный курс – политический, религиозный, научный – всегда содержит множество шаблонных структур, клише, стандартных оборотов, что делает его дискурсом с высокой степенью цитатности» [7, с. 115]. Индивидуальные рассказы о собственном опыте эмансипации и коллективные обращения (поста-

новления) принадлежали к разным речевым жанрам, хотя и те, и другие озвучивались (или могли быть озвучены) в ходе работы съездов или включены в итоговые отчеты съездов (собраний). И те, и другие, если использовать определение Юрчака, формулировались в рамках «авторитетного дискурса», тем не менее «степень цитатности» (и, как следствие, идеологизированности) коллективных обращений была выше, что во многом объясняется самой формой речевого высказывания. В постановлениях женских собраний женщины как коллективный субъект часто перечислялись в одном ряду с другими коллективными субъектами, являвшимися ключевыми означающими в рамках «авторитетного дискурса» («партия», «правительство», «рабочий класс»), а их «голос» сливался с их «голосами». Так, например, с утверждения женщин в данном ряду начиналось постановление общего собрания женщин-членов Советов Узбекской ССР, принятое 14 декабря 1930 г.: «Мы, женщины, на данном собрании присоединяемся к голосу рабочего класса, что партия нас ведет по ленинскому пути к победе социализма... Мы, женщины, заявляем, что включаемся в общую [семью] активных строителей социализма, в ударные бригады, и обещаем партии, правительству и рабочему классу провести мобилизацию трудящихся вокруг задач успешного проведения перевыборной кампании Советов, тем самым еще теснее сплотим ряды рабочего класса и трудящихся Узбекистана вокруг задач выполнения пятилетки в четыре года, вокруг задач укрепления государства пролетарской диктатуры...» [9, с. 242–243].

В данном постановлении сначала выражалась готовность женщин включиться «в общую семью строителей социализма», а затем упоминалась проблема, которая прежде стояла на первом месте, а именно борьба за «фактическое раскрепощение женщин». Таким образом, задача борьбы с «бытовыми пережитками» (необходимость ведения которой все еще признавалась) отодвигалась на периферию дискурса по мере появления других задач, более важных с точки зрения идеологии.

Советские документы, повествовавшие об эмансипации мусульманских женщин, содержали противоречия, которые нельзя было разрешить в рамках существующего языка описания. Более того, сами эти противоречия были порождены господствующим дискурсом. Так, в нем, с одной стороны, декларировалось состоявшееся «освобождение» женщин, которое рассматривалось как радикальный разрыв с «темным прошлым», с другой стороны, признавалась необходимость борьбы с «бытовыми пережитками», препятствовавшими «фактическому раскрепощению женщин» и вовлечению их в социалистическое строительство. Впрочем, само выражение «бытовые пережитки» предполагало, что речь

идет о явлениях, доставшихся в наследство от «темного прошлого» и обреченных на исчезновение.

На вопрос «Могут ли угнетенные говорить?» нельзя ответить однозначно. Мусульманские женщины, стремившиеся к эмансипации, получили возможность для высказывания, а также язык, на котором это высказывание можно было сформулировать. Однако эти высказывания должны были соответствовать принятым правилам описания и самоописания процесса «освобождения» мусульманской женщины и являлись важной частью советской кампании по «раскрепощению» мусульманских женщин. Между тем опыт мусульманских женщин, связанный с эмансипацией, был гораздо сложнее и противоречивее того, что часть из них описывала в своих рассказах об «освобождении». Так, в это время были примеры того, как мусульманские женщины стремились эмансипироваться, не разрывая с исламской традицией, а пытаясь найти в ней возможности для эмансипации. Исследователь Б. М. Бабаджанов писал о изменении языка аргументов «за» и «против» в обсуждении разных форм эмансипации женщины в сложном и многоплановом исламском дискурсе раннего и более позднего времени советской эпохи [14].

Рассказы мусульманских женщин об «освобождении» строились на описании совершенного ими перехода от «старой» жизни к «новой». Но был ли возможен «обратный переход», связанный с возвращением к прежним нормам и практикам (в частности, к ношению паранджи)? Представить себе описания подобного возвращения в рамках советского дискурса об эмансипации и рассказов женщин невозможно. Однако подобные переходы были – в советских документах, не предназначенных для публикации, сообщалось о случаях (иногда массовых) «закрытия» уже «открывшихся» женщин. Еще чаще женщины сочетали в повседневной жизни советские и несоветские нормы (например, ходили с открытым лицом во время публичных мероприятий, но, возвращаясь домой, снова надевали паранджу). Повседневные практики женщин зависели от конкретной ситуации и социального окружения. В 1928 г. представители женотдела Андижана описывали, с какой осторожностью местные женщины ведут себя в различных условиях. В то время как на встречах женщин, где не было угрозы унижений и издевательств, они свободно снимали паранджу, однако на улицах и базарах было невозможно встретить женщину без паранджи [15].

Между тем и в ходе советской кампании по «раскрепощению» женщин (и в рассказах женщин об «освобождении») центральное значение имел радикальный (и часто публичный) разрыв с прежней традицией, не предполагавший каких-либо компромиссов, следовательно, значительная часть опыта женщин, связанного с эмансипацией, не была описана и не могла быть описана в рамках доминирующего дискурса.

По мнению исследовательницы Т. Щурко, «проект «освобождения женщин Востока» не предполагал формирования субъектной позиции самих женщин, так как они рассматривались только как точка приложения сил, объект реформ» [12, с. 189]. Это высказывание, выраженное в рамках попыток применить антиколониальную оптику к анализу советской гендерной политики, высвечивая одни стороны этой политики, как представляется, не замечает другие. Одним из декларируемых принципов советской политики в отношении мусульманских женщин было привлечение «пробудившийся к сознательной жизни» женщины к участию в советской общественной, экономической и культурной жизни. Часть женщин были заинтересованы в подобном участии, пытались использовать появившиеся возможности для того, чтобы изменить свое положение, статус и роль в обществе. Причины и мотивы этой «пробудившейся» активности были разными, они не могут быть описаны только как результат давления (принуждения) со стороны власти, мобилизационные возможности которой не следует ни недооценивать, ни переоценивать.

Анализ рассказов мусульманских женщин показывает, как менялось их самовосприятие и восприятие ими окружающего их мира, как возникали новые модели субъективности. При этом одни исследователи склонны рассматривать их лишь как жертв власти доминирующего дискурса, чья способность к свободному выбору заранее ограничена предложенными моделями субъективности, другие пытаются найти подходы, которые бы позволили увидеть и исследовать их творческую активность и способность к «сопротивлению» [5, с. 191]. К какому бы подходу и видению моделей субъективности мы ни склонялись, представляется, что этих моделей было больше и они были сложнее как гомогенного образа «женщины Востока», так и образа «новой советской женщины», конструируемых в советском публичном языке.

## Библиографический список

1. Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия. Харьков ; СПб., 2001.

2. Конрад С. Что такое глобальная история? М., 2018.

3. Абашин С. Нации и постколониализм в Центральной Азии двадцать лет спустя: переосмысливая категорию анализа / практики // *Ab Imperio*. 2011. № 3.
4. Адамс Л. Применима ли колониальная теория к Центральной Евразии? // *Неприкосновенный запас*. 2009. № 4.
5. Зубковская О. Применима ли и как западная постколониальная теория для анализа постсоветского феминизма (на примере категорий советского и постсоветского «востока») // *Гендерные исследования*. 2008. № 18.
6. Постсоветское сознание и *postcolonial studies*. От редактора // *Новое литературное обозрение*. 2008. № 9.
7. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М., 2014.
8. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп.114. Д. 734.
9. Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана. (1917–1936 гг.): сборник документов и материалов / под ред. Астапович. М., 1971.
10. Parker H. *Voices of the New Soviet Woman: Gender, Emancipation and Agency in Letters to the Soviet State, 1924-1941*. PhD thesis, University of Sheffield, 2018.
11. Massell G.J. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919 — 1929*. Princeton, 1974.
12. Щурко Т. «Женщина Востока»: советский гендерный порядок в Центральной Азии между колонизацией и эмансипацией // *Понятия о советском в Центральной Азии*. Альманах №2 / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек, 2016.
13. РГАСПИ. Ф. 544. Оп. 4. Д. 32.
14. Бабаджанов Б.М. Рай у ног матерей и женщин. Советские и постсоветские дискурсы форм эмансипации мусульманских женщин // Центр изучения региональных угроз. 17.05.2012. URL: <https://crss.uz/2012/05/17/raj-u-nog-materej-i-zhenshhin-sovetskie-i-postsovetskie-diskursy-form-emansipacii-musulmanskix-zhenshhin/> (дата обращения: 08.08.2020).
15. Нортроп Д. Ограниченное освобождение: гендер, революция и паранджа в повседневной жизни в Советском Узбекистане // *CAA Network*. URL: <https://caanetwork.org/archives/8785> (дата обращения: 20.08.2020).