

ЖЕНЩИНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:

ОБРАЗЫ И ВЫЗОВЫ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

АНТОЛОГИЯ





УНИВЕРСИТЕТ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ВЫСШАЯ ШКОЛА РАЗВИТИЯ

ЖЕНЩИНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОБРАЗЫ И ВЫЗОВЫ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

АНТОЛОГИЯ

2026

Женщины в Центральной Азии: образы и вызовы в меняющемся мире / Антология. – Б.:
Университет Центральной Азии, 2026. – 842 с.

Главный редактор: Эльмира Кочумкулова
Редакторы: Виктория Клемент, Лейла Додхудоева, Айбек Самаков
Литературный редактор и технический корректор: Татьяна Орлова
Ассистент проекта: Түйүмкан Нишанова
Дизайн и верстка: Аида Тостокова

На обложке картина Гульнафис Мергенбаевой «Девушка из Арстанбаба», 1997.
© Ошский областной музей изобразительных искусств им. Т. Садыкова, Кыргызстан.

Антология издана
Отделом по культурному наследию и гуманитарным наукам
Высшей школы развития
Университета Центральной Азии



*Содержание и взгляды, выраженные в данной публикации, отражают точку зрения авторов
и не обязательно отражают точку зрения Университета Центральной Азии.*

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
ЧАСТЬ 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ЖЕНЩИН В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	13
1. Элери Битикчи Женщины-прародительницы в кочевых сообществах	14
2. Зиёи Хуршед Махшулзода Противоречивость восприятия образа женщины и ее социального статуса в таджикской культуре	28
3. Дилором Алимова XX век: положение женщин в Средней Азии. Одна из судеб	41
4. Алагёз кызы Гүлзат Женщины: забытые лица репрессий	66
5. Кенже Торланбаева Образ, роль и статус женщины тюркской эпохи в истории Центральной Азии (VI-XIII вв.)	83
6. Райхон Сохибназарбекова Роль таджикской периодической печати в формировании социального статуса женщин (20-е годы XX века)	100
7. Лариса Додхудоева, Сурайё Туйчиева Женская история Памира в фотоматериалах XX века	116
8. Нелли Минасян Влияние социокультурных трансформаций на женщин в постсоветской Центральной Азии. Некоторые наблюдения	131
9. Жолдон Курманалиев Женщины-лидеры общин в повседневной жизни и во время кризиса в Кыргызстане	145
10. Марианн Камп Три жизни Саодат: коммунистка, узбечка, выжившая	157
11. Топчугул Шайдуллаева Роль кыргызских женщин в современном обществе	187
ЧАСТЬ 2. ЖЕНЩИНЫ И ИХ ОБРАЗЫ В КУЛЬТУРЕ И ИСКУССТВЕ	201
12. Гүлнара Айтпаева Кыргызский эпос «Жаңыл Мырза»: рождение гендера в недрах патриархального строя	202
13. Нуриджахон Курбонхонова Образ женщин в фольклоре Бадахшана	218
14. Саида Даукеева Звуковое пространство похоронных ритуалов казахов Монголии	227
15. Зулайхо Усманова Женские образы таджикского кино: от советских ценностей к современной традиционности	249
16. Ольга Хан Новый образ женщины в узбекском кино: национальное возрождение или откат в прошлое?	264
17. Лорел Виктория Грей Тамара Ханум и Мукаррам Тургунбаева – пионеры узбекского сценического танца	276
18. Тилло Неккадам Жемчужина таджикского кино	290

19. Дина Джунскалиева Сила действовать: влияние Бопай Ханым и Курманжан Датки на права женщин в кочевой Центральной Азии.....	300
20. Ева Леннарц Современные героини: женщины в творческой индустрии Казахстана	310
21. Таня Мерчант Женщины и <i>дутар</i> : звуковые репрезентации женственности	330
22. Чоршанбе Гоибназаров Гендеризация музыки в Центральной Азии: голоса женщин в формировании культуры в Таджикистане	339
23. Бахринисо Кабилова, Рухайё Каримова Женские песни как истории.....	355
24. Парвина Абдулхамидова Отражение ролевой позиции женщины в шугнанской лексике	379
25. Гулзат Баялиева Отражение времени: женские сюжеты в фольклоре и устном творчестве Кыргызстана.....	397
26. Эльмира Кочумкулова Женщины в кыргызских пословицах.....	409
27. Калия Кулалиева Женские образы в эпосе «Манас».....	424
ЧАСТЬ 3. ЖЕНЩИНЫ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	441
28. Зарина Адамбусинова От <i>коммерсантки</i> до бизнес-леди: портрет расширения прав и возможностей женщин в постсоветских моногородах Центральной Азии	442
29. Натан Лайт Глобализация сетевого маркетинга: женщины в Кыргызстане становятся профессионалами многоуровневого маркетинга.....	457
30. Елена Колесова В поисках себя: женщины-антрепренёры в креативной индустрии в Кыргызстане.....	470
31. Шойрахон Нурдинова Мардикор-базар в Стамбуле: зеркало жизни узбекских мигрантов.....	484
32. Натан Лайт <i>Шерине</i> , «черная касса» и кыргызская социальность: приятное времяпрепровождение или сбережения и кредиты?	496
33. Бактыгуль Мидинова Собирательницы хлопка и табака. Исследование советской модернизации и пропаганды через личные истории собирательниц хлопка (Кара-Суу), табака (Ноокат)	510
ЧАСТЬ 4. РОЛЬ ЖЕНЩИН В СЕМЕЙНЫХ И РЕЛИГИОЗНЫХ КОНТЕКСТАХ	525
34. Виктория Клемент Женственность в туркменских свадебных ритуалах и семейных ценностях.....	526
35. Агуцци Томмазо Фотоэссе «О повседневной жизни невестки из Центральной Азии»	540
36. Мадияр Утебаев Традиционный этикет каракалпакской невестки	552



37. Рано Тураева	
Женщины в Центральной Азии: деколонизация гендерных исследований.....	571
38. Наджиба Темуршоева	
Влияние женщин с высшим образованием на их семьи и воспитание детей....	590
39. Чолпон Турдалиева	
Взгляд на тои у кыргызов через гендерные аспекты.....	604
40. Бактыгуль Шабдан	
Роль женщин в здоровье и благополучии семьи в Кыргызстане	617
41. Зарина Муканова	
Женщины в патрилинейном обществе сельской местности юго-восточного Казахстана.....	630
42. Айгерим Темирбаева, Талгат Темирбаев	
Роль женщин в современных суфийских тарикатах Казахстана	643
43. Светлана Торно, Елена Борисова	
Женщины, брак и забота: создание семей и воспроизводство социального порядка в Таджикистане	663
44. Аксана Исмаилбекова	
Женщины, родство, ислам и собственность в Центральной Азии	684
45. Фотима Шохзодамухаммадова	
Дилемма таджикских женщин: терпеть или разводиться?	695
ЧАСТЬ 5. ЖЕНЩИНЫ И ПРАВА: АКТИВИЗМ И ФЕМИНИЗМ	707
46. Айдана Тлеукен	
Городской феминизм в Казахстане: насколько безопасны города для женщин?	708
47. Зилола Халилова	
Религиозное образование женщин-мусульманок в Узбекистане: история и современность.....	719
48. Нурзада Купуева	
Женщины, домашнее насилие и проблемы судебной системы в Кыргызстане (кейс-стади: Пасанова & Чиртекова)	733
49. Савия Хасанова	
«Я бы ее все равно убил». Исследование фемцида в Кыргызстане	748
50. Надира Мухамеджан	
Личное как политическое: как дискурсы стыда и традиций препятствуют сексуальному образованию в Казахстане	764
51. Рейна Артурова	
Активисты – профессионалы: навигация по гибридной идентичности	781
52. Ксения Прилуцкая	
«Вместе мы воздух»: женщины и городской экоактивизм в Алматы и Бишкеке	796
53. Эльмира Какабаева	
Семейная этнография, или как деколонизировать свое письмо. Автоэтнографическое эссе о запуске курса креативного письма для женщин	808
54. Наоми Нтакийича	
Терпение, сестра... Советы мусульманских духовных наставниц (устаза) келинкам и кайнене (снохам и свекровкам)	818
КОРОТКО ОБ АВТОРАХ	828

ВВЕДЕНИЕ

В Центральной Азии, регионе, богатом историей, культурой и разнообразием, истории женщин часто остаются незамеченными или маргинализированными. Однако опыт, вклад и трудности женщин являются неотъемлемой частью социальной и культурной ткани региона. Именно в этом контексте появляется антология «Женщины в Центральной Азии», целью которой является предоставить платформу для того, чтобы голоса и истории центральноазиатских женщин были услышаны и оценены.

Антология «Женщины в Центральной Азии» призвана пролить свет как на историческое наследие, так и на современные реалии женщин в регионе. Охватывая темы из различных дисциплин, антология исследует ключевую роль, которую женщины играют в социальном и культурном развитии Центральной Азии. От изучения традиционных практик до анализа современных вызовов, антология предлагает всестороннее исследование социальных и культурных идентичностей женщин в регионе.

Хотя антология будет использоваться в рамках междисциплинарных курсов по гуманитарным наукам в рамках Проекта Ага Хана «Человековедение» (ПАХЧ) для студентов бакалавриата в университетах Центральной Азии, ее охват выходит далеко за пределы учебного класса. Инициатива является частью более крупного проекта по вопросам гендера и гражданского общества в Центральной Азии, поддерживаемого Международным исследовательским центром развития Канады и Фондом Ага Хана Канады. Управляемая Отделом по культурному наследию и гуманитарным наукам (ОКНГН) Университета Центральной Азии (УЦА), разработка антологии отражает приверженность развитию диалога и понимания вопросов гендера и общества в Центральной Азии.

Несмотря на свое основное назначение для бакалаврского образования, антология стремится охватить как можно более широкую аудиторию как в регионе, так и за его пределами. Служа инклюзивной платформой для местных и международных ученых и носителей знаний, антология стремится предоставить всеобъемлющий обзор социальной и культурной истории, идентичности и повседневной жизни женщин Центральной Азии. Хотя Центральная Азия является многоязычным регионом, первый выпуск антологии издается на русском языке, чтобы преодолеть языковые и культурные барьеры, делая содержание доступным для широкой аудитории. Следует также отметить, что статьи в антологию были представлены на русском, английском, кыргызском, казахском, таджикском, каракалпакском и узбекском языках.

Разнообразие голосов, разнообразие историй

Антология является свидетельством разнообразия голосов и перспектив внутри Центральной Азии. Объединяя широкий спектр публикаций от научных статей до фотоэссе, антология демонстрирует богатство и сложность женского опыта в регионе. Авторы представляют самые разные группы, включая журналистов, ученых, традиционных практиков и женщин-активисток, обеспечивая многогранное исследование жизни женщин в Центральной Азии.

Редакторы антологии стремились сохранить это разнообразие стилей письма и поведения, одновременно обеспечивая высокие стандарты рецензирования. Такой подход отражает приверженность инклюзивности и признание важности усиления разнообразных голосов в академическом дискурсе.

Создание антологии стало результатом длительного процесса. Например, на первом этапе было получено более 100 заявок со всего мира. Из них 65 заявкам было предложено предоставить полные тексты статей. Эти цифры наглядно показывают широту и глубину интереса к проекту. Из этих 65 статей 11 были отозваны авторами или отклонены редакционной командой. Каждая статья прошла через несколько раундов анонимного рецензирования. 54 статьи, включенные в антологию, были предоставлены исследовательницами и исследователями из стран Центральной Азии и других регионов, таких как Армения, Австрия, Бельгия, Франция, Германия, Индия, Италия, Казахстан, Латвия, Малайзия, Монголия, Новая Зеландия, Норвегия, Пакистан, Великобритания, США и Узбекистан, антология представляет собой поистине международное усилие по усилению голосов женщин Центральной Азии.

Антология «Женщины в Центральной Азии» представляет собой многоуровневое исследование социальных, культурных и исторических аспектов женской жизни в регионе. Разделы книги, организованные по темам, охватывают широкий спектр вопросов, отражающих как исторические, так и современные аспекты положения женщин.

Первый раздел, посвящённый **историческим аспектам и социальному статусу женщин**, состоит из 11 глав и включает исследования о роли женщин как прародительниц в тюркских сообществах, анализ их образа и статуса в таджикской культуре, а также судьбы женщин в советский период и их влияние на современное общество.

Второй раздел «**Женщины и их образы в культуре и медиа**», состоит из 16 глав и рассматривает фольклорные образы, эпосы, кино и танцевальные традиции, которые передают культурное представление о женщине и её роли в обществе.

Тема третьего раздела – «**Женщины и экономическая деятельность**» – состоит из 6 глав и фокусируется на профессиональных достижениях женщин и их деятельности в предпринимательской сфере, а также их участии в рынках труда и миграции, что стало особенно актуальным в постсоветский период.

В разделе «**Роль женщин в семейных и религиозных контекстах**», состоящем из 12 глав, рассматриваются аспекты семейных ролей, женственности, а также их влияние на религиозные практики и традиции.

Завершающий раздел «**Женщины и права: активизм и феминизм**», состоит из 10 глав, которые поднимают вопросы женского активизма, борьбы с домашним насилием, фемицидов и другие острые социальные проблемы. Эти материалы свидетельствуют о растущей роли женщин в защите своих прав, устойчивости к патриархальным нормам и внесении вклада в гражданское общество региона.

Каждый раздел антологии проливает свет на различные аспекты женского опыта в Центральной Азии, подчёркивая не только их вклад в культуру и общество, но и те вызовы, с которыми они сталкиваются в современном мире. Ниже приведены темы, раскрытые в каждом разделе:



Исторические аспекты и социальный статус женщин в Центральной Азии:

- ◆ Женщины-прародительницы в тюркских сообществах;
- ◆ Противоречивость восприятия образа женщины и её социального статуса в таджикской культуре;
- ◆ Положение женщин в Центральной Азии в XX веке и одна из их судеб;
- ◆ 10 лет без права на переписку: судьбы жен изменников родины;
- ◆ Образ, роль и статус женщины тюркской эпохи в истории Центральной Азии;
- ◆ Роль таджикской периодической печати в формировании социального статуса женщин (20-е годы XX века);
- ◆ Три жизни Саодат: коммунистка, узбечка, выжившая;
- ◆ Женская история Памира в фотоматериалах XX века;
- ◆ Влияние социокультурных трансформаций на женщин в постсоветской Центральной Азии. Некоторые наблюдения;
- ◆ Женщины как политические лидеры;
- ◆ Роль женщин в современном кыргызском обществе.

Женщины и их образы в культуре и искусстве:

- ◆ Образ женщин в таджикском фольклоре;
- ◆ Кыргызский эпос «Жаңыл Мырза»: рождение гендера в недрах патриархального строя;
- ◆ Казахские плачи (*жоқтау*) в Монголии;
- ◆ Женские образы в таджикском кино: от советских ценностей к современной традиционности;
- ◆ Новый образ женщины в узбекском кино: национальное возрождение или откат в прошлое;
- ◆ Тамара Ханум и Мукаррам Тургунбаева: пионеры узбекского сценического танца;
- ◆ Маргарита Касимова: жемчужина таджикского кино;
- ◆ Сила действия: влияние Бопай-ханум и Курманжан Датки на права женщин в Центральной Азии;
- ◆ Женщины в креативных индустриях Казахстана;
- ◆ Женщины и *дутар*: представления женственности в различных контекстах;
- ◆ Гендеризация музыки в Центральной Азии: голоса женщин в формировании культуры в Таджикистане;
- ◆ Женские песни как истории;
- ◆ Отражение ролевой позиции женщины в шугнанской лексике;
- ◆ Отражение времени: женские сюжеты в фольклоре и устном творчестве Кыргызстана;
- ◆ Женщины в кыргызских пословицах;
- ◆ Женские образы в эпосе «Манас».

Женщины и экономическая деятельность:

- ◆ От *коммерсантки* до бизнесвумен: портрет женской эмансипации; в постсоветских моногородах Центральной Азии;
- ◆ Многоуровневый маркетинг в Кыргызстане;
- ◆ В поисках себя: женщины-предприниматели в креативной индустрии Кыргызстана;
- ◆ Мардикор-базар в Стамбуле: зеркало жизни узбекских мигрантов;
- ◆ *Шерине*, чёрная касса и кыргызская социальность: приятное времяпрепровождение или сбережения и кредиты;
- ◆ Собираательницы хлопка на юге Кыргызстана.

Роль женщин в семейных и религиозных контекстах:

- ◆ Женственность в туркменских свадебных ритуалах и семейных ценностях;
- ◆ О повседневной жизни невестки в Центральной Азии;
- ◆ Обычай избегания и речевое поведение каракалпакской невестки;
- ◆ Вторые жёны, *келинки* и другие женщины в Центральной Азии;
- ◆ Влияние женщин с высшим образованием на семью и воспитание детей;
- ◆ Взгляд на *тои* у кыргызов через гендерные аспекты;
- ◆ Роль женщин в семейном здоровье и благополучии в Кыргызстане;
- ◆ Женщины и родственные связи в патрилинейных обществах сельской местности юго-восточного Казахстана;
- ◆ Роль женщин в современных суфийских *тарикатах* Казахстана;
- ◆ Женщины, брак и забота: создание семей и воспроизведение социального порядка в Таджикистане;
- ◆ Женщины, родственные связи и собственность в Центральной Азии;
- ◆ Дилемма таджикских женщин: развод или терпение?

Женщины и права: активизм и феминизм:

- ◆ Урбанистический феминизм в Казахстане: насколько безопасны города для женщин;
- ◆ Образование женщин-мусульманок в Узбекистане: история и современность;
- ◆ Женщины, домашнее насилие и проблемы судебной системы в Кыргызстане (кейс-стади: Пасанова и Чиртекова);
- ◆ «Я бы её всё равно убил». Исследование фемицида в Кыргызстане;
- ◆ Личное как политическое: как дискурсы стыда и традиции препятствуют сексуальному просвещению в Казахстане;
- ◆ Активистки-профессионалы: постколониальный подход к женскому гражданскому активизму в Узбекистане и Кыргызстане;
- ◆ «Вместе мы воздух»: женщины и экоактивизм в Алматы и Бишкеке;
- ◆ Семейная этнография или как деколонизировать своё письмо;
- ◆ Терпение, сестра. Анализ советов, которые учителя-устаз дают *келинкам* и свекровкам.

В заключение, «Женщины в Центральной Азии» – это не просто антология; это свидетельство стойкости, креативности и разнообразия женщин региона. Предоставляя платформу для их историй и опыта, антология стремится бросить вызов стереотипам, способствовать пониманию и стимулировать диалог по вопросам гендера и общества в Центральной Азии. Через образование, вовлечение и адвокацию антология надеется внести вклад в более инклюзивное и справедливое будущее для всех.

Реализация этого масштабного проекта стала возможной благодаря самоотверженной работе большого коллектива. Хочу выразить глубочайшую признательность своим коллегам-соредакторам – Виктории Клемент, Лейле Додхудоевой и Айбеку Самакову – за интеллектуальное партнерство и неизменную преданность делу на всех этапах работы. Мы также сердечно благодарим ректора УЦА, профессора Кристофера Герри и доктора Богдана Кравченко, бывшего декана Высшей школы развития УЦА, за поддержку проекта и команду Отдела по культурному наследию и гуманитарным наукам УЦА, в особенности, Сунатулло Джонбобоева, Аиду Тостокову, Түйүмкан Нишанову, Алтын Капалову, Чоршанбе Гоибназарова и других сотрудников УЦА, чья организационная и административная поддержка способствовала успешному осуществлению проекта. Отдельная благодарность Татьяне Орловой за ее скрупулезную работу в качестве корректора и литературного редактора, Ошскому областному музею искусств им. Т. Садыкова и лично Гульнафис Мергенбаевой за предоставление своей картины для оформления обложки книги. Мы также признательны всем анонимным рецензентам, чьи экспертные оценки укрепили качество материалов, и, конечно, самим авторам, чьи исследования и размышления наполнили эту книгу смыслом. Этот труд – результат подлинно коллективных усилий, направленных на достижение общей цели.

Эльмира Кочумкулова, главный редактор





ЧАСТЬ

ИСТОРИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ И
СОЦИАЛЬНЫЙ
СТАТУС ЖЕНЩИН
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ЖЕНЩИНЫ-ПРАРОДИТЕЛЬНИЦЫ В КОЧЕВЫХ СООБЩЕСТВАХ

ЭЛЕРИ БИТИКЧИ

Аннотация

В статье рассматривается роль женщин-прародительниц в кочевых сообществах и их место в мифологии некоторых родов и племен кочевников. Несмотря на то, что известны лишь несколько таких имен и они являются историческими исключениями, в обществе и в науке сложилось мнение о том, что «женщины у кочевников были более свободные и равные мужчинам». Эти слова, которые кочуют из одной речи в другую, создают образ кочевой женщины – «амазонки», обладающей широкими правами. Особую роль в истории с идеей о равноправии женщин в кочевом обществе сыграли марксизм и матриархат, который по идеологическим причинам продержался вплоть до конца советского времени. Подтверждений большой свободе и равноправию кочевых женщин нет ни в источниках, ни в археологических данных. При этом мировоззрение древних кочевников имеет перспективы для развития реального равноправия между мужчинами и женщинами.

У него были две сказки.
Одна своя, о которой никто не знал.
Другая та, которую рассказывал дед.
Потом не осталось ни одной.

Чыңгыз Айтматов, «Белый пароход» [1]

Мой интерес к легендарным матерям-прародительницам возник в раннем детстве. Так случилось, что два племени, из которых происходят мои родители, по генеалогическим преданиям, имеют известных матерей-прародительниц. Мое собственное племя, племя моего отца бугу, связывает свое происхождение с легендарной Рогатой матерью (*Мүйүздүү эне*). Я часто слышал легенду от аксакалов про то, как два брата Асанмырза и Карамырза, дети Орозбакты, охотились на оленя в горах Ала-Мышык в Нарыне. Им удалось ранить оленя. Преследуя его, они зашли в пещеру и там увидели девушку, сидящую рядом с мертвым оленем. Она оказалась сестрой оленя, и дети Орозбакты забрали ее с собой. Когда она выросла, ее отдают в жены Алсейиту, сыну Мырзакула – одного из пяти сыновей Орозбакты. Так как на ее голове были маленькие рожки, ее стали называть Рогатой матерью (*Мүйүздүү эне*). Несмотря на статус второй жены, она завоевала уважение в племени, и вскоре все племя Орозбакты стало называться бугу, хотя и не все происходили от Рогатой матери (напомню, что ее муж был внуком родоначальника племени) (Рис. 1).

Назвать все племя по второй жене внука родоначальника – это уже что-то невероятное, но племя со стороны матери вообще происходит от женщины.

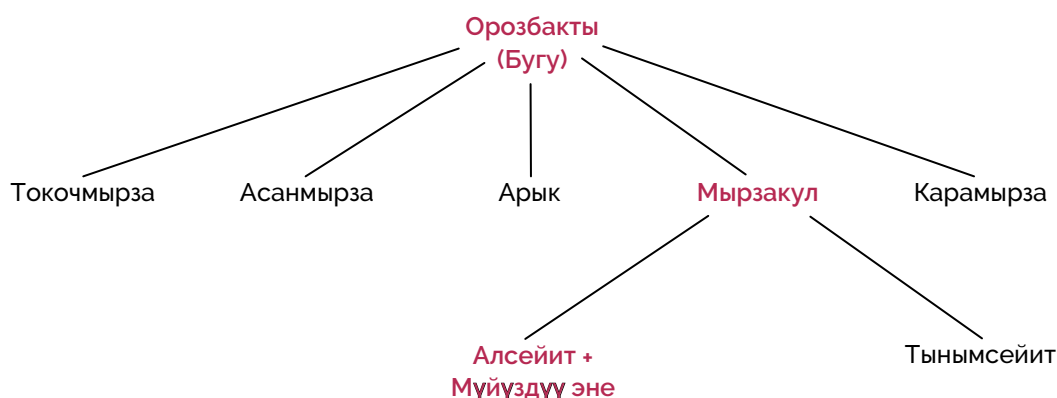


Рис. 1. Место *Мүйүздүү эне* в генеалогической иерархии кыргызского племени *Бугу*.

Моя мать из кыргызского племени *моголдор*, где легендарным генеалогическим предком является женщина – Наалы эже. Она была из семьи родоначальника правого крыла кыргызов Ак уул'а и имела двух братьев по имени Адыгине и Тагай. Несмотря на то, что братья отдали ее замуж за Көкө, который происходил из ханского рода правителей нойгутов, она считается родоначальницей племени *моголдор* [2]. Именно она, а не ее муж, имя которого часто не упоминается.

Сегодня я не могу называть себя кочевником, и знание своей племенной родословной – это, пожалуй, единственное, что связывает меня с кочевым прошлым, к которому относят себя большинство кыргызов. В Центральной Азии сегодня уже трудно найти чистые кочевые сообщества, которые бы занимались только кочевым скотоводством, жили в юртах и соответствовали образу «классического» кочевника. Кочевниками можно считать некоторые племенные группы Афганистана, как, например, кыргызы Большого и Малого Памира.

Поэтому, прежде всего, хотелось бы отметить, что под кочевыми сообществами в данной статье подразумеваются народы, которые ассоциируют себя, в основном, с кочевым прошлым и имеют традиции, которые уходят корнями в кочевничество. После обретения независимости странами Центральной Азии в рамках нациестроительства идет активное обращение к прошлому. Несмотря на то, что каждый народ в своей современной историографии отмечает, что среди их предков были и кочевники, и оседлые, в Центральной Азии к кочевым народам традиционно причисляются в большей степени туркмены, казахи, каракалпаки и кыргызы.

В рамках данной статьи я не буду уходить в анализ традиций всех этих народов или изучать, какие традиции относительно древние, а какие были «изобретены» в новое время. Поворот к традиционным ценностям, который наблюдается во многих странах мира, может усилить роль фактора «традиции». И тогда место женщины в рамках этих традиций будет определяться прошлым, реальным или воображаемым. Место женщины, например, в той же традиционной генеалогической схеме – это зачастую безымянные жены предков по мужской линии. Я часто слышал, что это была «первая» или «вторая жена», или просто «жена» или «байбиче» (обращение к жене), но услышать имя матери-предводительницы – это крайняя редкость.



Эти примеры женщин из моей *санжыры* (генеалогии), по сути, являются редкими исключениями в череде многих генеалогических преданий кочевых народов, в которых в качестве предков фигурируют, в основном, мужчины. Патрилинейный счет в генеалогии закреплён традицией – свою этническую принадлежность кыргызы, как и многие другие кочевники, должны были подтверждать знанием своих отцов в, как минимум, семи поколениях.

Интересно, что в подразделении *тынымсейит* племени *бугу* есть три рода, которые названы в честь женщин: Калыбек (или Торгой), Тотуя и Аян. Дело в том, что у внука Тынымсейита по имени Жаманак было три жены. Чтобы различать потомство от разных жен, рода называли по именам матерей. Названия этих родов, по сути, являются матронимами – родовыми именами в честь матери.

В Кыргызской Республике был случай, когда законодательно почти разрешили детям по достижении совершеннолетия самим выбирать матронимы, больше известные как «матчество». Алтын Капалова, мать троих детей, в 2021 году при смене свидетельств о рождении дала своим детям свое имя в графе, где указывается отчество. Вначале никто этого не заметил, так как «Алтын» может быть и мужским именем, но после ее поста в социальных сетях ГРС (Государственная регистрационная служба КР) подала на нее в суд. Дело дошло до Конституционного суда, который разрешил гражданам по достижении 18-ти лет самим выбирать отчество или матроним для своих документов.

Конституционный суд – это последняя инстанция, решения которой должны исполняться. Однако в дело вмешались власти, которые не могут позволить гражданам такие инициативы и вообще выигрывать что-то у государства. В результате парламент, с подачи президента, принял закон, по которому решения Конституционного суда могут пересматриваться, что судьи и сделали. Таким образом, матчество в Кыргызстане было отменено [3].

Инициатива Алтын Капаловой была воспринята многими как угроза национальным ценностям. Стали сравнивать сторонников матчества с манкуртами, приводя пример из романа Чыңгыз Айтматова «И дольше века длится день»:

– Вспомни, ты чей? Как твое имя? Твой отец Доненбай! Доненбай! Доненбай!

Матчество было представлено как угроза отчеству, «оружие против национального самосознания», хотя в том же решении Конституционного суда говорилось всего лишь о праве выбора совершеннолетним между матронимом и отчеством. Даже примеры из священных книг, такие как имя пророка в исламе *Иса ибн Марьям* – *Иса сын Марьям*, не особо принимались во внимание.

На мой взгляд со времен перестройки у нас, в основном, принимается образ манкурта как личности, забывшей свое прошлое и предков. При этом под предками подразумеваются предки с мужской линии – «жети ата» (семь отцов).

Чыңгыз Айтматов был не только известным писателем, но и ввел понятие «манкурт», который вошел во многие языки постсоветских и посткоммунистических народов. Манкурт – это персонаж его романа «И дольше века длится день», по имени Жоламан, сын Доненбая, который попал в плен к жуаньжуаням. Чтобы сделать из него идеального раба, жуаньжуане обрили пленнику налысо голову и надели на несчастного «шири» – кусок верблюжьей кожи. Связав по рукам и ногам и надев на его шею колодку, Жоламана оставили в степи под палящим солнцем. Шири, засыхая, стягивалась, волосы прорастали внутрь, жажда сводила с ума. Потеряв память от боли и мучений, пленник стал манкуртом, без собственной воли, подчиняясь только своим хозяевам.

Мы часто забываем, что Айтматов упоминает, что манкурт забыл не только имя своего отца и свое имя, но и *имя своей матери*. Вот что писал о манкурте сам автор: «Манкурт не знал, кто он, откуда родом-племенем, не ведал своего имени, не помнил детства, отца и матери – одним словом, манкурт не осознавал себя человеческим существом» [4].

Более того, манкурт собственноручно убивает свою мать, которая даже пыталась спасти память своего сына, превратившись в птицу и повторяя не свое имя, а имя мужа: «Но прежде упал с головы её белый платок, который превратился в воздухе в птицу и полетел с криком: «Вспомни, чей ты? Как твоё имя? Твой отец Доненбай! Доненбай! Доненбай!».

Говорят, и до сих пор в тех краях летает птица Доненбай. Встретив путника, она пролетает рядом с возгласом: «Вспомни, чей ты? Чей ты? Как твоё имя? Имя? Твой отец Доненбай! Доненбай, Доненбай, Доненбай, Доненбай!...».

В этом крике – то самое самопожертвование женщины, которое от нее ожидает мужчина, так как в словах «чей ты?» заложен смысл того, что сын принадлежит отцовскому роду. В кыргызском обществе на вопрос «кимдин баласысың?» должен был следовать ответ, что «я сын [отца] такого-то». В советское время в детстве нас гоняли старшие аксакалы, когда мы по детскому незнанию называли имя своей матери. Такие дети сразу определялись как «городские», оторванные от корней.

Но уже в детстве у меня возникал внутренний протест против того, почему мы должны называть только имена отцов, при этом часто забывая имена матерей? И это не был какой-то детский каприз. Об этом позже мне говорил и отец, что «несправедливо записывать только имена отцов, и в *санжыру* также надо записывать имена матерей и дочерей». При этом очень часто можно услышать, что женщины занимали у кочевников особое место.

У казахского рода Жакайым – подразделения *шекты* племени *алшын* (младший жуз) – есть поговорка «Жақайым айелинин орыны бөлек» («Место женщины жакайымов особенное»). По легенде, женщины этого рода потеряли всех своих мужей, которые погибли на войне. При этом они не ушли к своим сородичам, где могли выжить с детьми, но в таком случае их дети стали бы принадлежать родам их отцов, а не мужей. Женщины ради памяти своих мужей остались в песках и сохранили их род [5].

Санжыра – генеалогическое древо, от арабского «шажара» («дерево»). В тюркских языках также использовалось слово «көк» («корень»).



При этом не упоминаются имена женщин, которые спасли целый род.

История и генеалогия сохранили мало женских имен. Мы знаем больше имен китайских принцесс, выданных замуж за тюркских правителей, чем собственно имена самих тюркских принцесс. Многие из этих имен известны нам из нетюркских источников (персидских, китайских), как, например, имя дочери Истеми-кагана, которую выдали замуж за сасанидского правителя Хосрова Ануширвана. Ее звали Тукум (по другим данным, Факим, Какам), и она стала матерью следующего шахиншаха Ормизда IV [6].

В тюркских орхон-енисейских надписях упоминается имя супруги Элтериш-кагана, матери Билге-кагана и принца Культегина – Элбилге-катун. В эпитафиях Билге-кагану пишут, что он выдал замуж свою сестру за кагана кыргызов Барсбека, однако ее имя не упоминается [7].

Действительно, если бы история сохранила имена женщин, которые сыграли свою роль в истории, то в Бишкеке было бы больше улиц, названных в их честь. Однако, согласно исследованию, проведенному «Кактус Медиа», в столице Кыргызской Республики только 1% улиц назван в честь женщин [8].

Почитание женщин и матерей-прародительниц родов не приводит к уравниванию прав мужчин и женщин. Часто используются общие слова об уважении, равноправии, особой роли женщин, но, когда дело доходит до конкретных действий и конкретных прав конкретных женщин, мы не можем увидеть ничего конкретного и привести какие-либо исторические факты. При этом сохраняется тенденция идеализировать роль и положение женщин среди кочевников, особенно, по сравнению с оседлыми соседями, однако, на самом деле это больше связано с образами мифических амазонок, чем с реальностью.

В нашем регионе очень распространен дискурс, что женщины кочевников были более свободны, чем их оседлые подруги. Об этом говорят как политики, так и историки:

”

– Существует популярное мнение историков, что казашки и кыргызки были более свободными в Средней Азии. Насколько эта теория верна и актуальна сегодня?

”

– Кочевой образ жизни казахов и кыргызов давал женщинам больше самостоятельности, чем мы до сих пор думаем [9].

”

– Курманжан Датка – яркий представитель кочевого народа. Это доказательство того, что кочевникам была присуща демократия, гендерное равенство. Наши женщины всегда были свободными, открытыми и даже правили народом. Кыргызская девушка никогда не скрывала своего лица [10].

Коллективная историческая память (или коллективное воображение?) о прошлом рисует картины кочевого прошлого с амазонками, женщинами-воительницами, женщинами-правительницами, которые были равны по силе и правам с мужчинами.

Откуда же у нас эти образы прошлого со свободной женщиной-кочевницей? Возможно, это пришло с ориенталистским [11] подходом в изучении кочевников, который предполагал создание образа, зачастую далекого от реальности.

Ориентализм – это репрезентация Востока глазами Запада.

На кочевниковедение очень сильно повлиял образ амазонок из древности. В этом плане «воображаемая география» [12] кочевого мира и седентаризм [13] сыграли свою роль, когда мифы о причерноморских кочевницах-амазонках формировали образ женщины-кочевницы, в целом, по всему региону евразийского кочевого пояса. Так же, как воображаемая география Востока создала в западной науке «восточный способ производства», точно так же она создает одинаковый образ кочевника от гор Атласа в Африке до степей Монголии. Под седентаризмом я имею в виду дискурс, взгляд на кочевников через источники оседлых народов, который не только принижал кочевников до уровня первобытности, но и романтизировал их свободу и женщин [14].

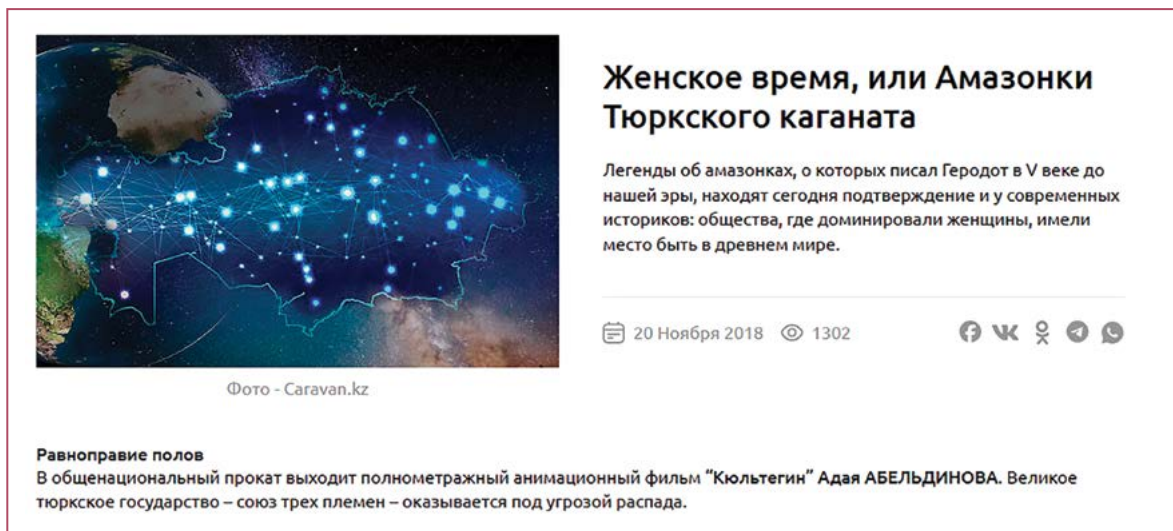


Рис. 2. Скриншот одной из многих статей в сети, где можно найти сравнение женщин-кочевниц с амазонками [15].

Статьи, сравнивающие женщин тюркских кочевников с амазонками, приписывающие им свободу и равенство, формируют образ свободной кочевой женщины (Рис. 2). В статье из скриншота, кстати, говорится о равенстве каганского и катунского родов в Тюркском каганате, которые были представлены мужчинами, а не женщинами. Это как если бы по женской квоте в парламент прошли мужчины – на основе того, что у них есть матери. Поэтому ни о каком равенстве полов не может быть и речи.

Образ свободных когда-то женщин-кочевниц, затем поработанных мужчинами, возникает с первых научных трудов российских ученых. Наиболее ярко это выражено у Николая Каразина (1942 – 1908), писателя и художника XIX века, участвовавшего в походах России в Центральную Азию. «У Каразина учились все ориенталисты, его имя и проза стали альфой и омегой русского ориентализма» [16], и он был одним из первых, кто заложил паттерны текста российских ученых о Туркестане. Ориентализм как институт создает репрезентацию Востока с определенным словарем, образным рядом и доктри-

нами [17], которые помогали управлять новыми подданными. Уже у Каразина в «Сказке о женском царстве» [18] мы видим миф о некогда свободных женщинах Туркестана:

«В этом ханстве ханом сидела женщина, и сановники все были женщины; сам Диван-Беги были женщины, и джигиты-воины были женщины, и судьи женщины, даже *казы* со своими муллами были женщины... Такое это уж было бабье царство».

Однако из-за желания правительницы сохранить своего ребенка мужского пола пало женское царство, и мужчины стали править женщинами:

«И прошло то время свободное, золотое, ханства женского, настало другое, тяжелое, злое, приниженное. Замки тяжелые, стены высокие, горы великие, слезы горючие... Тридцать семь тысяч лет началось так и еще тридцать семь тысяч лет продолжаться будет».

При этом у сказки оптимистический конец, который намекает на то, что освобождение к женщинам придет с севера, где расположена Россия:

«А собьет те замки, повалит гаремные стены, развеет горе женское, вытрет слезы обидные... одна женщина. Придет, прилетит эта чудная с далекого севера, волосы у нее будут, как снег, белые, глаза, как море синее, груди, как горы, вечным льдом покрытые – и польется из тех грудей молоко-благодать на наши бедные головы женские!...».

Точно так же рассуждал Орест Шкапский, этнограф и чиновник в Туркестанском генерал-губернаторстве, который описывал «Положение у кочевников Средней Азии». Будучи служащим канцелярии в Ташкенте, он описал случай с «киргизской женщиной» и как с ней, по его мнению, несправедливо поступили, согласно законам адата и шариата. Он также собрал материал по местным законам, касающимся женщин, и на основе этого материала предложил большее вмешательство в дела «туземцев»:

”

Пора нам стать в такое положение, чтобы угнетенные и жестоко обиженные Айгунь и ей подобные встречали бы у представителей русской власти в Средней Азии действительную защиту и справедливость... Пора нам указывать... и на тысячи женских глаз, осушенных от слез единственно торжеством солнца и правды над рутинною несправедливостью адата и шариата [19].

Такое заступничество сложно считать частью чистой колониальной политики, когда, по выражению Спивак, «белый мужчина защищает коричневую женщину» [20], так как

схожие процессы шли и в самих метрополиях. Для легитимации прав женщин нужны были какие-то «исторические» доказательства равенства мужчин и женщин, способные «найтись» только в доисторическое время, которые можно додумать. Так возник миф о матриархате, который стал распространяться в европейской этнографии и истории, начиная со второй половины XIX века.

Первопроходцем в этом деле считается швейцарский ученый Иоганн Бахофен (1815 – 1887), который в 1861 году написал книгу «Материнское право» [21]. В его тексте уже прослеживается словарный ряд, который будет использован последующими исследователями. Это такие слова, как «остатки материнского права», что в последующем будет писаться как «остатки матриархата». Хороший анализ зарождения мифа о матриархате в западной науке и использование его в борьбе за права женщин сделан феминисткой Синтией Эллер в ее работе «Миф о доисторическом матриархате» [22], где она не только анализирует возникновение мифа о матриархате, но и его использование феминистками.

В этом отношении «Сказка о женском царстве» Николая Каразина и каракалпакский эпос «Кырк кыз» о сорока девушках и их предводительнице Гулайым хорошо подходят для поддержки как мифа о матриархате, так и мифа о равных правах женщин у кочевников. В исследованиях кочевников и в тюркологии практически с момента зарождения этих научных специализаций пишут об остатках матриархата у кочевников. С приходом советской власти и обязательного цитирования классиков коммунистической теории матриархат становится частью доисторического развития народов мира, ведь об этом писал сам Энгельс. Соратник Маркса повторял положение Бахофена о материнском роде, о высоком положении женщины и равенстве. Его работа о доистории семьи, где были изложены стадии развития семьи, начиная с материнского рода, были обязательны к цитированию [23].

В советское время подтвержденное марксистской теорией существование матриархата становится практически догмой, несмотря на явную слабость аргументов. Это связано с тем, что в марксизме история являлась эволюционным развитием с закономерными для всех народов стадиями развития. Советский востоковед Бернштам считал, что терминология для родственников со стороны матери и сестры в тюркских языках является признаком материнского рода.

”

Каждый термин отражает историю своего происхождения, восходя к более древним стадиям общества кочевников, т. е. к первобытно-коммунистическому обществу, точнее – к материнскому, а затем к отцовскому роду [24].

В предисловии к изданию каракалпакского эпоса «Кырк кыз» цитируются труды другого классика коммунистической теории – Владимира Ленина:

”

В рассказе о Гулайым и ее девах-воительницах ... содержатся, по-видимому, весьма древние элементы, в частности, следы эпохи матриархата, то есть той первобытной эпохи, когда женщины часто занимали «не только равноправное положение с мужчинами, но даже нередко и более высокое [25].



Таким образом, миф о матриархате сильно повлиял на суждения о положении кочевой женщины, так как в ранний советский период кочевников относили к первобытнообщинной формации [26]. На мой взгляд, прогрессистская идеология эмансипации женщин и образ амазонки из греческих мифов – это основные триггеры, которые создали миф о свободной кочевой женщине, подтверждавшийся больше теоретическими словами Ленина, чем историческими фактами.

Мы можем перечислить таких женщин, как Укокская «принцесса», Томирис, Оэлун (мать Чингисхана), Джанике-ханым (дочь хана Тохтамыша), Сююмбике, Курманжан Датка и т. д. Все эти выдающиеся женщины кочевого мира уже обладали высоким социальным статусом, властными полномочиями. И этот статус они получили от мужчин и благодаря тому, что были связаны с мужчинами. Конечно, в прошлом история сохраняла имена тех, кто обладал властью и влиянием, поэтому и сохранились имена этих женщин. История простолюдинов стала изучаться относительно недавно, а с приходом социальных сетей стала и записываться. Возможно, пришло время уточнить вопрос: у кочевников женщина могла иметь высокий статус?

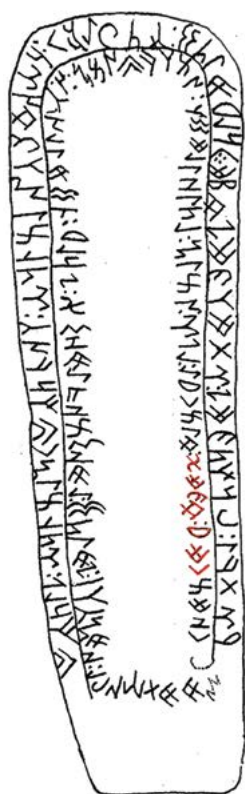


Рис. 3. Памятник Барсбека, красным выделены слова «Умай бегимиз». Читается снизу вверх [31].

Наалы эже, записанная в генеалогии кыргызов как родоначальница племени моголдор, тоже обладала высоким статусом, будучи сестрой и дочерью правителей правого крыла. Именно поэтому ее имя стоит в качестве основателя племенного подразделения, а не имя ее мужа, как это принято в *санжыре*. В тюркском языке даже есть слово «инал» (ынал) – которое, по Махмуду Кашгари, обозначало «юношей, у которых мать *хатун*, а отец из простолюдыя» [27].

Даже если это будет «мать-хатун», история часто не сохраняет имя даже знатной женщины, не говоря уже о простых. Так, например, в истории кыргызов часто упоминается китайский полководец Ли Лин (ум. В 74 г. до н.э.) – как возможный основатель династии правителей кыргызов. Во времена династии Хань попал в плен к кочевым хунну. Шаньюй – правитель кочевой империи – оценил его мужество в сражениях и дал ему в жены свою дочь и поставил юсяо-ваном [28]. Мы не знаем, как звали его жену, которая была вообще-то принцессой и по статусу стояла гораздо выше китайского полководца. «Невидимость» женщин в истории стала преодолеваться совсем недавно, но многие имена уже навсегда утрачены.

Несмотря на то, что современные историки упоминают только Ли Лина, сами правители енисейских кыргызов, видимо, подчеркивали свое происхождение от принцессы хунну, дочери шаньюя Цзюйдихоу (правил в 101 до н. э. – 96 до н. э.).

«Укымыз Умай бегимиз» («Наша прародительница Умай бег») – так начинается текст стелы Барсбека (умер в 711 году), кыргызского кагана на Енисее (Рис. 3) [29]. Текст этого памятника идет

снизу вверх, как и у других кыргызских надписей в том регионе. В отличие от других тюркских надписей на «вечных камнях», которые шли сверху вниз – от имени Теңри, кыргызские надписи на камнях шли снизу вверх. И родовые тамги, как начало речи, также располагались снизу – в то время как у других тюркских племен – сверху.

Возможно, кыргызские правители подчеркивали, что право на власть получили через материнскую линию, и поэтому все кыргызские надписи идут снизу вверх – от Матери-Земли. Поэтому неслучайно, что они носили титул «инал», так как были потомками женщины ханских кровей и простолюдина Ли Лина. Даже спустя несколько веков историк Рашид ад-Дин писал, что: «Титул [каждого] их государя, хотя бы он имел другое имя, – инал» [30].

Это дает хоть какое-то объяснение надписям кыргызов снизу вверх, что является уникальным явлением в истории человеческой письменности. Однако пример кыргызов с их возможным почитанием «женского начала» весьма показателен тем, что из себя представляло подобное почитание. «Женское начало» в любом случае было представлено мужчинами. Кочевое государство делилось на две половины, два крыла, которые условно были обозначениями мужского и женского начала. Такая традиция прослеживается еще с хуннских времен, когда их правитель имел титул «Рожденный Небом и Землей, поставленный Солнцем и Луной великий шаньюй хунну». Как отмечал тюрколог Юрий Зуев, это символизировало «положение мужской (царской) и женской (царицынской) фратрий в составе династийной коалиции в государстве как минимодели космоса их соправления» [32].

Женское начало в кочевом государстве представляли те рода, из которых правители брали себе жен. Женщины не были главами этих родов, не могли решать свою собственную судьбу. Часто получалось так, что после смерти мужа их брали в жены младшие братья правителей, чтобы получить легитимацию своей власти. Даже знатные женщины не могли наследовать имущество мужа, которое доставалось его родным и роду, как это было с Оэлун, супругой Есугея, или Каныкей, супругой Манаса. Часто вдовам оставалось только выйти замуж за братишку мужа (левират) или стать второй женой. Это часто преподносится как благотворительность в тех суровых условиях, но простое право на имущество могло спасти женщин от такого проявления гуманизма. Между тем, в некоторых других культурах женщины имели право на имущество и даже титулы, унаследованные от отца.

У нас часто указывают на богатые могилы знатных кочевых женщин, стараясь повысить статус женщин в кочевом мире вообще. Но богатый инвентарь может говорить о богатстве супруги знатного мужчины, но не о ее правах наследования титулов или имущества в мире живых. Нет никаких подтверждений тому, что статус воительниц в кочевом мире был выше, чем у мирных женщин. «Напротив, есть немало фактов относительно их подчиненного положения у мужчин-родственников, – пишет российский археолог Сергей Яценко, – вовлечение женщин в военные авантюры означало лишь их дополнительную эксплуатацию патриархальным обществом, помимо «обычных» хозяйственной и сексуальной сфер» [33].



Действительно, трудно говорить о расширении прав женщин, когда на самом деле идет расширение их обязанностей, как бы их ни маскировали под возможности. Разделение труда и самостоятельность в хозяйстве, которые у нас часто выдается за равноправие, вовсе таковым не является – хозяйство ей не принадлежит. В захоронениях «амазонок» кочевого мира не обнаруживается их высокого статуса как женщины, так как в курганах их могилы были сбоку – то есть их подзахоранивали к их родственникам-мужчинам [34]. Отдельных статусных курганов, посвященных женщине, пока что не обнаружено. Точно так же нет надписей, посвященных женщинам, в памятниках орхоно-енисейского письма. Этот «список отсутствия» можно продолжать, хотя есть, конечно, очень много общих слов о свободной женщине среди кочевых народов. Эти слова говорят и по сей день, особенно к 8 марта. И эти общие слова часто произносятся вместе со словами «а зачем портить праздник своими требованиями равенства, все же нормально и было всегда нормально, особенно у кочевников». Но, к сожалению, ничего, кроме общих слов, пока что нет и, как видно по истории, и не было.

В предисловии к изданию эпоса «Сорок девушек» дается хорошая характеристика роли автора-исполнителя *дастана*:

«Курбанбай относится к прошлому, отображенному в исполняемых им эпических поэмах, не безразлично, не пассивно, а активно. Эпос – это своего рода повествование о прошлом, в котором в то же самое время отражены взгляды народа и на события его дней, и на будущее» [35].

Точно так же те, кто хотел преувеличить права женщин в кочевом обществе, часто хотели показать, что раз такое было, значит, и сейчас возможно в данном обществе. Чтобы легитимизировать какую-то идею, нужны ссылки на бога, на природный закон, на предков, поэтому матриархат использовался для уравнивания прав женщин в западном мире, а амазонки – в кочевом (или посткочевом).

Космология кочевников, действительно, подразумевала дуальное равенство мужского и женского начал. Примером могут стать святилища в Западно-тюркском или Тюркешском каганатах, где ставились мужские и женские статуи [36].

В юрте кочевника, которую часто сравнивают также и с моделью мироздания, есть мужская и женская половины – и они равны. Как показали исследования кочевой государственности, дуальные образования кочевников также копировали эту идею равенства. То есть основная идея, конституция, в общем-то неплохая.

Связь женского начала с Матерью-Землей, хранительницами диких животных «кайбере-нами» становится хорошим началом экологического самосознания, которое претендует на традиционное мировоззрение. Хотя уже упомянутая Синтия Эллер считает миф о богине-матери частью мифа о матриархате, использованного феминистским движением, нельзя сказать, что это полностью беспочвенно. Эллер показывает, что в использовании феминизмом матриархата и образа богини-матери проявляется первичность женского начала: матриархат предшествовал патриархату, богиня-мать была раньше бога [37].

На мой взгляд, в случае с матерями-прародительницами и связью женского начала с Землей можно избежать конкуренции за первичность, так как здесь речь идет о дуальности как начале и равенстве этой мужской и женской пары. Поэтому в этом отношении матери-прародительницы – это возвращение древней памяти манкурту, который не только забыл имя своей матери, но и убил ее собственноручно. К этому можно добавить и убийство Матери-Оленихи в айтматовском романе «Белый пароход» жителями озера Иссык-Куль, которые считали себя потомками этой оленихи. И фоном к этому убийству является беспомощность и бессловесность женщин, зависимых от одного мужчины.

У кыргызов, казахов, каракалпаков, башкир и других народов, связанных с евразийской кочевой традицией, считается, что мужчина должен знать своих семь отцов-предков. Но если не знать имена их жен, то получается, что ты не знаешь половину своей истории. Это ставит женщину в роль простой производительницы потомства: она – очередная *попате*. При этом исключения, когда матери-прародительницы все же упоминаются в генеалогии, могут служить примером положительного отношения к женщине, в том числе и со стороны самих женщин.

Почему женщина не может вести свой род так же, как его ведут мужчины?

В свое время, в 2015 году, я даже предложил названия для семи матерей в кыргызском языке: *эне, тайэне, чоң тайэне, бөнө, жоно, алтана, жетене* [38]. Возможно, тогда матери не будут стараться поскорее избавиться от своей дочери и потом советовать ей «терпеть» побои и издевательства со стороны нелюбимого мужа. Что, если женщина осознает, что и у нее есть своя линия жизни, собственная генеалогия, по которой передается ее ДНК, которая может длиться много поколений? Тогда дочь уже не будет той, которая уйдет из семьи – она будет *её семьей*, продолжением *её рода*, носителем *её* митохондриальной ДНК, которая передается только по материнской линии. Кто запомнит имена матерей, если не женщины? Ведь в мужской генеалогии им не досталось места.

Вопросы для обсуждения:

1. Обсудите роль женщин-прародительниц в кочевых сообществах.
2. Обсудите место женщин-прародительниц в мифологии кочевников.
3. Какую роль сыграли марксизм и матриархат в истории с идеей о равноправии женщин в кочевом обществе?

Ссылки

1. Айтматов, 1981, с. 5.
2. Закиров, 2013, с. 190.
3. Кактус медиа, 2023.
4. Айтматов, 1981, с. 106.
5. Зиманов, 2024.
6. Дашков, 2008, с. 153.
7. Малов, 1951, с. 38.
8. Кактус медиа, 2024.
9. Сейдахметова, 2020.
10. Атамбаев, 2017.
11. Подробнее: Said, 1979.
12. Термин Эдварда Саида, подробнее: Said, 1979.
13. Кыдырмышев, 2008, с. 214.

14. Битикчи, 2015.
15. Caravan Gazeta, 2018.
16. Шафранская, Волохова, 2020, с. 650.
17. Said, 1979, с. 2.
18. Каразин, 1875, с. 290–294.
19. Шкапский, 1896.
20. Spivak, 1993, с. 93.
21. Бахофен, 1996.
22. Eller, 2000.
23. Энгельс, 1934, с. 247.
24. Бернштам, 1946, с. 88.
25. В. И. Ленин. Сочинения, 1956, с. 438
26. Крадин, 2001, с. 111.
27. Ауэзова, 2005, с. 151.
28. Таскин, 1973, с. 109–118.
29. Кормушин, 1997, с. 303.
30. Рашид-ад-дин, 1952, с. 150.
31. Прорисовка автора.
32. Зуев, 2002, с. 249.
33. Яценко, 2018, с. 159.
34. Очир-Горяева, 2018, с. 111.
35. В. И. Ленин. Сочинения, 1956, с. 7.
36. Досымбаева, 2013, с. 46.
37. Eller, 2005, с. 6.
38. Битикчи, 2015.

Библиография

1. Атамбаев. «Кыргызская девушка никогда не скрывала своего лица». 21 июля 2017. <https://rus.azattyk.org/a/28630243.html>.
2. Айман Досымбаева. *История тюркских народов. Традиционное мировоззрение тюрков*. – Астана, 2013.
3. Айтматов, Чингиз. *Белый пароход*. – Ленинград, 1981.
4. Айтматов, Чингиз. *Буранный полустанок*. – Москва, 1981.
5. Бахофен, И. *Материнское право*. Пер. Е. В. Рязановой. В *Классики мирового религиоведения. Антология*, т. 1, сост. и ред. А. Н. Красников. – Москва: Канон+, 1996.
6. Бернштам, А. Н. *Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI–VIII вв.* – Москва; Ленинград: АН СССР, 1946.
7. Битикчи, Элери. «Жети ата, жети эне (Семь отцов, семь матерей)». https://kgcode.akipress.org/unews/un_post:2425.
8. Битикчи, Элери. «Седентаризм». <http://rus.elbilge.org/sedentarism-book>.
9. Ботагоз Сейдахметова. «Обнаженная женщина Степи – древняя традиция казахов». <https://adaspa.kz/ru/news/analitika/214>.
10. Гайатри Ч. Спивак. «Can the Subaltern Speak?». В *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ред. Patrick Williams и Laura Chrisman, 93. Hemel Hempstead: Harvester, 1993.
11. Дашков, С. Б. *Цари царей Сасаниды. Иран III–VII вв. в легендах, исторических хрониках и современных исследованиях*. – Москва: СМИ-АЗИЯ, 2008.
12. Женское время, или Амазонки Тюркского каганата. 20 ноября 2018. <https://www.caravan.kz/gazeta/zhenskoe-vremya-ili-amazonki-tyurkskogo-kaganata-497314/>.
13. Зифа Ауэзова, Махмуд ал-Кашгари. *Диван Лугат ат-Турк*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
14. Зиманов, Марлен. «Как ак-кудаи спасают Кок-Арал вопреки всему». 11 января 2024. <https://exclusive.kz/kak-ak-kudai-spasayut-kok-aral-vopreki-vseму/>.
15. Зуев, Ю. А. *Ранние тюрки: очерки истории и идеологии*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
16. Каразин, Н. Н. «Сказка о женском ханстве: отрывок из записной книжки». *Древняя и новая Россия* 3, № 11 (1875): 290–294. <https://litbit.ru/ru/karazin-nikolay/skazka-o-zhenskom-khanstve>.
17. Крадин, Н. Н. «Кочевники в мировом историческом процессе». *Философия и общество* 2, № 23 (2001): 111.

18. Кыдырмышев, Назикбек. «Седентаризм в исследовании кочевников (на примере дебатов о кочевом государстве)». В *Исторический опыт модернизации тюрко-мусульманских народов СССР: материалы международной научно-теоретической конференции*, 214. – Актобе, 2008.
19. Кормушин, И. В. *Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования*. – Москва: Наука, 1997.
20. Конституционный суд пересмотрел решение о матчестве. 9 ноября 2023. https://kaktus.media/doc/490331_konstitucionnyy_syd_peresmotrel_reshenie_o_matchestve.html.
21. Ленин, В. И. *Сочинения*, т. 29. Цит. по: *Сорок девушек*. Москва, 1956.
22. Малов, С. Е. *Памятники древнетюркской письменности*. – Москва, 1951.
23. Очир-Горяева, М. А. «Возраст и статус женщины в кочевом обществе: этноархеологический экскурс». *Монголоведение* 15 (2018): 111.
24. Рашид-ад-дин. *Сборник летописей*. Т. I. Кн. I. – Москва; Ленинград, 1952.
25. Сапарбек Закиров. *Кыргыз санжырасы*. – Бишкек, 2013.
26. Said, Edward. *Orientalism*. Vintage Books, 1979.
27. Сейдахметова, Ботагоз. «Обнаженная женщина Степи – древняя традиция казахов». <https://adaspa.kz/ru/news/analitika/214>.
28. *Сорок девушек*. – Москва, 1956.
29. Spivak, G. C. «Can the Subaltern Speak?» In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, 93. Hemel Hempstead: Harvester, 1993.
30. Таскин, В. С. *Материалы по истории сюнну (по китайским источникам)*. Вып. 2. – Москва: Наука, 1973.
31. Топонимическое меньшинство Бишкека. 8 марта 2024. https://kaktus.media/doc/488204_toponimicheskoe_menshinstvo_bishkeka_kem_byli_eti_ludi_i_pochemy_eto_vajno.html.
32. Eller, Cynthia. *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Will Not Give Women a Future*. Beacon Press, 2000.
33. Eller, Cynthia. «The Feminist Appropriation of Matriarchal Myth in the 19th and 20th Centuries.» *History Compass* 3 (2005): 6.
34. Ф. Энгельс. *К доистории семьи*. – Ленинград: Изд. ин-та нар. Севера ЦИК СССР, 1934.
35. Шафранская, Э. Ф., и Т. В. Волохова. «Поэтика ориентализма: повесть Леонида Соловьева «Кочевье»». *Вестник РУДН. Серия: Литературоведение. Журналистика* 25, № 4 (2020): 650.
36. Шкапский, О. «Положение женщины у кочевников Средней Азии». *Среднеазиатский вестник* № 6 (1896): 7.
37. Яценко, С. А. «Женщины-воительницы в искусстве ранних кочевников». *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»* 1, № 11 (2018): 159.



ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ВОСПРИЯТИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ И ЕЕ СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА В ТАДЖИКСКОЙ КУЛЬТУРЕ

ЗИЁИ ХУРШЕД МАХШУЛЗОДА

Аннотация

В исследовании на основе анализа письменных и устных источников выявлены противоречия, существующие в таджикской культуре, в восприятии образа женщины и ее социального статуса. Автор приводит конкретные примеры и, сравнивая их, показывает такие противоречия в зороастризме – древней религии таджиков – и его священном писании Авесте. К ним в зороастризме отнесены допущение женщины к духовной, религиозной деятельности, но запрещение ей заниматься управлением государством и т. д. В исламе и его основных первоисточниках – Коране и хадисах пророка – показаны следующие противоречия: уважение к женщине-матери, но допущение применения физического наказания к ней и др. Наряду с этим, в работе проанализированы противоречия в восприятии образа женщины и ее социального статуса в таджикской классической литературе и устном народном творчестве, приведены конкретные примеры из поэтических произведений и пословиц и поговорок, где встречаются не только восхваление, но и высказывания, отражающие пренебрежительное отношение к женщине и даже унижение чувства ее достоинства. Наряду с этим автор объясняет читателю суть исследуемой проблемы, которая отражена в общечеловеческих и национальных стереотипах и предрассудках, связанных с отношением к женщине. Основная цель автора исследования заключается в том, чтобы донести до таджикского общества противоречивость восприятия женщины, ее социального статуса, существующую в таджикской культуре, и, преодолев эти негативные стороны, выявить позитивные элементы таджикской культуры, а также условия для обеспечения равных с мужчинами прав женщины и повышения ее статуса в современном обществе.

Введение

С обретением государственной независимости в 1991 г. в Республике Таджикистан были приняты меры по повышению статуса женщины в обществе. В результате сегодня женщины, составляющие, согласно официальной статистике, всего 49,3% населения страны, среди работников сферы образования занимают более 73 %, а среди работников сферы здравоохранения – более 68 % рабочих мест. Одновременно правительством страны принимаются меры по выявлению и повышению квалификации одаренных женщин среди государственных служащих до 30 %, а среди руководящих кадров – до 25 %. В период государственной независимости 11 500 девушек из отдаленных горных районов окончили высшие учебные заведения страны по президентским квотам. За этот же период 222 тысячи девушек получили высшее профессиональное образование, сегодня еще 100 тысяч девушек учатся в вузах [1].

Однако, несмотря на все усилия правительства республики, сегодня у женщин все еще существуют некоторые проблемы. Например, на Международном экономическом форуме Таджикистан назван в числе тех стран, где средняя продолжительность жизни женщин ниже, чем у мужчин, в то время как в большинстве стран мира женщины по средней продолжительности жизни составляют большинство населения. Сегодня только 60% процентов женщин трудоустроены, в то время как этот же показатель среди мужчин составляет 81%, и, более того, большинство женщин Таджикистана занято тяжелой работой в аграрной сфере. Женщины в Таджикистане зарабатывают всего 50-60% от заработка мужчин. К тому же женщины больше, нежели мужчины, подвергаются влиянию религиозных предрассудков и т. д. [2]. Таджикские девушки и женщины имеют проблемы и на бытовом уровне, так как унижение и проявление неуважительного отношения к ним со стороны мужей, братьев, родственников в некоторых семьях превратились в обычное дело. Это, а также ущемление прав в выборе женщинами определенной одежды, вида трудовой деятельности и т. д., особенно заметно в южных районах Таджикистана. Наряду с этим, некоторых женщин морально угнетает и многоженство их мужей, против которого они бессильны.

Две вышеприведенные группы показателей, одна из которых представляет положительные, а другая – негативные стороны положения женщины в Таджикистане, наглядно свидетельствуют о том, какие причины и факторы не позволяют поднять роль женщины в нашем обществе на достойный для нее уровень, несмотря на усилия официальных органов власти и неформальных институтов. Этих факторов много, они имеют и объективные и субъективные причины, однако, по нашему мнению, мы должны искать их корни, прежде всего, в культуре.

В связи с этим нами выдвинута гипотеза о том, что *главной особенностью восприятия образа женщины и ее социального статуса в таджикской культуре является то, что оно противоречиво*: в исламе женщине-матери обещано место в раю, однако в светской жизни ей предоставлены такие права, которые намного ниже прав мужчин; во всемирно известной таджикской поэзии большое количество стихов посвящено женщине-возлюбленной, однако среди этих стихов трудно найти строки, посвященные женщине-матери; в таджикском народном творчестве (фольклоре) статус женщины-матери или сестры поднят до «седьмого неба», однако, при этом в народном творчестве имеется много циничных и унижающих женщину пословиц и поговорок.

Поставленные вопросы требуют выявить корни противоречий в восприятии образа женщины и ее социального статуса, двойственного отношения к женщинам в обществе. По этой причине, прежде всего, следует проанализировать историю и современное состояние следующих положений: *восприятие образа женщины и ее социального статуса в древней таджикской культуре с точки зрения зороастризма и других древних национальных религий, и следы этого влияния в современном обществе; исламское восприятие образа женщины и ее статуса – противоречивость в письменной культуре и социальной практике; отношение современного таджикского общества к женщине на основе сложившихся стереотипов и предрассудков и т. д.*

Выдвинутую нами гипотезу о наличии противоречивости восприятия образа женщины и ее социального статуса в таджикской культуре необходимо доказать на основе анализа религиозных первоисточников, произведений классиков таджикской литературы, образцов устного народного творчества и др. Наряду с этим, необходимо обратить внимание на то, какие культурные стереотипы и предрассудки влияют на восприятие образа женщины: какие именно, кем и как навязаны извне. Необходимо также выявить, какие общекультурные факторы, присущие почти всем народам мира, и какие национальные факторы влияют на наши негативные представления о женщине и ее социальном статусе в обществе.

Противоречивость восприятия образа женщины в древних таджикских религиях

Для получения ответа на поставленные вопросы, прежде всего, обратимся к древней таджикской культуре. Как известно, культура большинства народов мира уходит корнями в матриархат. В этот период женщина имела высокий статус в обществе и, в силу своей главной роли в организации семейного, родового и племенного быта, считалась главой человеческих объединений в ту эпоху, где собственность передавалась по наследству от матери к дочери. Женщина руководила мужчинами во всех семейно-племенных и общественных отношениях. Однако с переходом человечества от охотничьего образа жизни к земледелию, появлением частной собственности, формированием государства, увеличением вражды между людьми и проведением военных действий [3], а также по другим причинам примерно семь-десять тысячелетий назад начался постепенный переход к патриархату, и статус женщины в человеческом сообществе, в том числе среди наших древних предков, кардинально изменился. Теперь бразды правления в семье, роде, племени, государстве перешли в руки мужчины, и всё имущество, и даже сами женщины, превратились в его собственность.

Необходимо отметить, что первые письменные источники древней персидско-таджикской культуры, в том числе Авеста – священная книга зороастризма, возникли именно в период постепенного перехода от матриархата к патриархату (IX-VIII до н.э.). По этой причине в этом священном писании, в других письменных источниках, а также в социальном поведении зороастрийцев наблюдается противоречивость в отношении к женщине, в восприятии ее образа. В этой религии женщина имела высокий статус как человек, дающий жизнь, ее источник. Считалось, что даже само слово «зан» (женщина) связано с такими понятиями, как «зиндаги» (жизнь), «зоянда» (рождающая), а слово «мард» (мужчина) соотносилось с «марг» (смерть), «миранда» (умирающий). Хотя это толкование и отвергнуто современной этимологией [4], но такое представление все еще распространено в научной среде и среди народа. В особенности, у парфян (I в. до н.э.) женщины считались равноправными с мужчинами и могли свободно учиться искусству и танцам, и даже военному делу [5]. В духовной жизни общества, в том числе в религиозных делах, женщины имели руководящий статус и имели право с 21 года нести религиозную службу в качестве священника (мубада), в то время как мужчины приобретали это право только после 42-х лет.

С другой стороны, несмотря на все эти позитивные стороны отношения к женщине, сужение круга ее деятельности и ограничение ее прав также начинается именно в этот период. Все это уходит корнями в слова Зороастра, который в одной своей беседе с верховным богом Ахурамаздой сказал: «...ибо истинно говорю тебе, что женщина не может править. Где бы она ни была – на земле, на море, в соприкосновении со стихией, жене нельзя доверять правление» [6].

Опираясь на учение Зороастра, начиная с III века нашей эры, во времена правления сасанидов, женщины были отстранены и от правления в духовной сфере, а в дальнейшем – и от получения статуса священнослужителей. Как отмечает русский исследователь П. Глоба, официальные служители зороастрийской религии, отбросив все положительные стороны своей религии, оставили лишь те положения, которые устраивали их лично: «Женщина может ходить в храм, но служить, быть жрецом не может» [7]. Более того, в рамках этой религии появилась традиция, согласно которой, если «девушка, достигшая совершеннолетия (в зороастризме возрастом совершеннолетия для девушек считалось 15-летие, а для юношей 25-летие, что само по себе является пренебрежением к женщине – Х.З.), не принимала во внимание желание родителей, коллектива и, не желая оставлять потомства, умышленно не выходила замуж, ее бросали в мешок и наказывали 25 ударами плетью» [8].

Как видно из приведённых примеров, еще со времен Зороастра в культуре таджикского народа наблюдается противоречивость в восприятии образа женщины и ее социального статуса: женщина может стать религиозным деятелем, но не политическим лидером; женщина является источником жизни, но должна подчиняться мужчине. Все это есть результат победы патриархального менталитета над матриархальным, в рамках понимания того, что «у Вселенной есть не только мать, но и отец» [9]. Все это дошло до нас в виде архетипов (коллективных подсознательных прообразов), и, сохраняясь в нашем сознании, негативно влияет на наше отношение к женщине.

Следует отметить, что та форма отношения к женщине, которая присутствовала в зороастризме, наблюдается в истории древней культуры и религий почти всех народов мира. Другими словами, все культуры и священные религиозные писания, в том числе Авеста, полны противоречий, связанных с отношением к женщинам – восхваление чистоты женщин и проклятие их распутства. Всё это опирается на психологические различия женщины и мужчины, исходящие из их биологической природы, хотя гендерные различия, по мнению Шон Берн, имеют корни, главным образом, в социальных нормах, «приписывающих нам различные типы поведения, аттитюды и интересы, в соответствии с биологическим полом» [10]. С другой стороны, любое общество в большинстве случаев оживляет стереотипы прошлого, примером чего является живучесть противоречий в восприятии образа женщины и ее социального статуса, существовавшие как в зороастризме, так и в сегодняшнем таджикском обществе.

Также следует указать, что, в связи с поставленной проблемой, «в философии используется понятие «ретроника», которое обычно интерпретируется как метод выявления событий, искусственно исключенных из описаний истории, и как восстановление исторической роли таких событий. При этом утверждается, что если историки намеренно игнорируют какое-то яркое событие прошлого, то его открытие приносит сегодня се-

рьёзные результаты» [11]. По этой причине то, что современное таджикское общество не замечает влияния зороастрийского понимания женщины, может иметь серьёзные негативные последствия в решении гендерных проблем в обществе.

Противоречивость понимания статуса женщины в обществе в исламской теории и практике

Необходимо отметить, что в последующие века, с распространением ислама на территории проживания таджикского народа, начиная с VIII века, когда патриархальный менталитет превалировал над матриархальным, понимание роли и статуса женщины не стало более продвинутым. В некоторых вопросах ситуация даже усугубилась. Однако, когда говорят об исламе, в особенности, о первоначальном периоде его развития, то, как правило, роль этой религии в повышении статуса женщин в обществе оценивается положительно. Например, указывается, что одной из первых, кто принял ислам, была женщина – Хадича, жена пророка Мухаммада. Кроме того, отмечается, что пророк Мухаммад запретил распространённую у арабских племен традицию закапывания живьем новорожденных девочек.

Для доказательства положительной роли ислама в изменении отношения общества к женщине можно привести много примеров из первоисточников – Корана и сунны, т.е. хадисов пророка. В том числе, часто цитируются следующие *аяты* из суры «Ниса»: «О люди! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему и расселил много мужчин и женщин, произошедших от них обоих. Бойтесь Аллаха, именем Которого вы просите друг друга, и бойтесь разрывать родственные связи. Воистину, Аллах наблюдает за вами» [12]. Как правило, эти коранические *аяты* интерпретируются как признание равноправности женщин и мужчин по причине их создания «из одного человека», т.е. по природным, биологическим причинам. Однако не следует забывать, что, *поскольку человек является не только биологическим, но и социальным существом, то это равноправие женщин и мужчин должно соблюдаться также в обществе и в общественных отношениях*. В Коране же по этим вопросам наблюдаются противоречия: «Завещает вам Аллах относительно ваших детей: сыну – долю, подобную доле двух дочерей (наследнику мужского пола долю, равную доле двух наследниц)» [13]; «... **тех жен, в верности которых вы не уверены, увещевайте, избегайте их на супружеском ложе и побивайте**» [14].

В хадисах (второй первоисточник в исламе после Корана), которые собраны в сборник «Сахих аль-Бухари», и др. также наблюдается множество противоречий в восприятии образа женщины. Для наглядности сравним две группы хадисов:

1. «**Лучшие из вас – это те, кто лучше всех относится к своим женщинам**»; «О, Аллах, поистине, я запрещаю ущемлять права двух слабых: сироты и женщины!»; «*Худшие из вас бьют своих жён*» [15].
2. «О, женщины, раздавайте милостыню и просите прощения много, потому что я видел, что вы большинство обитателей ада»; «Я не видел кого-либо, кто имел бы недостаток в уме и религии, и отнимающих рассудок у умных, кроме вас (т.е. женщин – Х.З.)»; «**Советуйтесь с женщинами и делайте иначе**» [16].

Вышеприведенные примеры показывают, что, в действительности, в понимании сущности и статуса женщины в исламских первоисточниках существуют противоречия. Однако наша цель – не акцентирование внимания на существовании противоречий в этих священных источниках (тем более, что сами мусульманские народы, опираясь на Коран, считают его свободным от противоречий). Среди мусульманских богословов широко известен следующий *аят*: **«Неужели они не задумываются над Кораном? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы в нем много противоречий»** [17]. Здесь наша цель состоит в том, чтобы поставить вопрос: *почему мусульмане при наличии противоречий в религии не отдают предпочтения лучшему предписанию и из двух существующих противоположных мнений не выбирают позитивного варианта?* Существует же в исламском богословии практика отмены коранических *аятов* (насах, мансух) практика, которая считается дозволенной. По этой причине, с нашей точки зрения, именно отсутствие практики выбора лучшего из нескольких вариантов и отмены (насах) негативных вариантов в мышлении народа является первопричиной противоречивого восприятия образа женщины и ее социального статуса в исламской практике. Более того, в исламе существует хадис, согласно которому «Аллах воздвигнет для этой общины в конце каждого ста лет того, кто обновит для нее ее религию» [18], а это дает возможность реформировать религиозное учение в соответствии с требованиями времени. Поэтому и возникает вопрос: *почему бы нам не исправить свои представления о женщине согласно велениям времени, опираясь на учение ислама?*

Другую причину того, что статус женщины в исламе оценивают неподобающим образом, надо искать в необоснованной интерпретации религиозных первоисточников современными священнослужителями или их необоснованных выводах по житейским и общественным вопросам без опоры на религиозные первоисточники. Для доказательства этого приведем диалог, проходивший между рядовым мусульманином и экспертом по исламским вопросам в сети Интернет.

Из его содержания выясняется, что некоторые требования, которые поставлены в нем от имени ислама, на самом деле являются выводами самого эксперта, а не положениями, вытекающими из учения данной религии, ибо в диалоге рассматриваются проблемы современности, а не темы, которые могли бы обсуждаться в эпоху появления первоисточников ислама: «– Ассаляму Алейкум, можно ли мусульманке стать переводчицей, которая путешествует по миру и переводит разговоры? – Ва алейкум ассалям ва рахматуллахи ва баракатуху! Женщина, которая уверовала в Аллаха и в Судный день, не должна выезжать одна в путь (сафар), расстояние которого составляет более 80 км. С ней в пути должен быть кто-то из ее махрамов (доверенных лиц). Кроме того, такая работа может сопровождаться смешением противоположных полов без необходимости, а это – запрещено, потому что это является средством, приводящим к прелюбодеянию» [19]. Совершенно очевидно, что эксперт в данном диалоге, с одной стороны, самовольно определяет расстояние, а, с другой стороны, из антиномий о женщине, которые существуют в любой культуре и религии, о которых речь шла выше (восхваление чистоты женщин и осуждение их распутства), с необоснованным подозрением к женщине выбирает самый негативный вариант. Такая форма отношения присуща и большинству религиозных деятелей нашего общества.

Необходимо отметить, что ислам в мировоззрении таджикского народа играет существенную роль, однако, к сожалению, большинство рядовых людей используют правила религии на основе предрассудков и даже фанатизма. По этой причине отношение к женщине и ее статусу в большинстве случаев аналогично вышеописанному. Задача нашего общества состоит в том, чтобы рассмотреть существующие в исламе противоречия по поводу женщины с современной точки зрения, с позиции рациональности и науки, и, тем самым, трансформировать представления людей об образе женщины и ее социальном статусе, сместив в положительную сторону. В этом деле мы должны опираться на идеи, предложенные Мухаммадом Икбалом (1877–1938) и другими мыслителями-просветителями, которые возвышали роль женщины в обществе именно с точки зрения ислама. Здесь примечательны следующие слова указанного поэта (подражание великому поэту Хафизу Ширази, 1325–1389/1390):

Марду зан вобастаи якдигаранд,
Коиноти шавқро суратгаранд.
Зан ниғаҳдорандаи нори ҳаёт,
Фитрати ӯ лавҳи асрори ҳаёт.

Мужчина и женщина зависят друг от друга,
Они придают форму космосу желаний.
Женщина – хранительница огня жизни,
Ее природа – доска тайн жизни [20].

(Перевод автора).

Идеи Икбала и других просветителей следует противопоставить взглядам наших предков, например, воззрениям Низамулмулька (1018/1020–1092), который считал, что женщины всегда должны быть изолированы от общества, закрыты, и не должны получить могущества власти [21].

Противоречивость восприятия образа женщины в таджикской литературе и устном народном творчестве

Как известно, на таджикскую культуру и мышление таджиков наряду с религией сильное влияние оказала и литература. Одна хорошая стихотворная строка (бейт, или двустилие) может стать руководством для любого таджика к совершению добрых, достойных поступков. Точно так же одна неуместная строка, неуместный бейт может негативно влиять на мышление и поведение человека. В качестве примера можно привести строки из стихотворения известного таджикского поэта Мирзо Турсун-заде (1911–1977), которые в советский период стали руководством к действию: «Мамлакат аз дасти зан гулзор шуд» («Страна стала процветающей руками женщины» – перевод автора). Она служила лозунгом почти для каждого в его отношении к женщине, оценке ее роли в обществе.

Однако в истории всемирно известной таджикской литературы, в особенности, классического периода, литературы позднего средневековья и до начала советской эпохи, наряду с изображением позитивного образа женщины, главным образом, наблюдается негативное отношение к ней (за исключением образа возлюбленной). Здесь необходимо указать, что в нашей классической литературе о женщине вообще или о матери вообще встречается не так много стихов, ибо поэты больше писали о конкретных женщинах. При обсуждении образа женщины как такового привлекают внимание следующие бейты знаменитого поэта Хафиза Ширази, в которых приводятся те же представления древних персов и таджиков о том, что женщина-мать является источником жизни, рождения.



Эти стихи, как уже было сказано, процитированы Мухаммадом Икбалом:

Зан нигоҳдорандаи нори ҳаёт, Фитрати ӯ лавҳи асрори ҳаёт. Оташи моро ба ҷони худ занад, Ҷавҳари ӯ хокро одам кунад. Арҷи мо аз арҷмандиҳои, Мо ҳама аз нақшбандиҳои. Ҳақ туро додаст агар тоби назар, Пок шаву қудсияти ӯро нигар.	Женщина – хранитель жизненного очага, Ее природа – полотно, где отражены тайны жизни. Наш огонь она берет в свою душу И её субстанция превращает глину в человека. Наше величие исходит из ее величия, Мы созданы на основе ею заданных форм. Если Истиной дан тебе свет для глаз, Стань чистым и смотри на ее святость. [22]

(Перевод автора).

В знаменитом произведении Абулкасыма Фирдоуси (935–1020) – «Шахнаме» – также встречаются положительные образы женщин, которые равны мужчинам по благородству, героизму или умело руководят обществом и государством. Это такие женщины, как Гурдофарид, Гурдия, Синдухт, Хумой, Ширин и другие. Например, читаем о Гурдофарид в «Шахнаме»:

Зане буд бар сони гурде савор, Ҳамеша ба ҷанг андарун номдор. Қучо номи ӯ буд Гурдофарид, Ки чун ӯ ба ҷанг андарун кас надид.	Одна женщина, как рыцари, сидела на седле, Она была всегда известной воительницей. Ее звали Гурдофарид, Воина, как она, еще не видел никто [23].

(Перевод автора).

Однако, забывая все эти позитивные образы женщин в «Шахнаме», исследователи творчества Фирдоуси больше обращают внимание на негативный взгляд поэта на женщину. Так, один из иранских исследователей, Сайид Амидиён, отмечает, что «Женщины в «Шахнаме» не заслужили подобного статуса» [24]. Вероятнее всего, он, как и рядовые читатели, полагается на нижеприведенные стихи, принадлежавшие Фирдоуси или приписываемые ему. Здесь имеется в виду, что, например, Н. Салимзода в своем интернет-блоге, возражая поэту, пишет: «Женщинам достаточно одного ремесла – чтобы сидели дома и рожали львов-самцов, говорит Фирдоуси. Однако, несмотря на наше уважение к этому великому поэту, мы против такого взгляда. Мы за то, чтобы женщины учились. Какими бы ни были условия, мы должны обучать их» [25].

Ту же противоречивость в восприятии образа женщины, встречающуюся в «Шахнаме» Фирдоуси, можно наблюдать и в известном всем великом произведении «Маснави маънави» («Духовные двестишья») Джалаладдина Руми (1207–1273). Руми, который своей толерантностью известен по всему миру, в отличие от Фирдоуси, не полагаясь на понимание биологической и природной сущности женщины, а опираясь на религиозное учение ислама, говорит:

Нафси худро зан шинос в-аз зан батар, З-он, ки зан ҷузвест, нафсат кулли шар... Войи он, ки ақли ӯ мода бувад, Нафси зишташ нарру омода бувад.	Свою страсть считай женщиной и даже хуже, Ибо женщина – это часть, а твоя страсть – целое зло... Горе тому, у которого разум женственный, А страсть его мужественная и готова ко всему.



Лоҷарам мағлуб бошад ақли ӯ,
Чуз сӯи хусрон набошад нақли ӯ.
Ай хунук он кас, ки ақлаш нар бувад,
Нафси зишташ модаву музтар бувад...
Васфи ҳайвонӣ бувад бар зан фузун,
З-он ки рӯи рангу бў дорад руқун.

Непременно его разум будет побежденным,
И его речь приносит только вред.
Счастлив тот, у кого разум мужественный,
А его страсть женственная и слабая...
Животные качества преобладают у женщины,
Ибо она опирается на цвет и запах. [26]

(Перевод автора).

Не только в письменной, но и в устной таджикской литературе можно найти много противоречий в восприятии образа женщины и ее статуса. Но здесь положительным является лишь восхваление женщины-матери, а не женщины вообще: «Дар хонае зан-модар нест, хушӣ ва рӯшноӣ вучуд надорад» («В доме, где нет женщины-матери, нет счастья и света»), «Зан-модар тоҷи офариниш» («Женщина-мать – корона божественного творения» – переводы автора). Эти и другие подобные поговорки часто цитируются в народе и в интернете.

Наряду с этим, в устной поэзии и творчестве народных поэтов можно наблюдать негативное изображение женщины. Такие строки можно встретить, в том числе, в произведениях народного поэта из Бадахшана Муллоёра Ванджи (1827/1828–1913), который описывает конфликтность женщин:

Дар мулки Сангевни дароз
Дод мезананд аз беваҳо.
Гуфтам, ки айб нест, ай тағо,
Бар мо низ Гишхун ҳамтарафт.

В просторном селе Сангевне
Жалуются на скандальных женщин.
В ответ я сказал: дядя, не горюй,
Они и в нашем селе Гишхуне точно
такие же. [27]

(Перевод автора).

Что касается народных пословиц и поговорок, то в них наблюдается не только отрицательный образ женщины, но и частое проявление неуважения к ней и даже издевательство над ее чувствами. Несколько примеров, которые приведены нами ниже, наглядно свидетельствуют об этом: «Занро зан, намурд, бо табар бизан» («Бей женщину, если не умерла, то бей ее топором»); «Зан мӯи дароз дораду ақли кӯтоҳ» («У женщины волосы длинные, а ум короткий (ущербный)»); «Гиряи зан макри зан аст» («Слезы женщины – это ее коварство»); «Дар хонае, ки ду сағ ҳаст, барака ҳасту дар хонае, ки ду зан ҳаст, барака нест!» («В доме, где есть две собаки, есть благословение, но в доме, где есть две женщины, благословения нет» – переводы автора) и другие подобные высказывания. Эта противоречивость, являясь опасной, в то же время отрицательным образом влияет на сознание и мышление людей, ибо население Таджикистана, больше принадлежа к традиционному обществу, нежели к современному, живет, как говорят, «по пословицам и по поговоркам», а не по закону. Хотя о сути пословиц и поговорок в народе еще принято говорить, что «Любую глупость можно оправдать восточной мудростью». По этой причине необходимо задать вопрос: насколько уместно в условиях современного Таджикистана жить согласно традициям, в особенности, в отношении женщины, если государство является правовым?



Таким образом, можно утверждать, что таджикская литература и в своей письменной форме, и в фольклоре сохранила множество национальных ценностей, что имеет значение для воспитания личности. Однако, необходимо иметь в виду, что в данной литературе также сохранились предрассудки, которые сегодня имеют негативное значение, и неуместные взгляды на статус женщины. По этой причине следует *держатъ подрастающее поколение на расстоянии от подобных взглядов, а также литературного наследия, не актуального для современности*. Это должно считаться одной из важнейших социальных функций семьи, образовательных и культурных учреждений, научных и литературных институтов таджикского общества.

Общекультурные и национальные стереотипы в восприятии образа женщины в сознании и представлении таджиков

Как было уже отмечено, наряду с религией и литературой на представление таджиков о статусе женщины сильно влияют культурные стереотипы, имеющие общечеловеческий или национальный характер. В связи с этим необходимо отметить, что в культуре, еще со времен Сократа и до сих пор, сохранились понятие о превосходстве мужчины над женщиной и патриархальное мышление: «Три вещи можно считать счастьем: что ты не дикое животное; что ты грек, а не варвар; и что ты мужчина, а не женщина» [28]. Такое отношение к женщине, которое в человеческой культуре существует до сегодняшнего дня, присуще, к сожалению, и таджикскому обществу.

Что касается общечеловеческих стереотипов, то можно отметить такие: местом женщины должны быть кухня, дом и семья, а не общество, женщина не может быть успешным руководителем и лидером, политика – не женское дело, участие женщины в трудовой деятельности отрицательно влияет на воспитание детей и становится причиной повышения уровня преступности в обществе, задерживает прирост населения, женщины не должны стремиться к успеху и др. Такие взгляды все еще распространены среди таджиков.

Из стереотипов, присущих самому таджикскому народу, можно отметить две группы:

- 1) позитивные – женщина должна быть воспитанной, вести себя скромно, советоваться со своими родителями, братьями, должна уметь готовить, шить, иметь другие необходимые навыки, знать ремесла, воспитывать детей в духе высокой морали, одеваться скромно и непретенциозно, обладать честью, чувством стыда и т. д.;
- 2) отрицательные – женщина должна слушаться своего мужа, тестя и свекровь, должна обязательно быть домохозяйкой, не работать, согласно религиозным представлениям, женщина должна носить сатр, хиджаб и т. д.

В связи с этим необходимо указать, что стереотипы, в основном, двусмысленны, более того, большинство из них являются предрассудками. Кроме того, стереотипы, как правило, есть усредненный образ мышления группы людей, они насильно навязываются всем в семье, школе, социальной группе, обществе. Более того, иногда стереотипы, «не имеющие ничего общего с реальной жизнью и сидящие глубоко в мозгу человека, отравляют его существование» [29]. *Современный человек должен быть выше всяких предрассуд-*



ков, в том числе стереотипов, для освобождения от них он должен развивать свое мышление, сопротивляться навязанным стереотипам. Для всех людей, в особенности, в таджикском обществе, борьба с предрассудками и негативными стереотипами в отношении к женщине является очень важной.

Что касается самих женщин, то каждая из них должна поступать самостоятельно, и, ломая негативные стереотипы и существующие предрассудки, организовывать свою индивидуальную и семейную жизнь, трудовую деятельность путем личного выбора.

Заключение

Как показывает проанализированный выше материал, в таджикской культуре проявляется противоречивость в понимании сущности женщины и ее социального статуса. В мышлении и сознании общества до сих пор остались следы влияния древних национальных религий, таких как зороастризм, который имеет патриархальные особенности и в котором женщина считается подчиненной мужчине. В исламских первоисточниках также мы встречаем, главным образом, представления о том, что статус женщины ниже, чем мужчины. В нашей всемирно известной персидско-таджикской классической литературе и устном народном творчестве наряду с восхвалением женщины-матери наблюдаются проявления неуважительного отношения к женщине, ее личности. Существующие общекультурные и национальные стереотипы и предрассудки также не всегда дают возможность обеспечить достойное место женщины в обществе. Все эти и другие факты заставляют нас искать ответы на следующие вопросы:

Можно ли исключить негативные аспекты противоречий, имеющиеся в нашей культуре в понимании образа женщины и ее статуса, и как это сделать? Поможет ли нам изучение опыта других народов и других стран, например, реформация роли женщин в Турции в начале XX в., использование идей, отраженных в произведениях Симона де Бовуара, Халида Адиба, Амина Вадуда и других ученых и литераторов, в решении проблемы? Можно ли использовать позитивные аспекты религиозного понимания статуса женщины, чтобы поднять ее роль в обществе и исключить негативное религиозное восприятие образа женщины в существующих в исламе предписаниях? Что делать, чтобы существующие на общечеловеческом и национальном уровне стереотипы не мешали нам в понимании статуса женщины и обеспечении реального ее места в обществе? И множество других подобных вопросов.

Мы абсолютно уверены, что все вышеставленные или поднятые, в целом, в данном исследовании вопросы имеют положительный ответ, а существующие проблемы – пути своего решения. Необходимо лишь, чтобы все члены современного таджикского общества, каждый из нас, глубоко задумались над этими вопросами и сообща боролись за обеспечение равных с мужчинами прав женщины-матери, женщины-сестры, женщины-политика, женщины-активного члена общества в семье и на работе, среди разных социальных групп и в обществе, в целом. Потому что, хотя общество иногда и старается этого не замечать, но все люди все-таки созданы от природы равными...

Вопросы для обсуждения:

1. Можно ли исключить негативные аспекты противоречий, имеющиеся в нашей культуре в понимании образа женщины и ее статуса, и как это сделать?
2. Поможет ли нам изучение опыта других народов и других стран, например, реформация роли женщин в Турции в начале XX в., использование идей, отраженных в произведениях Симона де Бовуара, Халида Адиба, Амина Вадуда и других ученых и литераторов, в решении проблемы?
3. Можно ли использовать позитивные аспекты религиозного понимания статуса женщины, чтобы поднять ее роль в обществе и исключить негативное религиозное восприятие образа женщины в существующих в исламе предписаниях?
4. Что делать, чтобы существующие на общечеловеческом и национальном уровне стереотипы не мешали нам в понимании статуса женщины и обеспечении реального ее места в обществе?
5. Насколько вопрос о том, что все люди от природы равны, актуально для современного человеческого общества?

Ссылки

1. Раҳмон, 2021.
2. Форуми ҷаҳонии иқтисодӣ дар гузориши тозанаши худ..., 2022.
3. Тобуков, 2016.
4. Саймиддинов, Эдельман, 2015, с. 41.
5. Мадимар, 2022.
6. Глоба, 2022.
7. Глоба, 2022.
8. Нуруллаева, Эгамберганова, 2022.
9. Шумский, 2021.
10. Вервейко, 2022.
11. Зиёй, 2017 с., с. 28.
12. Коран, 2022.
13. Коран, 2022.
14. Коран, 2022.
15. Хадисы пророка Мухаммада, 2022.
16. Хадисы пророка Мухаммада, 2022.
17. Коран, 2022.
18. Хадисы пророка Мухаммада, 2022.
19. Женщина и ислам, 2022.
20. Зухурй, 2022.
21. Низомулмулк, 1989, с. 135.
22. Мадимар, 2022.
23. Разми Сӯҳроб бо Гурдофарид, 2022.
24. Шофакирова, 2022.
25. Салимзода, 2022.
26. Румй, 2013.
27. Ванҷй, 2022.
28. Морозова, 2022.
29. Откуда берутся стереотипы..., 2022.



Библиография

1. Вервейко, И. Н. «Гендерные стереотипы восприятия образа мужчины и образа женщины». <https://econf.rae.ru/article/6998> (дата обращения: 30.09.2022).
2. Глоба, П. П. «О предназначении женщины и мужчины в зороастризме». <http://astro.kh.ua/08/%D0%BE> (дата обращения: 31.08.2022).
3. «Женщина и ислам». <https://medinaschool.org/library/zhenshina-v-islame/musulmanka/zhenshina-i-islam> (дата обращения: 27.09.2022).
4. Зиёй, Х. М. «Нақши методи фалсафии «ояндабинии гузашта» дар ҳалли мушкилоти педагогӣ». Илм ва инноватсия. №3-4 (2017). С. 26–32.
5. Зухурӣ, Н. «Чехраи бихиштии зан-модар ва сафҳаи поки адабиёт». https://www.tajmedun.tj/tj/akhbor/?ELEMENT_ID=18228 (дата обращения: 15.03.2022).
6. Коран. <https://quran-online.ru/4/saadi> (дата обращения: 31.08.2022–15.09.2022).
7. Мадимар, Г. «Аз Бухрондухт то Клара Сеткин». <https://www.osiyoavrupo.tj/index.php/mavodhoi-ilmi/maqolaho/item/477-zan-dar-ta-rikhu-far-angi-bashariyat> (дата обращения: 10.09.2022).
8. Морозова, З. С. «Эволюция социального статуса женщины». <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-sotsialnogo-statusa-zhenschiny> (дата обращения: 07.09.2022).
9. Муллоёри, Ванҷӣ. «Аҳвол ва ашъор». <https://vanj.info/wp-content/uploads/2016/11/Mloyorabibf.pdf> (дата обращения: 17.09.2022).
10. Низомулмулк. «Сиёсатнома». Душанбе: Адиб, 1989.
11. Нуруллаева, Ш. К., Эгамберганаева, М. Д. «Вопросы семьи и брака в «Авесте» // Universum: общественные науки: электрон. научн. журн. №6 (24) (2016). <https://7universum.com/ru/social/archive/item/3338> (дата обращения: 31.08.2022).
12. «Откуда берутся стереотипы и зачем они нужны?». <https://zen.yandex.ru/media/simplepsy/otkuda-berutsia-stereotipy-i-zachem-oni-nujny-5c081bfdede3d000a9e8b59> (дата обращения: 12.09.2022).
13. «Паёми Президенти умумии Тоҷикистон, Пешвои миллат мутарам Эмомалӣ Рамон «Дар бораи самтои асосии сиёсати дохил ва хориҷии умум» аз 21.12.2021». <http://www.prezident.tj/node/27417> (дата обращения: 05.09.2022).
14. «Разми Сӯроб бо Гурдофарид». <https://ansor.info/suhrob-gurdofarid/> (дата обращения: 15.03.2023).
15. Румӣ, Мавлоно Ҷалолуддин Муҳаммади Балхӣ. «Маснави маънавӣ. Дафтари дувум. Дафтари панҷум». Душанбе: Ирфон, 2013.
16. Салимзода, Н. «Занонро нашояд ҳамин як ҳунар...». <nematblog.wordpress.com/2016/12/04/1470/> (дата обращения: 15.09.2022).
17. Тобуков, П. З. «Некоторые аспекты эволюции матриархата и патриархата: историко-философский анализ». Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Педагогика. Психология. Философия. №4 (2016). С. 57–69.
18. «Форуми ҷаҳонии иқтисодӣ дар гузориши тозанаши худ...» (Международный экономический форум в своем новом докладе...). URL: ozodi.org/a/2188113.html (дата обращения: 05.09.2022).
19. «Хадиси пророка Мухаммада. Саҳиҳ аль-Бухарӣ». <https://isnad.link/book/sahih-al-buhari> (дата обращения: 31.08.2022–15.09.2022).
20. Шофакирова, Р. М. «Образ женщины-матери в «Шахнаме» Фирдоуси». <http://www.dslib.net/literatura-mira/obraz-zhenwiny-materi-v-shahname-firdousi.html> (дата обращения: 17.09.2022).
21. Шумский, К. В. «Матриархат» и «патриархат» как два типа ментальности». <https://cyberleninka.ru/article/n/matriarhat-i-patriarhat-kak-dva-tipa-mentalnosti/viewer> (дата обращения: 15.09.2022).
22. Саймиддинов, Д. Эдельман, Д. И. «Этимологический словарь иранских языков». М.: Восточн. лит., 2015.



XX ВЕК: ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В СРЕДНЕЙ АЗИИ. ОДНА ИЗ СУДЕБ

ДИЛОРОМ АЛИМОВА

Аннотация

В данном эссе за основу взяты разнохарактерные источники, в том числе литературные, и дана ретроспективная картина положения женщин Средней (Центральной) Азии на протяжении XX века. Этот век характеризуется сменой трех исторических эпох, когда народами региона были пережиты три формы политического и социального устройства. Огромные изменения социально-экономического, культурного и духовного характера касались и жизни женщин. Положение женщин в Туркестане реконструировано сквозь призму джадидского осмысления положения женщин в начале XX века. Советской властью был осуществлен политический и социальный эксперимент по созданию совершенно нового образа женщины в Средней Азии. В основном, это делалось принудительно компартией, и в результате крайне сложной работы были достигнуты большие успехи в обеспечении юридических прав женщин, вхождении их в производственную сферу.

Процесс эмансипации женщин значительно усилился в последующие годы советского периода в Средней Азии.

XX век характерен огромными изменениями в жизни женщин – социально-экономического, культурного и духовного характера. В этом столетии ими пережиты три формы политического и социального устройства. Известно, что специфика положения женщин Средней Азии, бывшей колониальной окраины царской России, во многом определялась строгими традициями и канонами мусульманства, обуславливавшими затворнический образ жизни.

В советской историографии было принято считать, что только Октябрьская революция дала свободу женщине и уравнила ее в правах с мужчиной и, соответственно, осуществила свою программу по обеспечению этих прав в жизни. На самом деле еще задолго до большевистского переворота в Туркестане в конце XIX – начале XX веков прогрессивное движение национальной интеллигенции, называемое джадидизмом, в своей программе обновления и переустройства общества поставило вопросы вовлечения женщин в общественную и культурную жизнь. Организация джадидов «Шурои-исломия» первой включила в свою программу вопросы участия женщин в выборах. Известные участники этого движения Махмудходжа Бехбудий, Абдурауф Фитрат, Абдулла Авлоний, Абдулхамид Чулпан и другие считали, что интеллектуальный уровень общества во многом зависит от того, в каком положении находится женщина. Они считали, что трансформацию общества надо начинать, в первую очередь, с реформ в духовно-культурной и бытовой сферах, что включало в себя и изменения взглядов на место и роль женщины в жизни мусульманина. По их взглядам, мировоззрение молодого поколения во многом зависит от уровня образования матерей, от принципов взаимоотношений в

семье, и без правильного построения основ семьи, без полноценного воспитания молодежи невозможно реформировать общество и направить его развитие по пути прогресса [1].

Женский вопрос они рассматривали сквозь призму семьи, где главным было правильное воспитание детей. Более того, эту задачу джадиды считали настолько ответственной, что проводили параллели между любовью к детям и любовью к Родине. Так, А. Авлоний написал произведение высокопатриотичного содержания, где рассматривает женский вопрос в неразрывной связи с судьбой Родины: «Что заставляет человека работать день и ночь, разве не любовь к Родине и своим детям? Известно, что нет семьи без Родины, и нет Родины без семьи. Эти два понятия, существующие в обществе, взаимосвязаны и дополняют друг друга...» [2].

А. Авлоний, А. Фитрат и М. Бехбудий неоднократно повторяли ставшую тезисом мысль о необходимости равного участия в воспитании детей как матерей, так и отцов. О чем бы ни шла речь в их выступлениях и сочинениях, они подкрепляли свои идеи и соображения Кораном и хадисами, пытаясь подробно разъяснить позицию исламского вероучения в этом вопросе. А. Авлоний, например, утверждал, что по исламским нормам поведения, закрепленным в шариате, есть понятие «ахлоки хасана» – образцовое поведение (этикет поведения), которое молодой человек должен перенимать у хороших людей [3]. Он считал самым важным привитие детям таких качеств, как *фатонат* (быть умным), *файрат* (энергичным), *риёзат* (милосердным), *қаноат* (терпеливым), *интизом* (дисциплинированным), *виждон* (совестливым), *Ватанни суймоқ* (любящим Родину), *хаққоният* (честным, праведным), *хаё* (высоконравственным) и др. Соответственно, прививать это ребенку могут только те родители, которые сами обладают этими качествами.

А. Фитрат же считал, что полноценное воспитание детей включает в себе несколько компонентов, от физического воспитания до духовного. В данном вопросе он проявил себя в качестве довольно компетентного психолога, рассуждая о том, что получить позитивный эффект возможно тогда, когда между детьми и родителями будет существовать некая духовная близость, приносящая им радость. «Чтобы достичь определенной позитивной формы характера и действий человека, необходимо воспитывать его душу», – писал он [4]. Чтобы ребенок был уверен в себе, в своих силах, был сильным, находчивым, быстрым и умным, необходимо научить его уважать самого себя, т.е. воспитать в нем чувство собственного достоинства и, в то же время, умение уважать и считаться с окружающими людьми.

А. Фитрат утверждал, что «необходимо так воспитывать детей, чтобы не загасить в них стремление к счастью. Родители не должны запрещать им выражать удовольствие и радость и обязаны поддерживать их начинания, не противоречащие нормам поведения. Особое внимание он уделял вопросу привития трудолюбия и знаний. Дети должны понимать, что сегодняшнее терпение и храбрость обернется завтра счастьем, т.е. надо им объяснить, что достигнутое – это результат упорного труда и терпения.

О том, что женщине знания очень важны, говорили многие представители интеллигенции Туркестана. В газете «Садои Туркистон» в 1914 г. появилась статья М. Бехбудий, в которой выражалось мнение о том, что для девушек образование важнее, чем для маль-



чиков, и ее автор призывал средства, затрачиваемые на различные украшения и излишества, тратить на образование девочек, готовить из них учителей, так необходимых для школ [5].

А. Фитрат и М. Бехбудий считали, что в семье должно главенствовать не только духовное, но и физическое здоровье. Человеку необходимо знать, что самое главное для него – это «илми бадан ва хифзи сифат» – знания об организме и качестве здоровья, – писал М. Бехбудий [6]. Он также, как и А. Фитрат, основываясь на Коране и хадисах, а также на исследованиях голландских, английских и французских ученых, в статье «Хивзи сихати оила» писал о вреде не только ранней женитьбы и замужества, но и внебрачия, многоженства.

А. Фитрат взял на себя смелость утверждать, что хадисы советуют брачующимся видеть и знакомиться друг с другом до свадьбы. Главным условием в этом вопросе А. Фитрат считал взаимные чувства: если их нет, то семья будет несчастна. Еще более несчастна, по его мнению, будет та женщина, которую выдают замуж без ее согласия, что было распространено в Туркестане [7]. Таким образом, он поднимал статус мусульманской женщины очень высоко.

М. Бехбудий был еще смелее, когда впервые в Средней Азии поднял вопросы сексуального воспитания. Учитывая время написания статьи, можно сказать, что свободно рассуждать на подобные темы мог только очень решительный человек с широким кругозором и высокой степенью культуры.

Джадиды постоянно критиковали никому ненужные традиции, которые требовали больших затрат и ложились тяжелым бременем на плечи женщин. Они постоянно призывали мусульман вместо пышных свадеб и похорон на эти средства отправлять своих детей учиться за рубежом [8].

Примечательно, что на страницах джадидской прессы в обсуждении женских проблем проявили себя и представительницы женского пола. Достаточно смелым было выступление одной из первых журналисток Соры Музаффарии, которая написала статью под названием «Вина в нас самих». Она отмечала: «У нас есть талант и способности. Сознание и мысль. В нас есть сила, способная управлять не то что домом, но и страной... Кто запретит нам проявлять это?» [9].

Это не по времени смелое заявление – очень важный факт, опровергающий мнение о загнанности и невежестве восточной женщины в колониальный период, бытовавший в советской историографии. Эту мысль – о необходимости каждой женщине осознать свою значимость – поддержал поэт-прогрессист Исмаил Хаккий, который считал, что женщина, «породившая человечество и воспитавшая его», должна верить, что она способна на великие дела [10].

Одним из основных условий прогресса джадиды считали равенство мужчин и женщин, более того, они считали, что женщина должна сама решать свою судьбу.

Конечно же, джадиды не предпринимали никаких экстраординарных и революционных мер для осуществления своих идей, зная, что религиозное общество, где тон задавало, в

основном, консервативное духовенство, не будет восприимчивым к резким переменам. И, тем не менее, «теоретическое» осознание этих проблем было уже большим продвижением.

Наступление советской эпохи, конечно, кардинально изменило ситуацию. Советской властью был осуществлен политический и социальный эксперимент по созданию совершенно нового образа женщины в Средней Азии. Учитывая более закрепощенное положение женщин в этом регионе, коммунисты форсировали темпы борьбы, и она была более масштабной, чем в европейской части СССР. Надо признать, что в результате крайне сложной работы были достигнуты большие успехи в обеспечении юридических прав женщин, вхождении их в производственную сферу. В первые же годы советской власти в Казахстане и Туркестанской АССР были изданы законы об отмене калыма (выкупа за невесту), установлении брачного возраста (для девушек – 16, для юношей – 18 лет), о запрете выдачи замуж малолетних и многоженства. В Конституции всех пяти среднеазиатских республик было внесены специальные пункты о защите прав женщин.

В 20-х годах при проведении этих мер еще учитывался национальный менталитет, необходимость осторожного подхода, учитывались традиции, особенности жизненного уклада женщин. Женотделы (а эти отделы по работе среди женщин были во всех звеньях структуры органов Компартии) организовывали хождение активисток по домам, открытие женских клубов, артелей, магазинов, специальных точек, где в отсутствие мужчин женщины учились шить, читать, писать [11]. В работе женотделов преимущественное место занимал метод убеждения. Заработок работающих в артелях стал существенным подспорьем в бюджете семьи. Дехканин был доволен, что жена зарабатывает, не нарушая при этом принятых моральных норм. Однако кардинальных изменений в образе жизни большинства женщин не произошло. Кроме того, темпы раскрепощения женщин не удовлетворяли набиравший уже силу тоталитарный режим. Для его ускорения была предпринята мера, которая называлась «Худжум» – наступление. Это было, по определению коммунистов, «качественно новым этапом» в решении женского вопроса в республиках Средней Азии. Это решение было принято Среднеазиатским бюро ЦК ВКП(б) в 1926 году. Партия переходила от разъяснительных методов к обязательному выполнению всех законов советской власти и декретов партии [12]. В каждой из республик Средней Азии была создана комиссия по проведению кампании, которую возглавлял первый секретарь ЦК Компартии. «Худжум» официально начался 8 марта 1927 г. с демонстраций женщин, которые собирались на площади и бросали свое покрывало в костер. Но «Худжум» не означал только борьбу с затворничеством. Для женщин открывались школы, клубы, где они учились грамоте, общественному труду. Вначале это происходило с большим усилием со стороны работников женотделов. Но активность самих женщин была тоже очень высокой. «Худжум» сыграл огромную роль в процессе вовлечения женщин коренных национальностей в общественное производство, в росте их сознания и культуры. Уже к концу 1927 года в состав сельских советов Узбекистана вошли 3904 женщины, 25 узбечек были избраны председателями сельсоветов, 929 – членами городских советов, 16 – членами ЦИК. Всего в органы государственной власти республики было избрано свыше 5 тыс. женщин. Это была огромная цифра, которая оказывала большое воздействие на рядовых участниц женского движения [13].



Несмотря на то, что женщин за это наказывали члены семьи – братья, отцы и мужья, они очень хотели учиться, работать, зарабатывать деньги и быть независимыми. Они уже вкусили сладость свободы и равноправия и их нельзя было повернуть назад. Но стремление руководства страны и коммунистов искусственно ускорить «Худжум» придало ему характер ударной кампании. При этом не учитывался наиважнейший в этом деле психологический фактор: среди мужского населения не велась агитационная работа. Ни партийные и советские работники, независимо от рангов и должностей, ни, тем более, простые люди не были готовы к тому, чтобы понять и принять хождение женщин без паранджи (покрывала, закрывающего женщину с головы до ног). Об этом свидетельствует масса примеров из истории. Например, член ЦИК УзССР Каримов арестовал рабочего Таштрама за то, что его жена сняла паранджу. В кишлаке Яллама Ташкентской области ответственные работники запретили батракам «открывать» своих жен и не позволили им выходить на улицу [14]. Скрытое и явное противостояние очень тревожило партийные органы. Поэтому была введена система наказаний партийцев, не ставших «застрельщиками» в этом деле. Причем о мерах воспитательного характера речи не было. К тому времени (1927 г.) компартии республик Средней Азии состояли из 40 тыс. членов и кандидатов, из которых 25 тыс. были представителями местных национальностей [15].

Предполагалось, что эти коммунисты и должны быть в авангарде «Худжума», чтобы подавать пример людям прогрессивным мышлением. На деле же, приводя своих жен на площади, где на кострах сжигались паранджи, на следующий день они заставляли надевать их вновь. Так, в Ошской области Киргизской АССР 8 марта 1929 г. сняли паранджу около 9 тыс. женщин, но на следующий день многие ее вновь надели [16]. А административные меры следовали одна за другой. Так, XIV Пленум Средазбюро ЦК ВКП(б) в октябре 1927 г. принял решение о строгом наказании партийцев за «бытовые преступления», вплоть до исключения из партии [17].

Какие-либо другие методы пресечения сопротивления раскрепощению женщины не рассматривались. Проверка выполнения директив партии по этому вопросу, проще говоря, «чистка», давала иногда абсурдные результаты. Так, по свидетельству одного из авторов того времени, из проверенных 258 ответственных работников Киргизии 18 человек женились, уплатив калым после установления советской власти, трое получили жен по наследству и двое были двоеженцами. Все были наказаны по партийной линии, в том числе и 7 человек, заплативших калым до Октябрьской революции, т. е. до отмены его советской властью. В Каракольском районе же комиссия постановила коммунисту Ульмаскулову ликвидировать не азбучную неграмотность, а религиозные предрассудки. В одной из партийных организаций после подобной проверки посыпались заявления жен ответственных работников о приеме в партию.

Не было учтено то обстоятельство, что на Востоке судьба женщины находится в полной зависимости от мужчины, отца и мужа, которые не были морально подготовлены к «Худжуму».

«Худжум» принял до такой степени «кампанейский», заорганизованный характер, что даже было заключено социалистическое соревнование между Узбекской и Туркменской республиками по вопросам раскрепощения женщин. Он известен под названием «Договор миллионов». Это означало договор народов, т. е. миллионов людей.



Часто снятие паранджи имело трагические последствия. По архивным данным, только в Узбекистане за два года (1926–1928 гг.) от рук мужчин погибло более 2,5 тыс. женщин-активисток, членов сельских, районных советов, заведующих женскими клубами и библиотеками [18]. Преступниками были мусульмане-фанаты, считавшие, что место женщины – это дом, ограниченный четырьмя стенами. Они считали позором, если она открывала лицо и выходила на улицу, считали, что, вступая в общественную жизнь, женщина становится безнравственной. И очень много погибших и искалеченных было среди рядовых участниц женского движения. Партийные органы увидели плоды своей поспешности – разразившийся мужской террор против женщин имел угрожающие размеры. Однако нельзя отрицать тот факт, что стремление к свободе самих женщин было очень высоким. Благодаря их поддержке, «Худжум» первоначально имел огромный успех. В Узбекистане весной 1927 г. 100 тыс. женщин сняли паранджу, 5 тыс. женщин учились на курсах ликбеза, 5202 женщины были избраны народными заседателями [19]. Если учесть, какое место женщины-мусульманки занимали в общественной жизни республик до этого, это впечатляющая цифра.

Однако ошибка партийных руководящих органов в процессе раскрепощения женщин выразилась в игнорировании исламского фактора и принятии курса на его низложение, открытое отрицание и борьбу с ним. И эти два фактора – психологический и религиозный, их исключение – были причиной того, что сопротивление раскрепощению женщин продолжалось еще долго.

Кроме того, существовал и социальный фактор, который не был учтен. Значительная часть населения старых городов были кустари, мелкие торговцы, ремесленники, которые вследствие развития промышленности разорялись, и естественные процессы их экономической дезинтеграции усиливали их враждебное отношение к принимаемым решениям правительства. Соответственно этому, и «открытие» женщин не сулило им экономических выгод (в отличие от дехкан, использовавших женский труд в различных отраслях сельского хозяйства, и наименее беднейшей части городского населения). И они открыто выступали против раскрепощения женщин. И тогда, и в более позднее время было принято считать, что на преступления против женщин, снявших паранджу, провоцировало духовенство, и оно было главным виновником террористических актов. Однако существовало и прогрессивное духовенство, стремившееся удержать под своим влиянием широкие слои мусульманства, и понимавшее, к чему приведет противостояние процессу освобождения женщин, сторонников которого было немало. По-новому интерпретируя Коран, оно высказывало мнение о том, что он не содержит запрета на участие женщин в общественной и производственной жизни и не обязывает носить паранджу. По данным официальных работников, это духовенство даже пыталось организовать свои «женотделы». Так, заведующая женотделом ЦК Компартии Узбекистана Серафима Любимова в 1926 г. сообщала, что в кишлаках Ферганской долины было распространено воззвание, подписанное «Зав. женотделом духовного управления Мурсали-биби», в котором призывалось не препятствовать раскрепощению женщин, но и не забывать об их религиозном воспитании. Однако такие попытки были отвергнуты официальными органами [20]. Открытая борьба с религией и духовенством ярко выразилась в деятельности повсеместно организованного так называемого Союза «Курашчан худо-

сизлар» («Воинствующие безбожники»). Если еще в начале 20-х годов женотделы предпочитали осторожность в антирелигиозной пропаганде, то уже к началу 30-х годов об этом не было речи.

Война за женщину была войной не классов, а мировоззрений. Она не зависела от социальной принадлежности ее участников, которым трудно было отказаться от веками утверждавшегося в сознании представления о женщине. Подтверждением этому может служить тот факт, что трагические события происходили нередко и в семьях бедняков.

Для агитации в пользу «Худжума» использовались сборы жителей на молитву в мечетях, организовывались «тройки» по снятию паранджи, в состав которой входил и начальник милиции, а с мужей брались расписки, что они откроют своих жен. Подобные методы отрицательно влияли и на само женское движение.

К концу 30-х годов с провозглашением «победы социализма», естественно, утвердилось ошибочное мнение о якобы полном исчезновении социальных корней религии. Причина высокой религиозности женщин виделась только «во вредном самоуспокоении местных работников Средней Азии, допустивших свертывание антирелигиозной работы среди женщин».

Одной из проблем советской власти было привлечение в народное хозяйство женского труда. Обсуждение вопроса об участии женщин в промышленном производстве шло вокруг тех его отраслей, где была наиболее вероятна возможность применения женского труда, выдвигалась мысль о возможности использования женщин только на таких работах, которые не были связаны с поднятием тяжестей и со сложными и вредными физическими нагрузками.

Однако уже в конце 20-х годов такая позиция стала подвергаться деформации. Установилась тенденция уравнивания женского и мужского труда. Равноправие понималось буквально. Начался процесс активного внедрения женского труда во все виды производства. Исходя из большого дефицита рабочей силы в Средней Азии, многие партийные, советские работники предлагали восполнять его за счет женщин. Такая политика исходила из центра и осуществлялась во всех республиках Советского Союза. Например, Я. Гальперштейн считал, что строительство должно вестись руками женщин, что надо их применять на столярных работах, в подноске кирпича, каменной кладке [21]. А. Вольный, занимавший должность председателя комитета по улучшению труда и быта при ЦИК Узбекистана, убеждал, что женщины в Средней Азии могут успешно работать в металлообрабатывающей и деревообрабатывающей промышленности [22].

В результате такого насильственного «равноправия» к 1939 г. женщины овладели 50 % мужских профессий. Забвение принципов природного предназначения женщины, особенностей женского организма ярко проявилось и в сельскохозяйственном труде. И здесь тезис о равноценности женского и мужского труда превратился в никем не опровергаемую догму. В 1930 г. женщины в хлопкосеющих районах Узбекистана и Туркмении составляли 80 % рабочей силы. Они использовались в 15 видах сельхозработ, начиная от прочистки семян, кончая пахотой. В одном из журналов в 1932 г. писалось, что женский труд надо использовать исключительно в выращивании трудоемких технических культур [23]. Повальное и насильственное вовлечение женщин в колхозы при отсутствии



бытовых условий, особенно, детских садов, привело к тому, что женщины работали на солнцепеке с детьми на руках и на спине. И это называлось высокой сознательностью колхозниц.

Погоня за успехами в социалистическом строительстве сказалась и на женском вопросе. Был получен приказ от руководства страны считать его решенным. В срочном порядке в 1930 г. были ликвидированы женотделы, а в 1932 г. – КУБТ (Комиссии по улучшению труда и быта женщин), закрылись женские журналы, в том числе и узбекский «Янги-Юль». Благодаря идейно-политической обстановке, сложившейся в эти годы, женский вопрос постигла участь многих других важнейших социальных проблем – он был закрыт для обсуждения как не подходящий риторике «величайших достижений» [24].

Однако, в годы Второй мировой войны руководящие органы советского государства были вынуждены вновь возродить женотделы, поскольку вся тяжесть труда в народном хозяйстве легла на плечи женщин, и оставлять это вне идеологии было нельзя. Тем не менее, они не имели той популярности и влияния, как в 20-х годах.

Как ни парадоксально, экстремальные условия войны утвердили авторитет женщины как человека, работника, руководителя. Особенно большое значение это имело для республик Средней Азии. В эти годы позитивные изменения произошли в общественной психологии, люди убедились, что женщины могут заменить мужчин, воевавших на фронте, на всех участках народного хозяйства: в государственном управлении, общественно-политической жизни, в сфере культуры. Именно в эти годы значительно выросли кадры женщин коренных национальностей [25]. За этот период численность рабочих-женщин увеличилась вдвое, а удельный вес вырос с 29% в 1940 г. до 54,4% в 1945 г. А в 50-х годах численность женщин, занятых в образовании, науке, здравоохранении, превышала численность мужчин [26].

Прогресс, вошедший в жизнь женщины советского Востока, в частности, достижение всеобщей грамотности, большие успехи в области технологий, здравоохранения, образования и науки, которые были бесплатны и доступны, трансформировал ее статус. К примеру, за короткий срок, с 1926 по 1939 годы, число грамотных женщин Таджикистана в возрасте с 9 до 49 лет увеличилось с 0,9 до 77,5% [27]. В 60-х годах женщины-врачи составляли в Узбекистане 60%, в Казахстане – 70%, в Киргизии – 66%, в Таджикистане и Туркмении – по 58% [28]. Но вместе с тем это сопровождалось идеологической обработкой: официальная коммунистическая идеология держала женское движение под жестким контролем, определяя место женщин в общепартийной системе. Для женщин существовала определенная квота, согласно которой они составляли небольшой процент среди руководящего состава страны. Особенное внимание уделялось выполнению этой установки в республиках Средней Азии. На самом же деле женские кадры не допускались к принятию важнейших решений.

В 60–80-е годы участие женщин в политической жизни носило декларативный характер и приобретало актуальность в дни празднования женского дня – 8 Марта. На это время приходится разрастание социально-экономического кризиса, который лег тяжелым бременем прежде всего на женщин. Показатели по женскому труду в это время были низкими, хотя на партийных форумах выпячивались достижения. В Туркменистане, на-



пример, при общем медленном росте численности женщин-работниц еще медленнее росло среди них количество представительниц местных национальностей [29]. Удельный вес женщин в составе всего занятого в промышленности Узбекистана населения за 15 лет (1950–1965 гг.) несколько не вырос [30], в Таджикистане же за 27 лет (с 1950 по 1977 гг.) доля женщин в общей численности рабочих и служащих тоже не изменилась [31]. Это, по-видимому, определялось живучестью консервативного мышления у мужчин, считавших уделом женщин дом, семью и препятствовавших вовлечению женщин в производство.

Намного болезненнее и острее стояла проблема занятости женщин в сельском хозяйстве. Роль женского труда в хлопководстве оценивалась безоговорочно высоко, а трудности и недостатки скрывались. Ни в один из периодов времени в таких масштабах не эксплуатировался женский и детский труд на хлопковых полях. Это сопровождалось отсутствием нормальных социально-бытовых условий жизни, ненормированным ручным трудом в хлопковый сезон. В целом, 90,6 % занятых физическим трудом (1970 г.) были женщины [32]. Появление же в 50–60-х годах большого количества женщин-механизаторов было вызвано стремлением самих женщин избавиться от тяжелого ручного труда. Однако уже с 1961 г. их число заметно снижается (в Туркмении в 6 раз, в Таджикистане в 3 раза [33]), а к концу 60-х годов движение за овладение женщинами специальности механизатора и вовсе угасает. Партийные органы объясняли это пренебрежительным отношением мужчин-руководителей к этой проблеме. На самом же деле, большинству женщин была не под силу работа на несовершенных хлопкоуборочных машинах марки «СХМ-48» и «ХВС-12», сопряженная с их техническим обслуживанием, которое было далеко не на высоком уровне. Кроме того, подобная работа, связанная с перегрузками и вредным воздействием дефолиантов, приводила к печальным последствиям. Тенденции уравнивания мужского и женского труда, забвения того, что не может быть равенства в трудовых и физических нагрузках у мужчин и женщин, существовала и в эти годы. Женщины работали на шахтах, строительстве железных дорог и на самых тяжелых производствах. А это не было совместимо с биологией женщин и имело трагические последствия.

Как правильно отмечает А. Табышалиева, «особенно удручающая ситуация сложилась в Узбекистане. Советская власть, превратив эту республику в машину по производству хлопка, добилась не только экологического кризиса, но и принесла в жертву здоровье и достоинство миллионов девочек и женщин» [34]. Монокультура хлопка, бездумно культивировавшаяся советской властью, привела к трагедии Арала, отозвавшейся тысячами трагедий в семьях. Усыхание и засоление моря и чрезмерное употребление ядохимикатов для обработки хлопчатника привели к тому, что материнская и младенческая смертность была здесь самой высокой в СССР. Тенденция восхваления достижений советской женщины, особенно женщины советского Востока, никак не включала в себя паритет домашнего труда. В СССР совершенно не были развиты бытовые технологии.

Не принесла облегчения, а усугубила имеющиеся проблемы и политика перестройки середины 80-х годов. Вопрос конфликтного состояния домашнего и общественного труда почти не решался. Все это не только не привело к преодолению патриархальных отношений, но и в определенной степени даже усилило их, оставив за женщиной



старый круг ее обязанностей в семье и возложив на нее при этом статус работника общественного производства. Выделенные правительством материальные средства на определенные аспекты решения женской проблемы были крайне недостаточными для успешного решения женского вопроса. Перестройка М. Горбачева не решила проблем женщин, особенно в Средней Азии, но позволила говорить о нерешенных проблемах и недостатках: наличии бедственного положения женщин в сельских районах, выражавшегося в их частой заболеваемости, высокой смертности детей, отсутствии сносного домашнего быта, нехватке детских дошкольных учреждений. Все это сочеталось с ненормированным рабочим днем, особенно в сезон обработки и сбора хлопка, с низкой оплатой труда, плохим его условием, недостатком питьевой воды, неполноценным питанием и др. Далеки были от совершенства условия труда и быта женщин, работающих в промышленности. Многие предприятия с преимущественным использованием женского труда были построены без учета условий жаркого климата Средней Азии. В 80-е годы по-прежнему остро стоял вопрос об освобождении женщин от тяжелого физического труда. По данным экспертов, к началу 80-х годов самый большой удельный вес женщин, занятых физическим трудом в промышленности, был в 11 республиках СССР, в том числе Узбекистане, Киргизии, Туркмении и Казахстане [35]. Все это сказывалось на морально-психическом состоянии женщин. По данным периодической печати, в 1986–1987 годах в Узбекистане произошло 270 случаев саможжения женщин [36], причиной которых были придавленность домашним трудом, невозможность реализовать свои способности и потребности, трудное экономическое положение, отсутствие поддержки и взаимопонимания в семье.

Все эти недостатки не исчезли, а остались, и к ним добавились новые, обусловленные крутыми политическими переменами. Колоссальные изменения в государственных устройствах республик Средней Азии, приобретение независимости поставило и женский вопрос в иную плоскость.

Подводя итог, следует сказать, что процесс эмансипации женщин Средней Азии в XX веке – это длительная и сложная история, сопряженная с социально-политическими преобразованиями в республиках. Решение проблем развития народного хозяйства и культуры в регионе во многом зависело от степени участия в нем женщин, которые составляли половину населения региона. Стремление советской власти решить этот вопрос в кратчайшие сроки носило не только морально-духовный, но и прагматический характер. Несмотря на ряд упущений и недостатков в процессе «раскрепощения женщин», были достигнуты огромные успехи в привлечении женщин коренных национальностей в общественное производство. По данным Народного комиссариата труда Узбекистана за 1929 г., количественный рост женщин в производстве шел, главным образом, за счет женщин местных национальностей [37]. Особенно это проявилось в годы Великой Отечественной войны, когда женщины заменяли мужчин на важнейших участках народного хозяйства. Следует отметить, что это послужило толчком к коренному изменению отношения к женщинам как членам общества, способным проявить себя в сферах государственного управления и общественно-политической жизни.



Несмотря на всю сложность и противоречивость дальнейших событий 60-80-х гг., женщины Средней Азии стали незаменимой и неотъемлемой и решающей частью общества, без которой невозможно решение его насущных проблем.

XX век внес неповторимое своеобразие в историю женщин Средней Азии, кардинально изменив вектор их жизни, ввергнув их в революционные перемены, которые неоднозначно сказались на их судьбах и показали, насколько политика может менять их положение от «минуса» к «плюсу», и наоборот. При этом следует учитывать одно обстоятельство – инициативность самих женщин, благодаря которой они преодолевали видимые и невидимые барьеры, что помогло им изменять окружающий мир и его отношение к себе.

Впечатляюще были достижения женщин в области науки, образования, медицины и искусства, несмотря на политические репрессии 30-50-х гг. XX в., которые коснулись и женской половины населения республики.

Одна из судеб. «Мы – живые свидетели бесценного времени»: воспоминания Рахбар Гулямовой

”

Представленные воспоминания – история одной жизни, жизни очевидца, жизни женщины. Это живое свидетельство того, как общественно-политические события XX века влияли на семью представителей интеллигенции Узбекистана.

Воспоминания Рахбар Гулямовой касаются не только женщин, их участия в «Худжуме», в строительстве новой жизни, они касаются ее происхождения, семьи, сложения новых традиций, формирования нового общества, восприятия идей равноправия мужчин и женщин, роли образования в этих процессах. Рассказ об испытаниях несправедливостью, репрессировании мужа Азама Алимова и последующих разочарованиях, о состоянии общества в течение 30-х гг. раскрывает мысли и чувства людей, поверивших в прогресс в их стране, активно участвовавших в его продвижении. Подобные мемуары – это важный источник для раскрытия сложной и противоречивой картины жизни людей и общества в советский период истории общества.

Рахбар Гулямова – одна из участниц женского движения «Худжум», сестра известного узбекского поэта Гафура Гуляма, получила в 20-е годы образование в джадидской школе и затем в САКУ. Работала в ЦК профсоюза железнодорожников, корреспондентом газеты «Ёш ленинчи». Она жила в XX в. в Ташкенте и ушла из жизни в 1999 г., прожив 91 год.

*Воспоминания записаны с ее слов дочерью, проф. Д. Алимовой.
Стилистика ее воспоминаний сохранена.*



Я, Рахбарнисо Мирзо Гулом кизи, сестра Абдулгофура Мирзо Гулом угли, считаю важным довести до широкого круга читателей свои воспоминания о прожитых годах с надеждой на то, что даже спустя годы ими воспользуются люди, желающие поближе познакомиться с великими людьми прошлой эпохи.

О моих предках

Я, Рахбарнисо Мирзо Гулом кизи, родилась в махалле Кургонтеги Шайхонтохурского района города Ташкент в среднезажиточной семье интеллигентов. Семь поколений моих предков родились и провели свою жизнь в Ташкенте.

Я испытала немало трудностей, выпавших на мою долю. Были времена, когда мы боялись говорить о том, что наш отец – образованный и интеллигентный, самодостаточный человек, так как интеллигентные люди считались «врагами», а зажиточные люди – «угнетателями» народа. Это черное пятно не могло не оставить след на наших судьбах.

Наш дедушка Мирзо Ориф Мирзо Ёкуб угли

Чтобы подробнее познакомить вас с моим отцом Мирзо Гулом Мирзо Орифом, следует сказать несколько слов о его отце, моём дедушке Мирзо Ориф Мирзо Ёкуб угли.

Мирзо – приставка к имени, дословно: «писарь», умный человек.

Наш дедушка, Мирзо Ориф Мирзо Ёкуб угли (отец папы), был одним из просвещенных, передовых и влиятельных людей своего времени. Можно быть видным ученым, но не каждый может искусно поделить своими знаниями с

другими. Судьба одарила нашего дедушку таким искусством. Собирая в своей гостиной видных ученых, мудрецов, историков, поэтов и музыкантов, он устраивал творческие вечера. Здесь велись не просто беседы. Здесь оттачивались мысли образованных людей. А богатая библиотека постоянно притягивала к себе людей, равнодушных к истории, географии и другим наукам.

Постоянные гости – ученые, мудрецы, поэты, духовные лица – постигали современную и раннюю историческую литературу.

Дедушка до конца своих дней, находясь на службе, на таможне, являлся консулом правительства на китайской, афганской, иранской, индийской границе. Некоторое время он был мингбоши – главой одного из кварталов Ташкента. Скончался в 45 лет.

Мать отца звали Хайринисо-отин. Это была образованная женщина своего времени. Она была желанным человеком в любом кругу, женщин тянуло к ней, как к свету. Открыв в своем доме школу, она обучала девушек и женщин. В те времена содержание школы

Отин-биби – это наставница.

не было только средством к существованию. *Отин-биби* готовили учениц к жизни, обучая их к навыкам ведения хо-

зяйства, а также правилам хорошего тона: поведения, общения, этики и эстетики. При этом они считали себя ответственными за образование и воспитание девушек. Принимая образованность за дар судьбы, они считали своим человеческим долгом просвещать других и свято этого придерживались.

Именно в такой светлой, просвещенной атмосфере и родился наш отец Мирзо Гулом.

Мой отец Мирзо Гулом

Наш отец обучался в медресе Тилла Шайх и занимался коммерцией. По долгу службы часто посещал Бухару, Самарканд, Коканд. Говоря о его коммерческой деятельности, я невольно представляю дороги, пройденные героем романа Абдуллы Кадыри «Минувшие дни» – Отабеком. Мне слышатся старинные мелодии. В то время торговцы не так сильно были привязаны к деньгам. Не зря нашего отца нарекли именем Мирзо Гулом. Он был человеком, сведущим в духовных и светских науках, приятным собеседником, поэтому дружил с такими же образованными, просвещенными и творческими людьми, как поэты Фуркат и Мукими.

Отцу принадлежали земли в окрестностях Коплонбека, то есть, говоря современным языком, он был собственником, владельцем земель. Муборак-бой, знаменитый Маскопчи-бой, был закадычным другом моего отца. Его друзья-приятели Хасанбой-домла – мудрец с нашей махалли; Шамсиддин-домла, также с махалли, *мударрис* медресе Тилла Шайх; торговец, занимающийся продажей кожаных изделий Шавризбек; Мир Ёкуб-бой и Мир Яхё-бой из махалли, имеющие связи с Москвой; образованный духовный просветитель Исмаи Хожи-домла из Бухары, в прошлом служивший при дворе эмира Алимхана.



Мударрис – преподаватель.

Я упоминала, что наш отец имел богатую библиотеку. Он постоянно пополнял ее новыми книгами, среди которых были произведения Фузули, Низоми, Навои, Умара Хайяма и др. В 1912 году эту библиотеку наш отец оставил в наследство своему единственному сыну, моему брату Мирзо Абдугафуру.

Впоследствии, в 1917 году эту библиотеку наша мать передала уже совершеннолетнему сыну Гафуру Гуляму.

Мать Тошхон-биби

А теперь позвольте мне перейти к родословной моей матери. Наша мать, Тошхон-биби Шоюсуф кизи, родилась в махалле Тиконли Мозор (близ Чорсу) Шайхонтохурского квартала в семье торговца тканями. Её отец торговал такими тканями, как атлас, шелк. Торговая деятельность была связана с Маргиланом, Ферганой, Кокандом и другими городами.

Мать моей мамы, Рокия-биби, родилась в семье беков – влиятельных людей своего времени, в местечке Чилдухтарон Ташкента.

К приходу русских Рокия-бону была созревшей девушкой. В целях защиты молодых девушек от чуждого инородного взгляда, узбеки стали поспешно выдавать их замуж. Ввиду того, что на выбор жениха не было времени, Рокия-бону выдали замуж за вдовца Шоюсуфа. Поделив яблоко пополам, служитель мечети совершил помолвку. Чуть позже жених обзавелся еще одной женой. Родились двое детей – девочка Тошхон-биби и сын Исахон.

Не будучи грамотной, Рокия-биби очень хорошо знала устное народное творчество, искусно рассказывала сказки и сказания, была заботливой и добропорядочной женой. Когда я слышу имя Рокия-биби, то представляю мудрую сдержанную узбекскую женщину. Она говорила присказками, пословицами, чем завораживала собеседников.



Вот что читала бабушка перед трапезой в пост рамазана:

Соблюдаю пост во славу
Хлеба и других яств.
О Аллах, прими этот пост
Моей ничтожно маленькой души.

Рокия-буви выдержала дороговизну продуктов 1918 года, когда пекла хлеб из запеченной в тандыре картошки. Отделяя хлопковое волокно от семян в хлопкоочистительной машине и затем взбивая его специальными палками на солнце, она отдавала ткачу нити, приготовленные на прялке, на выделку ткани. Бабушка Рокия в своей тяжелой жизни вынесла много страданий, которые причиняли ей муж и его вторая жена.

Вот в такой семейной обстановке жила наша мать Тошхон-биби, пока в 15 лет ее не выдали замуж за нашего отца Мирзо Гулома.

Семья нашей мамы отличалась любовью к музыке: кто-то играл на дутаре, кто-то увлекался ситаром. По воспоминаниям нашей мамы, ее младший брат, наш единственный дядюшка, хоть и был столяром, сам изготавливал дутары и искусно играл на них. Он был очень трудолюбивым, искренним и сердобольным человеком. Тошхон-биби тоже выросла на мотивах классической музыки макомов «Ушшок», «Кари наво» и др.

Став невесткой Хайринисо-биби, неграмотная, спокойная, покладистая Тошхон-биби вскоре превратилась в проворную и расторопную учительницу. При помощи Хайринисо-биби и благодаря своей сообразительности она быстро выучилась грамоте и превратилась в помощницу нашей бабушки, также привнося свою лепту в дело просвещения молодых женщин.

Результатом слияния музыки в душе моей матери и глубокого чувства поэзии моего отца стало появление великого поэта Гафура Гуляма.

Как принц и принцесса

Воистину, брак между Мирзо Гуломом, выходцем из образованной семьи, человеком, занимающимся коммерцией, государственным служащим, и добропорядочной Тошхон-биби, воспитанной на музыке и устном народном творчестве, был основан на взаимной симпатии и взаимоподдержке. Наши родители жили не как два вола, запряженных в одну упряжку, а как «принц и принцесса», почитая любовь. Отец, невзирая на свое положение в обществе и статус среди родственников, при принятии решений всегда прислушивался к советам жены.

В 1912 г., в самый разгар молодости, вернувшись больным из Бухары и пролежав 11 дней, он скончался от тифа.

Волею судьбы в 29 лет мама осталась одна, прижимая к своей груди 5 малолетних детей.

От отца осталось самое богатое наследство – пятеро сирот и сундук с бесценными книгами, который мама оберегала как зеницу ока. Находились покупатели редких книг, но мама даже в тяжелые моменты своей жизни не расставалась с этим сокровищем. Не нанеся ни малейшего урона библиотеке отца, она передала это наследство своему сыну, нашему брату. Пытаясь обеспечить нас, наша мама занималась шитьем.



В годы Первой мировой войны мужчины из коренного населения были мобилизованы на тыловые работы. От безысходности матери шили для своих сыновей, отправлявшихся в неизвестные, холодные края, теплые ватные чапаны и телогрейки. Истерзанные и измученные душой женщины стремились к заботливой, доброй Тош-биби за утешением и ласковым словом.

Выкраивая минутки и для нас, мама рассказывала нам удивительные воспоминания о нашем отце. С потерей отца временно опустела и наша гостиная, где собирались Мукими, Фуркат и другие поэты, а также ученые, мудрецы, духовные лица: не слышались более чтения книг, звуки мелодий, игр в шахматы. Швейная машина и двое младенцев (Рахбар и Бахри) не оставляли маме время даже всплакнуть. В ответ на наши мольбы не грустить, она начинала читать стихи, оставленные ей нашим отцом. Мы радовались, слушая ее выразительный голос. Особенно эти минуты были полны удовольствия для нашего брата Гафура (Гафура Гуляма).

Удивительно, что наш брат в младенчестве, услышав чей-нибудь мелодичный голос, прислушивался и переставал плакать. Потеря великого Мирзо была очень тяжелой для нашей матери. Как ни старалась она не показать нам свое душевное состояние, эта боль разрывала ее изнутри.

После смерти отца творческие вечера в нашей семье проводила мама и бабушка. Если днем наши души согревало солнце, то по вечерам отблески поэзии освещали наши сердца. Попеременно то бабушка, то мама читали стихи под свет от лампы. Когда мне говорят, что в словах есть волшебство, я вспоминаю те вечера. Мы слушали голоса завожено, словно песнь соловья.

Бедная моя матушка не знала ни дня, ни ночи, проливая слёзы, работая, согнувшись вдвое, жертвуя отдыхом и сном во благо своих детей, чтоб вырастить их духовно богатыми и просвещенными.

Родительский дом

Мой дед Мирзо Ориф ота, оставив свой дом брату Рахматилло-хожи и моему отцу, переселился в новый дом на противоположной стороне улицы. Наш дом был очень красивым, состоял из двух этажей и стеклянной террасы. Хусанбой-ака, сын Рахматилло-хожи, был очень рассудительным человеком. Мы питались вместе из одного казана. Несмотря на то, что было два отдельных дома, они не были разделены. Снаружи были две гостиные, одна из которых была убрана по-европейски, там стояли столы и стулья, сервант, переполненный всевозможными сладостями и угощениями. А вторая гостиная была убрана в национальном стиле. У нас был помощник Жатар-ака. Он накрывал столы для гостей. Из внутренней части дома выносилась только горячая еда. В нашей семье не принято было питаться говядиной. Если дедушка (папин отец) находился в гостях, где потчевали говядиной, то он аккуратно прикрывал рот платком. Каждый день для гостей жертвовали барана.

Помню, как в этом доме праздновали обрезание (суннат той) моего брата. Балконы были заполнены женщинами. В те времена для свадебного мероприятия лепили различного рода хлеб: лепешки отличались размерами, видами и вкусом (оби-нон, ширмой нон).

Рядом с нами в большом дворе жил Исмат-хожи. Именно у него готовились лепешки в тандыре. В знак внимания всем пришедшим на той гостям преподносились шелковые халаты (тон) и завернутые в платок лепешки.

Отец всегда ходил с расшитой тюбетейкой, зимой он носил камзул, обувь махси-калиш и надевал специально сшитую верхнюю национальную одежду – тон, а летом белую рубашку со штанами и амрикон (кожа, привезенная из Америки) махси-калиш (ичиги). В то время ташкентцы не носили тюбетеек с изображением перца. Крепко подпоясывались, набрасывали легкий летний халат-яхтак. Сапоги на каблуке были украшены орнаментом из разноцветных цветов.

Отец всегда вспоминается мне с медным чайником (обдаста) с водой в руках, подвернув рукава, совершающий омовение. В дни поста (рамазана) мама пекла в тандыре лепешки и самсу, а отец приносил с рынка (базара) различные летние фрукты – виноград, персики, сладости (нишолда) для вечерней трапезы. Мы, подобно гостям, устраивались рядом с отцом на белых перьевых подушках на большом летнем топчане, сохраняя приличия. После начала ужина мама обращалась к отцу со словами «Махсум» (так обращались к образованным, ученым людям). Папа называл меня «доченькой» (оппок кизим, она кизим).

Палак

В 1912 году отец вернулся из Бухары. Бабушка Хайринисо при жизни вышла для моей сестры *палак*. Как-то раз она вынесла его во двор и показала его со словами: «Посмо-

Палак – легкий ковер без ворса ручной работы.



три, Мирзо Гулом, *палак* готов». Папа с радостью обнял бабушку. Для старшей дочери Сабринисо он привез из Бухары золотые украшения. Помню, рассматривая палак, он радовался, видя свою дочь в украшениях. Я обижалась, что меня обделили, на что папа уверил меня, что в следующий раз привезет и мне такие же украшения. А мама вешала мне на волосы золотое украшение баргак. Жаль, что папа не смог сдержать обещания. Через некоторое время он заболел и пролежал больным 11 дней. Его осматривал местный городской лекарь Максум-табиб, который, покачав головой, сказал, что дни Мирзо Гулома сочтены. Отец скончался. Его похоронили с большими почестями.

Коплонбек

Дедушка со стороны отца имел свои собственные земли в окрестностях Ташкента, в местечке Коплонбек. Это было райское место с большими фруктовыми садами, оборудованное местами для отдыха у реки, с двумя водоемами (хавуз) во дворе. Отец часто проводил здесь время с приятелями. Раз в 15 дней он ездил в Коплонбек с друзьями на отдых. Обычно они отправлялись туда вечером в четверг на запряженных лошадях с извозчиком. Иногда забирали и нас. Там всех с радостью встречал дядюшка Хусан-бой. Для гостей жертвовали барана. Женщины готовили различные угощения: норин, ош, шилпилдок. Устраивались бесподобные вечера поэзии, велись беседы, касающиеся новой литературы, истории, современного искусства. Все это проходило в сопровождении музыки и музыкантов. Это были очень познавательные вечера. На тот момент мне было 5 лет.



Мировая война

Мировая война принесла неисчислимые бедствия и нашему народу. В 1916 году мы с мамой переселились в Коплонбек, к дядюшке. В городе было неспокойно из-за указа царя Николая II о мобилизации местных узбеков на тыловые работы. Для подавления восстания в город привезли пушки. Но богачи (бойлар) пошли на переговоры с правительством и согласились провести мобилизацию. При этом вместо своих детей они посылали на работы подкупленных бедняков. Звуки пушек были слышны даже в Коплонбеке. После договоренностей со старейшинами орудия вывезли из города.

К знаниям

Наш брат, в будущем – великий поэт Гафур Гулям, обучался в старометодной школе под руководством учителя Хасанбоя. После смерти отца наш родственник Солих Ахрор Махсум устроил его в медресе Тилла Шайх для усовершенствования знаний. Мы также обучались в старометодной школе для девочек под началом нашей бабушки Хайрини-со-биби. Сначала мы изучили арабскую письменность алифбе. Затем мы изучили хафтияк (сокращенные суры из Корана). Наверное, это укрепило нас морально (Кувваи Хофиза). Скорее всего, это были не просто уроки, так как каждый из них таил в себе поучительный момент. Затем мы перешли к изучению Корана и занятиям поэзией. Изучали творчество Низами, Фузули, Навои, Машраба, Мукими. Строчки из их стихов, посвященные ценности человеческой души, закрепились в моем сердце на всю жизнь.

Тем, кто в совершенстве овладевал грамотой, выдавались аттестаты об окончании школы. Мы с братом также обучались в этой школе.

В те времена не было обязательного образования. Наша матушка свято верила, что образованный человек нигде не пропадет, сможет вовремя отличить белое от черного. В 1917 году, когда моему брату было 13–14 лет, мне 9–10 лет, а младшей сестре Бахри 7 лет, нас отдали на обучение в новометодную школу «Хон-Хужахон». Со словами «Многоуважаемый, я с большой надеждой воспитываю этих сирот с помощью Аллаха Всевышнего. Вручаю вам их, отрывая от сердца. Молю Всевышнего дать вам силы. Пусть мой сын овладеет науками и пойдет по стопам своего отца», – мать обратилась к Хон-Хужахон домла – директору школы.



«Хон-Хужахон» – знаменитая школа джадидов в Ташкенте.

Школа «Хон-Хужахон» была основана на средства местных богачей по европейскому типу. Школа была разделена на классы, там мы сидели за партами и обучались родному языку, математике, природе, рисованию, хореографии, религии и т. д. У каждого предмета был свой учитель.

Школу посещали ученики из соседних кварталов (махаллей) – Тиконли Мозор, Лайлак Масжид, Кургонтеги, Девонбеги, Коратош, Окмачит, Шайхонтохур, Эгарчи.

Мы обучались вместе с будущей актрисой узбекского национального академического драмтеатра (бывший театр Хамзы) Замирой Хидоятвой. Нам также преподавали офицеры-турки, плененные в годы первой мировой войны. Позже они вернулись к себе на Родину. Особое внимание уделялось физкультуре и занятиям военной подготовки.



Никак не забудется случай, связанный с этой школой. Русский учитель по рисованию знал всего лишь два слова: «карала» – смотрите, «каламин» – карандаш. Всем ребятам он рисовал разные рисунки, а мне нарисовал корыто с мылом. После смерти мамы от домашних дел у меня были потрескавшиеся руки, а значение этого наброска на меня очень сильно подействовало, из-за чего я расплакалась.

С 1918 г. большевики стали вмешиваться в школьные дела. Они переименовали нашу школу, дав ей название «Хаёт» (Жизнь). Нашего директора арестовали, а его отца убили.

Гонения на национальных интеллектуалов начались сразу же. Запретили преподавать религиозные науки, а учителя выгнали со школы.

Религия обогащает душевный мир человека, укрепляет его веру, но советскому режиму не нужны были наши убеждения.

Сиротство

1918 год принес нам горе. Нас покинула наша матушка Тошхон-биби, которая все силы отдала, чтобы воспитать нас. Она проболела 11 дней и умерла от воспаления легких. В то время нашему старшему брату Рихсикори было 23 года, и некоторое время мы находились на его попечении. Мамина мама, Рокия-биби, окружила нас заботой.

Я так скучала по маме и мечтала, чтобы она вернулась к нам и, как говорилось в народной песне: «Матушка, вернись ко мне птицей, посиди с нами, проведай своих сирот».

Не зря говорят, что от трудностей человек быстрее взрослеет. Так стало и с нами. Старший брат вскоре женился, а сестру Сабринисо выдали замуж. Брат отделил своё хозяйство, а бремя сиротства тяжёлой ношей легло на плечи Гафура и двух сестер – Рахбар и Бахри. Моему брату пришлось перепробовать много специальностей, чтобы встать на ноги. Мы же с сестрой были вынуждены скитаться по дядюшкам и тетюшкам.

Мой любимый брат – вместо матери и отца

После смерти матери брат Гафур Гулям стал для нас отцом и матерью. Чтобы прокормить нас, он брался за любую работу. Наконец, он выбрал профессию учителя. Кроме своей основной работы, он участвовал в ликвидации неграмотности в городе. Держа в руке фонарь, пробираясь сквозь кривые и грязные улицы по ночам, он организовывал курсы ликвидации неграмотности и преподавал на них. Он проверял наши с сестрой уроки, шутками поддерживал нас, в свободное время готовился к новым занятиям, а закончив дела, начинал писать стихи. Надо было работать над собой, повышать свой уровень. Рано лишившись детства и повзрослев, он стал главой семейства.

Вспоминая дорогого брата, заменившего нам отца, хочется плакать, примкнув к его плечу, закрыв свое лицо его руками...

«Отправьте меня в школу!»

В школе «Хаёт» мальчики и девочки обучались вместе. В 11 лет меня перевели в школу для девочек, где преподавало много учителей-татарок. Но эта школа меня ничему новому не научила. В школе «Хаёт» я повторяла прочитанное ранее. Ввиду нашей хорошей

успеваемости учительница Башоратхон Жалолова пристроила меня и свою племянницу Шохидахоним в «Дарилмуаллимин» (учебное заведение типа техникума), расположенное в доме знаменитого Валихужа-бея в квартале Шайхонтохур Ташкента. Я была чрезвычайно рада этому и училась на «отлично». Здесь же на старших курсах училась Хосиятхон Тиллахонова (одна из первых женщин-журналисток, активистка женского движения 1920-х гг.). Ее брат Салимхон Тиллахонов был директором школы. Впоследствии он был расстрелян как «враг народа».

Чем увереннее шли девушки к просвещению и наукам, тем сильнее противостояло им (*консервативное* – Д.А.) духовенство. Как только мне исполнилась 12, родственники потребовали от брата прикрыть меня паранджой. Через год учебы в техникуме мне запретили ходить на учебу. В 11–15 лет я перестала выходить из дома. Для меня это было сильным душевным потрясением. К сожалению, моё сиротство не позволило мне продолжить учебу. Оставшись без матери в 10 лет, я была вынуждена вести все хозяйство. Но меня никогда не покидало желание учиться, постигать науки.

В нашем доме все еще продолжались проводиться вечера поэзии. Начинающие поэты приходили к нам и устраивали поэтические состязания, но в итоге лучше всех проявлял себя Гафур Гулям. Эти вечера усиливали мое стремление к учебе.

В силу нашего воспитания, я не смела смотреть прямо в глаза брату, заменившему нам отца. Но однажды, дождавшись его с работы, я вручила ему свои стихи:

При слове «школа» – у меня горит сердце,
При слове «школа» – в глаза бьёт молния,
Милый брат, умоляю, отправьте меня в школу!

Брат в то время преподавал в школе «Хаёт», где училась моя младшая сестра. Однажды она пришла домой радостная. Оказалось, что у нее в этот день впервые был урок русского языка, из которого она выучила пару строк:

Ласточка – калдиргоч,
Муравей – чумоли.

Услышав это, мое сердце сжалось от того, что я настолько отстала от нее. Дождавшись брата, я вновь вручила ему свои стихи, на что услышала в ответ: «Милая сестренка, не переживай, я выдам тебя замуж только за образованного человека, который обязательно тебя выучит».

Школа жизни

Как и обещал, брат выдал меня замуж за человека с высшим образованием – в 1926 г. Аъзам-ака был целеустремленным, быстро схватывал все нововведения. Он всегда поддерживал меня в стремлении учиться. После замужества я продолжила учебу. На месте современного здания цирка находился дом Саидкарим-боя, в котором размещалось училище. Здесь преподавали татарские женщины – выпускники вузов Москвы и Санкт-Петербурга, и местные учителя. Эти учебные заведения готовили учителей из коренных национальностей. После сдачи экзамена мне дали направление в 122-ю школу «Биби-хоним» в квартале Бешагач. С утра я преподавала там, а после обеда училась сама. В училище преподавали и мужчины. Поначалу мы избегали мужчин. На собраниях и

педсоветах мы сидели в парандже. Проводился опрос. Однажды, из-за того, что я недостаточно привела высказывания и идеи Ленина, меня пожурили. В училище я обучалась с 1926 по 1927 годы.

В это время власти стали собирать золото и золотые изделия у населения. Отбирались родовые золотые украшения. Я тоже отдала свои золотые украшения: серьги, кольца, часы и др., так как нам внушили, что комсомольцы не носят золото.

«Худжум»

Когда в Узбекистане в 1927 году началось движение «Худжум», я была 19-летней комсомолкой, студенткой женского техникума, а также учителем в школе. Для меня перенесенные вместе с братом и сестрой все горести и страдания сиротской судьбы, великие изменения, происходящие вокруг нас, вселяли радостные надежды, казались священными, как хлеб. В это время по городу уже встречались женщины с открытыми лицами. Это были женщины-активистки своего времени, проводящие агитационно-пропагандистскую работу: Хосият Тиллахонова, Турахон Иброхимова, Жяхон Обидова, Собира Холдорова, Башорат Жалолова, поэтесса Ойдин Собирова, Бахри Гуломова. Но их было немного. Такие, как я и мои подруги, были вынуждены ходить в парандже.

Мой муж Аъзам-ака Алимов учил меня жить и работать по-новому. В то время он работал первым секретарем райкома комсомола Старогородского района Ташкента. В начале мая он был призван для успешного проведения движения «Худжум» в Ташкентской области. Вернувшись с работы, собрав в доме всех женщин, он провел семейное собрание по поводу снятия мною паранджи. Он посоветовался со своим братом Соат-ака, который воспротивился снятию паранджи женщинами и сказал, что ни одна женщина не выйдет из дома Олим-боя без паранджи. Уточнив у своего дядюшки Кори-тога, что в Коране ничего не сказано о парандже, Аъзам-ака объявил: «Завтра, 8 марта, моя жена снимет паранджу, иначе нам не жить вместе». Мне было и радостно, и горько, и страшно. К назначенному дню я стала шить новое европейское платье. Аъзам-ака успокаивал меня словами: «Завтра без страха вместе со всеми выйдешь на площадь и снимешь паранджу. Ничего не бойся, я буду рядом».

День 8 марта 1927 года навсегда сохранился в моей душе как самая светлая память. С утра, принарядившись в праздничную одежду и накинув на себя в последний раз паранджу, я со своими подругами из техникума Матлубой, Сабохон, Ойпошша и др. направилась на площадь Хадра, где находился наш техникум (в бывшем доме Саидкарим-боя). Оттуда мы, 25 девушек, с лозунгами и транспарантами направилась к площади Эски-Жува. Со всех сторон города к площади стекались отряды женщин с накинутыми паранджами, а также сторонники свободы женщин и противники – представители духовенства. На трибуне появились руководители партии и правительства – Акмал Икрамов, Файзулла Хаджаев, Юлдаш Ахунбабаев, секретарь городского парткома, представители женсовета, отдела образования (просвещения).

Посреди площади полыхал огромный костер. При виде этого зрелища наши души начинала захватывать паника, и в тоже время нас охватывало неопишное волнение, чувство радости. «Худжум» был для нас революционным переворотом в нашем созна-

нии, нашей жизни. Поднимаясь одна за другой на трибуну, мы сбрасывали паранджи в полыхающий огонь. Когда дошла моя очередь, высунув одну руку из-под паранджи, со словами «Товарищи! Зная, какой вред приносит паранджа, я не могу свободно дышать. Я не могу свободно двигаться, она мешает мне на работе и в быту, поэтому я по своей воле бросаю паранджу. Да здравствует свобода!», швырнула паранджу в огонь. В этот же день в клубах, домах просвещения прошли митинги и собрания. Я тоже участвовала в собрании, посвященном снятию паранджи, в Доме просвещения «Эски шахар». Выступал наш любимый поэт Гафур Гулям, который призывал женщин активно участвовать в строительстве новой жизни. Собравшиеся с воодушевлением слушали стихи поэта о свободной узбекской женщине.

Да, «Худжум» многое нам дал. Но он также был полон трагических моментов. Многие из моих подруг, узбекских женщин, погибли от рук фанатиков.

Активным студентам техникума было поручено проводить агитационно-пропагандистскую работу в махаллях (кварталах). Мы с депутатом Назирой Касимовой вели агитацию в махалле «Чулпан» района Бешагач. Вместе с председателем махалли Косымходжаевым мы ходили по домам и разъясняли женщинам законы советской власти, рассказывали им об их правах, призывали к снятию паранджи. Не везде нас встречали радостно. Наша работа давала положительные результаты. Но женщины, снявшие паранджу, порой были вынуждены под угрозами родственников снова завернуться в паранджу. Тогда мы начинали работу заново.

Работа в махалле была очень сложной, особенно было опасно ходить с открытым лицом. Каждый раз, проходя мимо махаллинской мечети и слыша проклятия вслед, а иногда и увертываясь от летящих камней, я со страхом ускоряла шаг. Напротив остановки располагалась чайхана, в которой всегда было многолюдно. Оттуда все смотрели на меня, как будто находились в кинотеатре. В такие моменты мне приходилось проделывать двойной путь, только чтобы не проходить мимо мечети. Но новая жизнь влекла меня своей красотой, несмотря на то, что холодные руки врагов пытались нас остановить. Нововведения были такими животворящими, что я с четкостью осознавала, что назад дороги нет. Я горжусь, что была простым участником движения «Худжум». Нас было много. «Худжум» закалил нашу волю, подготовил нас к суровым испытаниям военных лет.

В сложные и тяжелые годы моей жизни меня постоянно поддерживал мой брат – поэт Гафур Гулям. В 1927 г., по рекомендации комсомола, а также среднеазиатского бюро Центрального комитета ВКП(б), я поступила учиться в Среднеазиатский коммунистический университет. По его окончании в 1931 году меня распределили на комсомольскую работу. Однако, учитывая возраст моих малолетних детей Ромуза и Клары (Ойдин), я отказалась от этого предложения и, по направлению Центрального комитета комсомола стала работать инструктором в общественном отделе газеты «Ёш ленинчи». Посещая заводы и фабрики, собирая материал, я публиковала статьи.

Затем я проработала ответственным сотрудником редакции «Ёш ленинчи», ответственным секретарем комиссии по борьбе с беспризорностью при исполкоме города Ташкента, в Центральном комитете профсоюза железнодорожников и др.

Аъзам-ака. Жизнь и годы испытаний

В 1926 году мы с Аъзам-ака поженились. В то время он работал заведующим отделом пропаганды и агитации районного комитета комсомола «Эски шахара», принимал активное участие в становлении пионерской и комсомольской организаций. В 1927–1929 гг. работал на руководящих постах. Ввиду его способностей и в целях изучения опыта руководящей работы в сфере текстильной промышленности, он был отправлен в Россию. В течение 1928–1929 гг. работал инструктором райкома г. Шуи Ивановской губернии.

Следует сказать, что Аъзам-ака был выходцем из достаточно зажиточной семьи. Но в те времена говорить об этом не полагалось, иначе дальнейшая судьба оказалась бы плачевной. По этой причине в России он указал, что у него бедняцкое происхождение. Вернувшись в Ташкент, он продолжил работу на руководящих должностях. Был назначен ответственным секретарем областного исполнительного комитета. В 1930 году нам была выделена квартира в новой части Ташкента.

В силу того, что все-таки невозможно было утаить свое социальное происхождение, клеветническая деятельность врагов-недоброжелателей возымела свои результаты, и в итоге Аъзам-ака получил строгий выговор и на некоторое время остался без работы. Затем он был послан в Джизакскую область, где выполнял обязанности заместителя председателя исполнительного комитета. Прощаясь, он сказал, что его посылают туда, чтобы навсегда от него избавиться и чтобы я была готова ко всему. В Джизаке Аъзам-ака работал не покладая рук. Мне же, оставшись с двумя детьми на руках, жить и работать было нелегко. Иногда мне хотелось отправиться вслед за Аъзам-ака, но Джизак казался таким далеким местом. И к тому же я опасалась, что мы можем остаться без жилья. Настолько была обесценена человеческая жизнь...

Но Аъзам-ака был мужественным человеком. И меня научил выдержке.

В 1934 году относительно Аъзам-ака НКВД стал проводить следственные мероприятия по вопросу его взаимоотношений с заведующим отделом просвещения Джизака Косимхужаевым, который ранее был судим. В результате по обвинению в невы-

Нам удалось обнаружить в архиве документы, свидетельствующие о том, что Аъзам-ака состоял в движении «Миллий иттиход», за что потом обвинялся в создании его Джизакского отделения. Признание его в участии от органов НКВД получено не было.

полнении планов заготовки зерновых культур и «поддержки» кулаков Аъзам-ака был осужден. С двумя детьми и свекровью мы направились в Джизак, чтобы хоть немного поддержать супруга, терпящего невыносимое психологическое давление. В Ташкенте 6 месяцев НКВД проводил допрос. В течение этого времени, лишившись всех своих сбережений и драгоценностей, я носила передачи в тюремное учреждение.

Чтобы не лишиться работы, я утаила правду о том, что мой муж находится в тюрьме (в то время я работала в газете «Ёш ленинчи»).

Каждый день я проживала в страхе. Мне казалось, что меня также заберут и мои дети останутся сиротами; мир был похож на кладбище, кого-то сажали, кто-то исчезал бесследно. Люди опасались даже говорить вслух.

Аъзам-ака выслали в Таджикистан, в Ходжент, сроком на три года. Волею судьбы он по-встречал там своего старого знакомого, который был директором «Таджплодоовоща» и взял его на работу завхозом. При его поддержке Аъзам-ака три года проработал переводчиком в медицинском училище. Все это время моя душа терзалась переживаниями.

Вернувшись обратно, Аъзам-ака устроился работать администратором в ведущих театрах. Затем был заместителем директора Национального парка [38] и возглавлял строительство парка.

Несмотря на способности и опыт, Аъзам-ака работал на абсолютно неприметных должностях, никогда не сетовал на трудности. Заботился о благосостоянии детей. Был страстным сторонником их обучения. Верил, что наступят лучшие времена и эти испытания забудутся, словно страшный сон. Я, стиснув зубы, старалась его поддерживать как могла, но в его задумчивых глазах улавливала скрытую боль и горечь несправедливости. Они плакали в ожидании светлых дней.

Чтобы доказать свою невиновность, Аъзам-ака неоднократно обращался в различные вышестоящие инстанции, но каждый раз его запросы отклонялись. Груз судимости еще долгое время лежал у него на плечах. Время от времени у него опускались руки. Наконец, в 1957 году, после известного XX съезда партии, его реабилитировали с восстановлением в партии, во всех правах и, учитывая его заслуги, назначили пенсию республиканского значения.

Мы воспитали семерых детей. Каждый из них имеет высшее образование. Они трудятся в различных отраслях науки, культуры и народного хозяйства. Мои радости, добытые тяжелыми буднями прошедших лет, сейчас расправляют крылья. Ступая по стопам отца и дяди и став образованными и интеллигентными людьми, мои потомки преодолевают любые сложности.

Мой жизненный путь был полон трудностей, которых я не побоялась. Вместе с Аъзам-ака мы выдержали все испытания времени, которые дал нам XX век.

Сейчас мне 80 лет и я являюсь пенсионером республиканского значения. Пришли иные времена. Нам посчастливилось увидеть независимость страны. Были оправданы сотни невинных людей. Они оказались не «врагами», а друзьями народа.

Я с любовью и благодарностью вспоминаю тех людей, которые, сохраняя свет просвещения и справедливости в душе, вели нас к светлому будущему.

Рахбар Алимова, 1997 г.

Вопросы для обсуждения:

1. Что дало советское «раскрепощение» женщине?
2. Какие уроки можно извлечь из «женской» истории узбечек?

Ссылки

1. Бехбудий, Ойна, 1914, № 48, № 49, № 50; Фитрат, 1915; Авлоний, 1992.
2. Авлоний, 1992, с. 10.
3. Там же, с. 16.
4. Фитрат, 1915, с. 15.
5. Садои Туркистон, 1914, № 11.
6. Бехбудий, 1914, № 48, с. 11.
7. Фитрат, 1915, с. 25–26.
8. Бехбудий, Ойна, 1914, № 12, № 23; Его же: Нажот, 1917.
9. Садои Туркистон, 1914, № 36.
10. Хаккий Исмоил, 1919, № 134.
11. Шукурова, 1970; Набиева, 1973; Аминова, 1975; Пальванова, 1982.
12. Аминова, 1975, с. 136.
13. Два года работы правительства в УзССР, 1928, с. 121.
14. Коммунистка, 1927, № 8, с. 52–53.
15. Худжум – значит наступление, 1989, с. 10.
16. Табышалиева, 1995, с. 14.
17. За партию, 1927.
18. Пальванова, 1982, с. 197.
19. Правда Востока, 1927, 7 октября.
20. Любимова, 1926, с. 38; Диманштейн, Коммунистка, 1929, № 5–6, с. 49–51.
21. Гальперштейн, Народное хозяйство Средней Азии, 1930, № 9–10, с. 28.
22. Вольный, 1931, с. 25.
23. Ризель, 1932, № 9, с. 31.
24. Партработник, 1934, № 3–4, с. 33.
25. Давлетова, 1949; Животовская, 1963; Ибрагимова, 1987.
26. Табышалиева, 1998, с. 69.
27. Маджидов, 1977, с. 20.
28. Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.), 1971, с. 15.
29. Языкова, 1972, с. 71.
30. Убайдуллаева, 1965, с. 46.
31. Чорубкашов, 1980, с. 70.
32. Убайдуллаева, 1980, № 10, с. 48.
33. Поладова, 1972, с. 72; Каримова, 1976, № 3, с. 73.
34. Табышалиева, 1998, с. 71.
35. Правда, 1990, 8 марта.
36. Ташкентская правда, 1988, 24 декабря.
37. Шукурова, 1961, с. 122.
38. Бывший «Комсомольский парк».

Библиография

1. Авлоний, Абдулла. *Туркий гулистон ёхуд ахлоқ, 10*. Тошкент: Ўитувчи, 1992.
2. Авлоний, Абдулла. *Туркий гулистон ёхуд ахлоқ, 16*. Тошкент: Ўитувчи, 1992.
3. Аминова, Рахима Хадиевна. *Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане*, 136. Ташкент, 1975.
4. Бехбудий, Махмудходж, Ёшларга мурожаат, *Ойна*, № 12, 10 марта (1914); Его же: Бизга ислох керак, *Нажот*, 7 ноябрь (1917); Его же: Бизнинг кемирувчи иллатлар, *Ойна*, № 23 (1914) и др.
5. Бехбудий, Махмудходжа. «Хифзи сихати оила». *Ойна*, № 48 (1914): 11, 48.
6. Бехбудий, Махмудходжа. «Хифзи сихати оила». *Ойна*, № 48, 49, 50 (1914); Фитрат, Абдурауф. *Оила ёки оила бошқариш тартиблари*. Баку, 1915; Авлоний, Абдулла. *Туркий гулистон ёхуд ахлоқ*. Тошкент: Ўитувчи, 1992.
7. Великий Октябрь и раскрепощение женщин Средней Азии и Казахстана (1917–1936 гг.), 15. *Сборник документов и материалов*. Москва, 1971.
8. Гальперштейн, Я. Женщины и кадры. *Народное хозяйство Средней Азии*, № 9–10 (1930): 28.
9. Давлетова, Ф. *Женщины-туркменки в годы Великой Отечественной войны*. Ашхабад, 1949; Животовская, Н. П. *Трудовые подвиги женщин Киргизии в годы Великой Отечественной войны*. Фрунзе, 1963; Ибрагимова, А. Ю. *Женщины Узбекистана в годы Великой Отечественной войны*. Ташкент, 1987.

10. *Два года работы правительства в УзССР*, 121. Ташкент, 1928.
11. *За партию* (1927).
12. *Коммунистка*, № 8 (1927): 52-53.
13. Любимова, Серафима Тимофеева. *За новый быт*, 38. Ташкент: Средазкнига, 1926; Диманштейн, Семен. Против мулл и ишанов. *Коммунистка*, № 5-6 (1929): 49-51.
14. Маджидов, Рустам Маджидович. *Особенности формирования атеистического мировоззрения женщины: на материалах Таджикской ССР*, 20. Душанбе, 1977.
15. Пальванова, Биби. *Эмансипация мусульманки. Опыт раскрепощения женщин Советского Востока*, 197. Москва, 1982.
16. *Партработник*, № 3-4 (1934): 33.
17. Поладова, О. Подготовка кадров женщин-механизаторов в Туркменистане (1959-1965 гг.), 72. *Освобожденная женщина Советского Востока*. Ашхабад: Туркменистан, 1972; Каримова, С. Подготовка кадров женщин-механизаторов в Таджикистане (1959-1965), 73. *Известия АН ТаджССР*. № 3 (1976): 73.
18. *Правда Востока*, 7 октября (1927).
19. *Правда*, 8 марта (1990).
20. Ризель Ф. Женщина-националка в борьбе за хлопкоуборочную. *Революция и национальности* № 9 (1932): 31.
21. *Садои Туркистон*, № 36 (1914).
22. Табышалиева, Анара. *Культурно-религиозные традиции и положение женщин*, 14. Бишкек, 1995.
23. Табышалиева, Анара. *Обращение во времени*, 69. Бишкек, 1998.
24. Табышалиева, Анара. *Отражение во времени*, 71. Бишкек, 1998.
25. *Ташкентская правда*, 24 декабря (1988).
26. Тошкандлик бир муаллима. На учун ибрат олмаймиз. *Садои Туркистон*, № 11 (1914).
27. Убайдуллаева, Р.А. К проблеме повышения эффективности использования женского труда в УзССР. *Общественные науки в Узбекистане*, № 10 (1980): 48.
28. Убайдуллаева, Рано. *Женский труд в сельском хозяйстве Узбекистана*, 46. Ташкент: Фан, 1965.
29. Фитрат, Абдурауф. *Оила ёки оила бошқариш тартиблари*, 25-26. Баку, 1915.
30. Фитрат, Абдурауф. *Оила ёки оила бошқариш тартиблари*. Баку, 1915.
31. Хаккий, Исмоил. Туркистон хотинлари нега ўймайдилар? *Иштирокиюн*, № 134 (1919).
32. *Худжум – значит наступление*, 10. Ташкент: Узбекистан, 1989.
33. Чачваны горят. *Сборник, посвященный Первой краевой конференции по улучшению труда и быта работниц и дехканок*, 25 / Под ред. Л. Беловой, Я. Гальперштейна, К. Седова. Москва-Ташкент: Саогиз, 1931.
34. Чорубкашов, С. М. Социальные проблемы привлечения женщины в общественное производство в условиях Таджикской ССР, 70. *Социальные проблемы рационального соотношения профессиональных и семейно-бытовых функций женщин*. Москва, 1980.
35. Шукурова, Худжума Саматовна. *Социализм и женщина Узбекистана. Исторический опыт КПСС в раскрепощении женщин Советского Востока на примере Узбекистана. 1917-1937*. Ташкент, 1970; Набиева, Рохат. *Женщины Таджикистана в борьбе за социализм*. Душанбе, 1973; Аминова, Рахима Хадиевна. *Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане*. Ташкент, 1975; Пальванова, Биби. *Эмансипация мусульманки. Опыт раскрепощения женщин Советского Востока*. Москва, 1982.
36. Шукурова, Худжума. *Коммунистическая партия Узбекистана в борьбе за раскрепощение женщин*, 122. Ташкент: Госиздат УзССР, 1961.
37. Языкова, Маягозель. Подготовка женских рабочих кадров в Туркменистане (1959-1965 гг.), 71. *Освобожденная женщина Советского Востока*. Ашхабад: Туркменистан, 1972.



ЖЕНЩИНЫ: ЗАБЫТЫЕ ЛИЦА РЕПРЕССИЙ

АЛАГӨЗ КЫЗЫ ГҮЛЗАТ

Аннотация

В статье анализируется тяжелая судьба женщин из семей, ставших жертвами репрессий 1930-х годов XX века, а также политика государства в отношении членов семей, объявленных «врагами народа». Основное внимание уделено репрессиям, которым подвергались женщины, а также влиянию этих репрессий на их семьи и сообщества. Автор рассматривает, как женщины противостояли этим испытаниям и боролись за выживание. Исследуя опыт женщин, связанных с «врагами народа» в эпоху коммунистических репрессий, статья направлена на углубление понимания того, как отдельные люди и семьи переживали политические репрессии в условиях коммунистического режима.

С 1991 года ведутся обширные исследования, посвященные механизмам и институтам, стоявшим за репрессиями в СССР. Ученые тщательно изучают детали функционирования репрессивной системы советского режима. Несмотря на накопленный объем знаний, существует заметный пробел в исследовании историй, опыта и личных повествований пострадавших от этого угнетающего режима. Особенно остро стоит вопрос о необходимости изучения женщин как отдельной группы жертв. Уже в 1990-х годах Барбара Клемент в своей работе отмечала, что женщины, как жертвы террора, нуждаются в систематическом изучении [1]. Однако, несмотря на прошедшие более 30 лет, судьбы и истории женщин репрессивного периода остаются в тени патриархальной истории.

В Центральной Азии, включая Кыргызстан, как в научной среде, так и в общественном дискурсе доминирует подход к советским репрессиям через призму государственной независимости, с акцентом на изучение биографий репрессированных государственных служащих. Судьбы женщин и детей, напротив, рассматриваются лишь как часть образов известных личностей. Наши знания о прямом опыте женщин в сталинский период репрессий остаются крайне ограниченными. Несмотря на недостаток специальных исследований, базы источников и систематизации, собирая фрагментарные сведения из исследований, воспоминаний и устных исторических источников, можно постепенно восстановить опыт женщин Центральной Азии, включая Кыргызстан. Это касается как непосредственно репрессированных женщин, так и тех, чьи мужья подверглись репрессиям, а они сами были вынуждены жить под давлением репрессивного государственного аппарата и в обществе, где господствовали доносы, недоверие и подозрительность.

Масштабы советских репрессий были настолько огромны, что мы, кажется, привыкли воспринимать их как безжизненные статистические данные (Рис. 1). Эта статистика измеряется не десятками или сотнями, а десятками тысяч, миллионами. За этими числами скрыты трагедии десятков тысяч семей.

С самого начала, когда я начала интересоваться этой темой и изучать устные истории и архивные материалы, меня все больше затрагивали судьбы детей и женщин, связанных с репрессированными. Несомненно, большинство официально осужденных в ходе репрессий были мужчинами. Однако число женщин среди жертв также было значительным. Хотя многих из них не расстреливали, они оказывались в заключении, ссылке или, даже оставаясь на свободе, жили в условиях социальной изоляции.



Рис. 1. Барельеф, посвященный «Большому террору», в мемориальном комплексе «Ата-Бейит».

В этой области в России и Восточной Европе были проведены заметные исследования. Судьбы женщин, ставших жертвами репрессий, документированы, опубликованы специальные монографии [2]. Даже в соседнем Казахстане реализуются исследования, которые знакомят общество с воздействием репрессий на женщин.

В рамках данного исследования рассматриваются судьбы женщин из семей кулаков, высланных в 1930-х годах с территории Кыргызстана на юг Украины, а также женщин, пострадавших в ходе массовых репрессий 1937–1938 годов.

Источниками для статьи послужили документы из архивов Украины и Кыргызстана, собранные во время экспедиции, в которой автор принимал участие. В дополнение к архивным материалам были использованы устные истории, собранные у семей и потомков кулаков, сосланных в Украину, а также материалы, опубликованные в средствах массовой информации.

В период с 1920-х по 1953 годы судьбы семей, пострадавших от преследований по политическим, религиозным убеждениям, социальным, национальным и другим признакам, до сих пор остаются в тени. С распадом Советского Союза и обретением Кыргызстаном независимости настало время осмыслить и дать политическую оценку этому прошлому, а также реабилитировать жертв репрессий. Данная статья освещает истории семей, члены которых были приговорены к смертной казни в 1930-х годах, и судьбы женщин, которые искали своих репрессированных мужей.

С 1920 по 1954 годы на территории Кыргызстана репрессиям подверглись более 40 тысяч человек [3].

Методология

Исследование основывается на опубликованных материалах, архивных документах, воспоминаниях и устных источниках, которые можно разделить на несколько групп:

1. **Законодательные акты и постановления центральной власти.** Эти источники включают ранее опубликованные материалы, определявшие порядок проведения массовых репрессий.

2. **Офисные документы.** Сюда входят документы, связанные с государственными учреждениями и партийными организациями на уровне областей, районов и местных органов самоуправления. Значительная часть этих материалов была найдена в государственных архивах Херсонской и Одесской областей Украины, а также в архивах Кыргызстана. Среди них особенно интересны следственные материалы из Херсонского государственного архива: анкеты заключенных, показания обвиняемых и свидетелей, обвинительные заключения и решения «троек».

Также был изучен хозяйственный реестр 1944 года из местного управления села Виноградово Херсонской области. В этом реестре содержатся списки кулаков, сосланных в Украину, и информация об их хозяйствах после возвращения в 1944 году. Данный реестр был опубликован исследовательской платформой «Эсимде» в открытом доступе [4].

Однако архивные документы, написанные бюрократическим языком того времени, не всегда полно раскрывают судьбы людей. Проблемой остается и закрытость архивов Кыргызстана, относящихся к этому периоду, в то время как украинские архивы оказались гораздо более доступными для исследователей.

3. **Сравнительный анализ архивов Украины и Кыргызстана.** Изучение архивных документов периода «Большого террора» позволяет провести их сравнительный анализ. Однако доступ к архивам Кыргызстана, содержащим сведения о жертвах массовых репрессий 1920–1950-х годов, до сих пор закрыт, что оставляет судьбы десятков тысяч пострадавших неизвестными.

В статье использованы документы, собранные во время экспедиции в Украину в октябре–ноябре 2021 года. Спустя три месяца, в феврале 2022 года, началась война России против Украины, в ходе которой более 50 % документов из Херсонского государственного архива были уничтожены. Среди утраченных материалов оказались ценные документы о кыргызах, сосланных как кулаки.

4. **Материалы СМИ.** Использованы публикации таких источников, как радио «Азат-тык», информационное агентство «Акипресс» и других медиа.
5. **Биографии, воспоминания и устная история.** Особое внимание уделено сборнику «Переплетенные судьбы-2», изданному платформой «Эсимде». Сборник посвящен судьбам кыргызов, депортированных в Украину в 1930-х годах, и включает воспоминания свидетелей, фотографии, списки сосланных и архивные материалы. Также были использованы данные, собранные во время экспедиций в Нарынскую, Таласскую, Иссык-Кульскую и Баткенскую области Кыргызстана.

Результаты

Рассмотрение официальной и неофициальной политики государства, а также отношения общества к женщинам, пострадавшим в период репрессий и вплоть до 1985 года, позволяет глубже понять природу тоталитарных режимов.

Особенно тяжелая нагрузка легла на женщин в годы депортации кыргызских семей в Украину в 1930-х годах (Рис. 2, 3). Эти события стали испытанием на стойкость, заставив женщин заботиться не только о себе, но и о благополучии своих детей. Прибыв в Укра-

ину, они столкнулись с необходимостью восстанавливать хозяйства в незнакомых условиях, адаптироваться к новым общественным устройствам, культурным нормам и экономическим трудностям.

Несмотря на трудности, женщины сыграли ключевую роль в сохранении семейной истории. Их судьбы, часто забытые, отражают силу и гибкость, присущие женщинам, переживающим бурные времена исторических потрясений.



Рис. 2. Фото кыргызских женщин высланных с территории Кыргызстана на Украину. Фото сделано примерно в 1933 году.

В течение 1920-х годов советская власть проводила политику ограничений в отношении кулаков, но с 27 декабря 1929 года, когда было объявлено о «ликвидации кулачества как класса», в Кыргызстане начались массовые репрессии против зажиточных крестьян, причисленных к кулакам. Согласно налоговому учету, в 1929 году на территории Кыргызстана насчитывалось 3406 кулацких хозяйств, что составляло 1,8% от общего числа крестьянских хозяйств [5]. Однако местные органы власти причисляли к кулакам до 10% крестьян [6].

Отсутствие четкого правового регулирования и конкретных инструкций по «ликвидации кулачества как класса» фактически побуждало местных руководителей к радикальным действиям. В результате кулаками объявлялись не только зажиточные, но и средние крестьяне, а иногда даже бедняки.

30 января 1930 года Политбюро ЦК ВКП(б) приняло известное постановление «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации». Согласно этому постановлению, кулаков разделили на три категории:

1. Первая категория – контрреволюционный актив, организаторы террористических актов и восстаний.
2. Вторая категория – остальные контрреволюционеры, наиболее зажиточные и частично зажиточные кулаки.
3. Третья категория – остальные кулаки.



Рис. 3. Кыргызская женщина, сосланная из Кыргызстана на Украину. Фото сделано примерно в 1933 году.

Часть кулаков из первой категории была привлечена к судебной ответственности, вторая категория подлежала депортации в отдаленные районы, а третья категория подвергалась различным мерам ограничения.

Например, к 1931 году около 6 тысяч семей были переселены в Украину и на Кавказ. Перекосы в политике репрессий против кулаков привели к вооруженным восстаниям крестьян, в частности, в Иссык-Кульской, Нарынской областях и на юге Кыргызстана. В ходе этих восстаний часть сельского населения подверглась массовым репрессиям.

Кулаков из второй категории переселяли в отдаленные и малонаселенные регионы страны: на Север, Урал, в Сибирь и Казахстан. Однако Украинская ССР не входила в число «отдаленных районов СССР». Несмотря на это, семьи из Средней Азии массово депортировали в Украину, заявляя, что они относятся ко второй категории кулаков.

Ссылка в Украину

В начале 1930-х годов депортация кулаков из Средней Азии в Украину преследовала как политические, так и экономические цели. Согласно официальным документам, высланные из Средней Азии кулаки ссылались в Украину сроком на десять лет [7].

Политические цели включали удаление потенциально неблагонадежного населения из регионов, чтобы предотвратить возможные антисоветские выступления. После Октябрьской революции и гражданской войны в стране установилась диктатура ЦК Коммунистической партии, и основной задачей Ленина, Сталина и их соратников было удержание власти любой ценой.

Экономические цели заключались в улучшении социально-экономического положения государства за счет использования сосланных кулаков как рабочей силы под строгим контролем. В 1930-е годы депортация трудоспособного населения из республик Средней Азии, где они занимались выращиванием хлопка, в южные регионы Украины помогла решать проблему нехватки рабочей силы.

Страдания членов семей, подвергшихся раскулачиванию

В конце 1920-х годов начались научные исследования, направленные на планирование выращивания хлопка на территории Северного Кавказа и юга Украины. СССР приступил к созданию новых хлопкосеющих регионов [8].

Украина уже имела свою историю выращивания хлопка. Первые попытки в XIX веке носили экспериментальный характер. Так, в 1827 году в Херсонском районе было засеяно 5 гектаров хлопка с урожайностью 4–5 центнеров с гектара. В период с 1904 по 1915 годы в Херсонской области проводились научные эксперименты по изучению этой культуры, которые были прерваны Первой мировой войной. В 1924 году исследования возобновились на Херсонской экспериментальной станции, и к 1928 году учёные доказали экономическую целесообразность выращивания хлопка.

С 1929 года на юге Украины началось промышленное культивирование хлопка. Эта стратегически важная техническая культура приобрела особое значение в условиях эко-

номической блокады СССР, способствуя развитию различных отраслей. В 1930-е годы хлопку был присвоен статус «полевой культуры», а его посевные площади с 1930 по 1935 год увеличились в восемь раз [9].

Противодействие коллективизации и изменениям традиционного уклада жизни было широко распространено и на юге Украины. В такой ситуации административно-командная система использовала переселённых из других республик СССР кулаков, фактически ограничивая их свободу и принуждая к труду.

Для обеспечения высокой продуктивности хлопка в новых районах требовались трудовые ресурсы, которых на местах не хватало. Проблему решили за счёт депортации из республик Средней Азии трудоспособного населения, имевшего опыт выращивания хлопка.

По состоянию на сентябрь 1931 года, на территорию Украины из Средней Азии было переселено 3444 семьи, что составляло 15 111 человек [10]. Согласно документам о территориальном и отраслевом распределении спецпереселенцев, к 20 октября 1931 года на территории Украины было размещено 14 914 человек из Средней Азии. Из них 5898 человек (39,5%) занимались хлопководством, 1502 человека (10,1%) – выращиванием специальных технических культур, а 7514 человек (50,4%) были заняты в совхозах зернового и животноводческого направления [11].

Согласно докладу специального отдела ОГПУ по раскулачиванию, к 30 августа 1931 года из республик Средней Азии больше всего хозяйств было депортировано из Узбекистана. Это объяснялось наличием в Узбекистане значительного опыта в производстве хлопка.

Массовая депортация кулаков из Средней Азии на территорию Украины продолжалась до 1933 года. В соответствии с документами Херсонского областного государственного архива, 10 февраля 1932 года из Средней Азии было принято 146 хозяйств (семей), 20 февраля – ещё 158 хозяйств, а 15 апреля – 426 хозяйств [12].

По архивным документам и воспоминаниям депортированных, переселенцев из Средней Азии отправляли в Украину товарными поездами [13]. Их конечными пунктами назначения были населённые пункты Акимовка и Новоалексеевка. Кулаков из Кыргызстана размещали в сёлах Чалбасы (ныне Виноградово) и Хлебодаровка (Христовка) Скадовского района Херсонской области. Там они работали в колхозе «Новый путь».

Не все депортированные из Кыргызстана были этническими кыргызами. Среди переселённых были семьи русских и украинцев, которые осели в регионе ещё в царский период.

Узбекистан	3328 домохозяйств
Таджикистан	638 домохозяйств
Кыргызстан	619 домохозяйств
Ташаузские районы (Туркменистан)	430 домохозяйств
Итого	5015 домохозяйств



Личные судьбы

31 июля 1937 года был подписан оперативный приказ «О проведении операции по репрессированию бывших кулаков и уголовных преступников». Согласно приказу, «С 5 августа 1937 года во всех республиках, краях и областях начать операцию по репрессированию бывших кулаков, активных антисоветских элементов и преступников; в Узбекской, Туркменской, Казахской, Таджикской и Киргизской ССР операции начать с 10 августа», – говорилось в документе.

На основании этого приказа с августа 1937 года по ноябрь 1938 года НКВД СССР проводилась операция по репрессированию антисоветских элементов. В ходе массовых репрессий миллионы людей были арестованы.

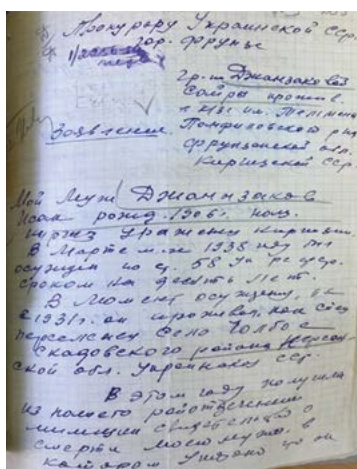


Рис. 4. Письмо Жанузаковой Сайры, написанное в поисках своего мужа. [14].



Рис. 5. Письмо Жанузаковой Сайры, написанное в поисках своего мужа [15].



Рис. 6. Личное дело Жанузакова Исаака [16].

Письмо Сайры Жанузаковой

Одной из семей, попавших под репрессии, была семья Жанузаковых из Таласской области, сосланная в село Чалбас Херсонской области Украины. Жанузаков Исаак и его брат Израиль с семьями были высланы в 1931 году в село Чалбас. В Государственном архиве Херсонской области сохранилось письмо Сайры Жанузаковой, жены Исаака (Рис. 4–6):

”
Мой муж Исаак Жанузаков в марте 1938 года был осужден на 10 лет по статье 58 Уголовного кодекса РСФСР. До осуждения с 1931 года проживал в селе Чалбас. В этом году, в 1959-ом, я получила свидетельство из вашего районного отдела о смерти мужа. В нем указано, что мой муж скончался в колонии в 1944 году. Прошу Вас запросить личное дело моего мужа Исаака Жанузакова и проверить законность его осуждения. Если он был осужден несправедливо, прошу его реабилитировать. Жду вашего ответа. До ареста мой муж работал кладовщиком в райпромкомбинате села Чалбас.

В 1937 году Исаака Жанузакова забрали военные, и 3 апреля 1938 года он был расстрелян. Однако семье сообщили, что он был отправлен в лагерь на 10 лет.

Судьба семьи Молтовых

Похожая судьба постигла семью Акмата Молтоева из села Темир на Иссык-Куле. В 1930 году Акмат Молтоев был раскулачен и сослан вместе с беременной женой Сакай в Украину, в село Чалбас Скадовского района. В ссылке, где семья находилась как «кулаки», родился сын Дакен. Когда Дакену исполнилось пять лет, его отца арестовали.

Акмат Молтоев был обвинен как «враг народа», «пособник басмачей» и «контрреволюционер», а 3 апреля 1938 года он был расстрелян. От семьи скрыли факт его расстрела, сообщив, что он отправлен в лагерь на 10 лет. В 1944 году Сакай с сыном Дакеном вернулись в Кыргызстан. Сакай до конца своих дней ждала мужа.

В 1960 году Дакен по просьбе матери написал письмо Клименту Ворошилову (Рис. 7–10):

”

Мой отец Акмат Молтоев, колхозник колхоза «Жаны Жол», был арестован в 1937 году ночью вместе с другими мужчинами села Чалбас, Херсонская область, Украина. За что и по какой причине они были арестованы, остается неизвестным. Мне тогда было всего 5 лет, я даже не помню отца. Я знаю о нем только из рассказов моей матери. Прошу вас сообщить мне о судьбе моего отца. Пожалуйста, не отказывайте. 20.01.1960 г.

Письмо и ответ на него хранятся в Государственном архиве Херсонской области. Ответ гласил:

”

Дакен Акматов был вызван, чтобы устно сообщить, что его отец Акмат Молтоев был осужден на 10 лет лишения свободы без права переписки и скончался от сердечного заболевания 30 сентября 1944 года в период отбывания наказания.

Согласно архивным данным, в 1930–1950 годах в Херсонской области репрессиям подверглись 7777 человек, из них 293 – из Средней Азии. Судьба каждого из этих людей является частью сложной и трагической истории XX века. Сейчас Дакену Акматову 91 год (на момент написания статьи). Он проработал 41 год учителем и сейчас находится на заслуженном отдыхе. Семья Акматова поделилась своей историей, за что им выражается глубокая благодарность.

Письмо Салицы Жангарачевой

В Государственном архиве Херсонской области сохранилось ещё одно письмо, написанное Саличей Жангарачевой в 1959 году. В этом письме она пыталась узнать судьбу своего мужа, Сатаркула Жангарачева, который был арестован в 1937 или 1938 году.



Рис. 7. Личное дело Молтоева Акмата [17].



Рис. 8. Молтоев Акмат вместе со своей женой Сакай и сыном Дакеном. 1937 год [18].

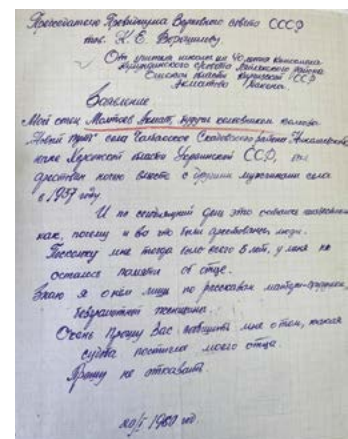


Рис. 9. Письмо Акматова Дакена [19].

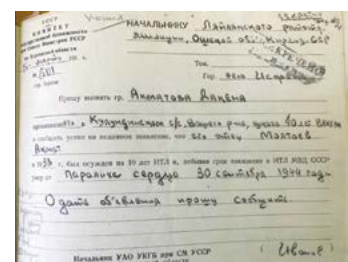


Рис. 10. Ответ комитета госбезопасности на письмо Акматова Дакена [20].

”

Я жила в Чалбасе с 1933 по 1944 год. Моего мужа Сатаркула Жангарачева забрали в 1937 или 1938 году, точную дату я не помню. С тех пор я ничего не знаю о его судьбе. Мой муж был из богатой семьи. До революции у моего свекра было хозяйство: 300–400 овец, 10–12 коров, 12–13 лошадей. Не знаю, использовал ли он наёмных работников. Мой муж до революции несколько лет служил волостным управителем, поэтому у него не было собственного хозяйства. После революции он работал в различных советских учреждениях.

Сатаркул Жангарачев также был расстрелян в 1938 году. Однако эта информация была скрыта от семьи, и только спустя 60 лет родственники узнали правду.

История Дилде апа

Ниязалы Ашыр уулу был расстрелян 3 апреля 1938 года. Однако его семья долгое время не знала об этом и продолжала приносить в тюрьму еду для него. Осенью того же года его беременная жена родила ещё одного сына, которого назвали Кубатбек, в надежде на светлое будущее.



Рис. 11. Жена Аширова Ниязаалы – Дилде [21].

В 1943 году, после освобождения Украины, семье Ниязалы было разрешено вернуться в Кыргызстан. Не зная о его судьбе, родные надеялись, что он найдёт их позже. Семья отправилась в Кыргызстан вместе с другими сосланными. Старший сын Бейше, которому тогда было 14 лет, помогал в дороге. Младший, Кубатбек, был ещё совсем маленьким, ему исполнилось 5 лет.

Семья добралась до Беловодска 20 января 1945 года после долгого пути на товарных поездах. Вернувшиеся столкнулись с тяжёлыми условиями: не было жилья, еды и поддержки. Кроме того, многие продолжали опасаться общения с людьми, пострадавшими от репрессий.

Репрессии женщин

В 1937–1938 годах жертвами репрессий становились не только мужчины, но и женщины. Они подвергались обвинениям в шпионаже, контрреволюционной деятельности или просто были наказаны за связь с «врагами народа».

Среди известных примеров – Алия Хайрова, осуждённая и отправленная в один из крупнейших лагерей ГУЛАГа – Норильлаг. Там она трудилась на строительстве металлургического комбината и города Норильска. В лагере Алия познакомилась с фрунзенцем Жусупбеком, вышла за него замуж, и у них родились дети. После освобождения семья вернулась в Фрунзе, но жизнь оказалась непростой.

После смерти мужа Алия осталась одна с четырьмя детьми. Она столкнулась с отказами в трудоустройстве из-за её статуса бывшей заключённой. Благодаря многочисленным обращениям в партийные органы ей всё же удалось устроиться на работу. Несмотря на все трудности, Алия вырастила своих дочерей, которые получили высшее образование.

Судьбы репрессированных семей Кыргызстана и других республик Советского Союза – это страницы сложной и трагической истории XX века. Каждая история наполнена болью, утратами, но также стойкостью и надеждой. Многие из этих историй до сих пор требуют изучения. Архивные документы, письма, воспоминания потомков – важный материал для осмысления того, что происходило в годы репрессий, и для сохранения памяти об этих событиях.

Самая большая категория людей, подвергшихся репрессиям, – это женщины, которые становились объектами карательного аппарата из-за своих мужей, отцов или братьев. По всему СССР в той или иной степени почти все родственники, включая женщин, подвергались репрессиям. Согласно официальным данным, 18 тысяч женщин были осуждены лишь потому, что их мужей признали виновными.

В 1937 году Николай Ежов получил специальным курьером постановление №П51/144, согласно которому НКВД предписывалось «всех жен изменников Родины помещать в лагеря на 5–8 лет», «строить лагеря специально для них» и утвердить «порядок выявления жен изменников Родины». Один из активных участников принятия политических решений того времени, В. Молотов, впоследствии в 1970-х годах объяснял это постановление необходимостью «изолировать их от общества, иначе они могли бы стать распространителями жалоб и прошений».

Действительно, женщины активно занимались написанием писем и запросов о местонахождении и состоянии арестованных мужей. Это подтверждается, например, историей Азизы Рыскуловой, письмами Нагимы Айтматовой и воспоминаниями депортированных в Украину. Поэтому государство, с одной стороны, применяло стратегию запугивания, заключая часть этих женщин в лагеря или отправляя в ссылку, а с другой стороны, пыталось смягчить последствия репрессий и уменьшить их масштабы.

Жены тех, кого считали «врагами государства», часто направлялись в трудовые лагеря, став частью системы ГУЛАГа. Эти женщины, как правило, были разлучены с семьями и детьми, подвергались принудительному труду, пыткам и другим тяжелым наказаниям. Многие из них погибли от голода и лишений. Примером могут служить узницы лагеря «АЛЖИР» (Рис. 12–14).

В Советском Союзе существовал даже кодекс наказаний для членов семей «врагов народа». Впервые понятие «члены семей изменников» появилось в 1919 году. В приказе №163 от 2 ноября 1919 года под названием «Смерть изменникам» содержался призыв карать не только тех, кто противостоял идеологии, но и их семьи.

В Казахстане был создан специальный Акмолинский лагерь для жен изменников Родины. Лагерь, позже получивший название АЛЖИР, был организован в 1937 году по специальному приказу Центрального комитета. Здесь содержались до 20 тысяч женщин. Этот лагерь, ставший адом для



Рис. 12. Мемориальный комплекс «АЛЖИР» [22].



Рис. 13-14. Акмолинский лагерь жен изменников Родины (АЛЖИР) [23].

многих, был частью 26-го пункта 17-й дивизии Карагандинского лагеря. Здесь безвинно страдали жены, дочери и сестры «врагов народа».

Особенно страшно то, что не делалось исключений даже для матерей с детьми. В итоге за колючей проволокой родилось 1 507 младенцев, большинство из которых погибли от голода и холода. Лагерь располагался на правом берегу нынешней Астаны и входил в 26-е отделение Карагандинского лагеря («Карлаг»).

АЛЖИР был создан 5 августа 1937 года по приказу №00486 НКВД СССР в поселке Теңкерис (Малиновка). Он занимал площадь в 30 тысяч гектаров, с филиалами в Карагандинской и Акмолинской областях. Узницы Акмолинского лагеря занимались земледелием, разведением скота, строительными работами и другими тяжелыми видами труда.

Лагерь состоял из нескольких деревянных бараков, четырех вышек за колючей проволокой. В АЛЖИР женщин привозили со всех уголков страны: из Москвы, Ленинграда, Украины, Грузии, Армении, Средней Азии. Мест для заключенных

женщин не хватало. Новоприбывшие строили себе бараки в метель и стужу, оборудуя их двухъярусными кроватями. Вместо матрасов на деревянный пол стелили солому. Для отопления бараков женщины использовали камыш, однако тепло от него было недостаточным, и температура внутри редко превышала 6–8 градусов.

Заключенные лагеря имели только один «статус» – «враг народа» или «изменник Родины».

Дети, вошедшие в лагерь вместе с матерями, по достижении 2–3 лет разлучались с ними и отправлялись в детские дома «на воспитание». АЛЖИР был закрыт в начале 1950-х годов, а его узницы переведены в другие лагеря. Некоторые из них были освобождены после отбытия срока. Однако до 1956–57 годов, пока жертвы политических репрессий не были реабилитированы, большинство заключенных не имели права вернуться на прежнее место жительства.

О лагере АЛЖИР открыто начали говорить и писать только в конце 1980-х годов.

В 2007 году в селе Акмол Целиноградского района Акмолинской области был открыт музейно-мемориальный комплекс жертв политических репрессий и тоталитаризма «АЛЖИР».

Сегодня знаменитый мемориальный комплекс состоит из монумента «Ворота скорби», двух скульптурных композиций – «Борьба и надежда» и «Скорбь и бессилие», а также

«Стены памяти». Экспозиции музея рассказывают о документах и материальных свидетельствах политических репрессий, механизмах функционирования пенитенциарных учреждений. Ежегодно в День памяти жертв репрессий мемориал посещают родственники и немногие оставшиеся в живых узницы Акмолинского лагеря. С каждым годом таких людей становится все меньше.

Примером стратегии устрашения может служить судьба Азизы Рыскуловой, жены известного казахского политического деятеля, жертвы репрессий Турара Рыскулова. Часть его политической деятельности была связана с Кыргызстаном (Рис. 15).



Рис. 15. Турар Рыскулов вместе со своей женой Азизой Рыскуловой [24].

Азиза Рыскулова (Исенгулова в девичестве) родилась 6 августа 1911 года в Жаркенте. В 1922 году семья переехала в Алма-Ату. В 18 лет Азиза была одной из первых красавиц города. В один из приездов Турара Рыскулова в Алма-Ату их познакомил Искандер Тынышпаев. На первый взгляд, это не было взаимной любовью, но Турар сразу покорило сердце девушки. Однако предложение выйти замуж она долго не могла принять, вероятно, из-за большой разницы в возрасте: Рыскулов был старше ее на 17 лет.

Высокие чувства, нежные слова, настойчивость и уверенность привели к тому, что в 1931 году вся семья Исенгуловых переехала в Москву. После окончания Алма-Атинского зооветеринарного техникума в 1929 году Азиза поступила в ветеринарный институт, единственное высшее учебное заведение города. Переехав в Москву, она продолжила обучение в Московском зооветеринарном институте, который успешно окончила в 1935 году, получив диплом ветеринарного врача. Позже она устроилась на работу в Московскую ветеринарную академию.

После окончания учебы для Азизы начался новый этап: дом, семья, работа с любимым мужем создавали ощущение полноценной, интересной жизни. Но этот период оказался недолгим.

Весной 1937 года семья Рыскуловых приехала в Кисловодск на короткий отдых. В это время Азиза ожидала рождения младшей дочери. Однако 21 мая в санатории Турар Рыскулов был арестован. Он пытался сохранять спокойствие, уверяя, что произошла ошибка. Увы, он глубоко заблуждался. Спустя восемь с половиной месяцев, в ночь с 9 на 10 февраля 1938 года, Турар был расстрелян в застенках Лубянки.

Семья Рыскуловых оказалась в отчаянии. Друзья настоятельно советовали Азизе срочно покинуть Россию, но она не могла решиться на бегство, особенно в последние дни перед рождением дочери Риды. Семью выселили из квартиры на Новинском бульваре, поселив в коммунальной комнате на Русаковской улице в Сокольниках.

Через два месяца после ареста Турара Рыскулова был репрессирован брат Азизы, двадцатилетний Шамиль Исенгулов, обвиненный в «контрреволюционной деятельности». Его приговорили к пяти годам заключения в Коми АССР. После лагеря он вернулся больным и сломленным.

В феврале 1938 года арестовали и мать Азизы. Хозяйка дома, 50-летняя Арифа Атауловна, была осуждена на восемь лет как «шпион Рыскулова» и отбывала наказание в Акмолинском лагере. Она скончалась в 1945 году от кровоизлияния в мозг незадолго до освобождения. Последний ее день, по воспоминаниям, был предсказан ею самой. За три дня до смерти она собрала свои немногочисленные вещи, разделила их на узелки для детей и передала их сокамерникам.

30 апреля 1938 года Азиза была отправлена этапом в лагерь, спустя пять дней после ареста с ней рассталась ее дочь Сауле, которой не было еще пяти лет. Девочку отправили в детский дом в селе Дубки Одесской области в Украине. В лагере (Карлаге) Азиза встретилась с матерью, но их совместное пребывание оказалось недолгим: Арифу Атауловну перевели в АЛЖИР, и они расстались навсегда. Младшая дочь Рида, как и другие дети, в три года была разлучена с матерью и отправлена в детский дом в Осакаровском районе Карагандинской области.

Азиза Рыскулова, арестованная в расцвете сил – в 26 лет, провела в лагерях почти 10 лет, из которых восемь – по 58-й статье как «член семьи врага народа», а оставшееся время – как вольнонаемная. В период заключения она работала ветеринаром. Ее отличала высокая квалификация, трудолюбие и терпение. Именно эти качества помогли ей выжить и после освобождения.

После окончания восьмилетнего срока Азизе разрешили забрать Риду из детского дома. Девочка была дикой: она мало говорила, избегала окружающих, не знала элементарных бытовых слов, но любила животных, особенно свинью по имени Шарик. Каким было детство Риды в детском доме, можно только предполагать, ведь она никогда об этом не рассказывала.

Смягчение картины репрессий происходило не только через очернение осужденных, но и через сокрытие самих фактов их наказания. Одним из примеров служит фраза «осужден на 10 лет без права переписки», которая сообщалась семьям казненных в советский период. В Уголовном кодексе такой меры наказания не существовало. Это была фикция, придуманная НКВД в период «Большого террора» (1937–1938) для сокрытия числа приговоренных к смертной казни. Позже этот термин заменяли свидетельствами о смерти в лагере «по естественным причинам», включая болезни или несчастные случаи.

О смерти расстрелянных предоставляли ложную информацию даже тем, кто знал правду, и на повторные запросы приходили одни и те же ответы. Такая практика продолжалась в течение 40 лет. Даже после смерти Сталина многие женщины так и не узнали правды о гибели своих мужей, поскольку все официальные документы, подтверждающие смерть, были засекречены. Эта ложь продолжала существовать при Хрущеве, Брежневе, Андропове и Черненко. Лишь в годы перестройки, указом КГБ СССР от 30 сентября 1989 года, стало возможно указывать в документах о репрессированных жертвах «Большого террора» истинные даты и причины их смерти (Рис. 16).

В те годы решения «троек» НКВД, то есть решений Комиссии народных комиссаров внутренних дел и Прокурора СССР, принимались без суда и следствия. По этим решениям было расстреляно более 700 тысяч человек. Формулировка «осужден на 10 лет без права переписки» использовалась для того, чтобы отвечать родственникам на вопросы



Рис. 16. Инструкция КГБ СССР КГБ от 24 августа 1955 года и от 1963 года
«О порядке рассмотрения заявлений граждан о судьбе лиц,
расстрелянных по решениям несудебных органов».

о судьбе расстрелянных. Согласно приказу, эта формулировка должна была сообщаться только устно; письменные ответы на такие запросы были строго запрещены.

В архиве Мемориала сохранился редкий документ, который нарушает этот запрет. Это история одного обращения. Наталья Дмитриевна Шаховская, желая узнать хоть какую-то информацию о судьбе своего арестованного мужа, пришла в информационный отдел НКВД на Кузнецком мосту. Она подала заявление о том, что якобы не слышит, и попросила ответить ей письменно. На этом же листе сотрудник безопасности написал: «отправлен в дальние лагеря без права переписки». На самом деле Наталья не была глухой, но она хотела получить документ, чтобы убедиться в судьбе своего мужа. Воспоминания Натальи Шаховской и ее дочери хранятся в архиве Мемориала:

«Мы ждали отца десять лет. Когда мама узнала о его судьбе, ей сказали: "Ваш муж осужден на 10 лет без права переписки." Мы приняли это за правду, ведь это было сказано в таком уважаемом учреждении. Поэтому мама ждала его десять лет. Так она и прожила всю жизнь одна», – вспоминает дочь Натальи Шаховской.

Те, кто получал формулировку «10 лет без права переписки», жили в ожидании и поисках своих близких. Это подтверждается судьбами многих семей. Родственники репрессированных годами ждали их возвращения, особенно когда в середине 1940-х годов истекали первые десятилетние сроки. Ветераны войны надеялись, что объявленная амнистия поможет вернуть их близких домой. Однако никто из «дальних лагерей», как говорили в НКВД, не возвращался.

Вопросы о судьбе репрессированных начали массово поступать в силовые органы. Родственники писали Сталину, Калинину, депутатам Верховного Совета. Многие лично приходили в НКВД, чтобы узнать, где их близкие. В сентябре 1945 года начальник 1-го спецотдела НКВД, полковник Кузнецов, направил доклад Народному комиссару внутренних дел СССР Л. П. Берии:



«...В связи с истечением десятилетнего срока в приемные отделы НКВД и УНКВД поступает большое количество заявлений от граждан о месте нахождения их близких, осужденных по указанной формулировке. Предлагаю установить следующий порядок предоставления справок о тех, кто был приговорен к высшей мере наказания: устно сообщать гражданам, что их родственники скончались своей смертью во время отбывания наказания».

Предложение Кузнецова было рассмотрено и принято. Это подтверждается меморандумом, подписанным В. Н. Меркуловым, В. В. Чернышовым и Б. З. Кобуловым, адресованным Л. П. Берии:

«На основании предложения начальника 1-го спецотдела НКВД полковника Кузнецова и в соответствии с решениями Военной коллегии Верховного суда СССР, впредь устно сообщать родственникам лиц, приговоренных к высшей мере наказания бывшими "тройками" НКВД и Военной коллегией Верховного суда СССР, что осужденные скончались в местах заключения».

Эта формулировка скрывала массовые расстрелы, оставляя родственников в неведении.

В Кыргызстане один из самых известных случаев политических репрессий связан с судьбой Торокула Айтматова. Торокул Айтматов был активным политическим и государственным деятелем в 1920-х годах. В 1929–1931 годах он занимал должности народного комиссара промышленности и торговли Киргизской АССР, а также председателя Центрального совета народного хозяйства. В 1931–1933 годах был первым секретарем Араван-Бууринского райкома партии, а в 1934–1935 годах – вторым секретарем Киргизского обкома ВКП(б). Однако 1 декабря 1937 года он был необоснованно арестован. Ему было предъявлено обвинение в том, что он якобы состоял в «контрреволюционной националистической организации «Социал-Туран», целью которой было вооруженное свержение Советской власти и создание буржуазно-националистического государства под протекторатом Англии». 5 ноября 1938 года он был расстрелян [25].

Его супруга Нагима Айтматова прожила свою жизнь на фоне сложных политических событий и жестоких репрессий. По своему происхождению она также не вписывалась в советскую идеологию, так как родилась в 1904 году в Караколе в семье уважаемого человека Хамзы Абдуалиевича. Это обстоятельство лишь усложняло её жизнь в советский период. Получив образование, в 1920-х годах Нагима начала работать, но именно в это время усилилась политическая борьба. Её брак с Торокулом Айтматовым в 1926 году стал началом сложного пути.

Переезд семьи в Москву в 1935 году совпал с усилением политических потрясений. В 1937 году Торокул был исключен из партии, а жестокая реальность репрессий вошла в их дом. Хотя Нагима вернулась в Кыргызстан, она продолжала находиться в центре политического преследования. Арест Торокула в 1937 году стал одним из самых тяжелых моментов в её жизни. Статус «жены врага народа» означал для Нагимы практически невозможность устроиться на работу или пользоваться государственными услугами, а также постоянную угрозу ареста.

Нагима и её дети, пережившие трагические последствия репрессий, стали свидетелями того, как мужчины из их семьи подвергались смертной казни. Эти события оставили неизгладимый след в их жизни. Нагима проявила невероятную стойкость, защищая своих детей в условиях жестоких политических преследований и личных утрат. История семьи Айтматовых подчёркивает силу семейных уз и способность противостоять трудностям, созданным государством в один из самых мрачных периодов советской истории. Репрессии оказали значительное влияние на образование и карьеру детей Торокула Айтматова.

Заключение

В заключении автор отмечает, что в период «Большого террора» 1937–1938 годов власти не только уничтожали граждан, но и скрывали от их семей информацию о смертных приговорах. Это свидетельствует о том, что тоталитарный режим пытался легитимизировать свою власть, скрывая масштабные репрессии и представляя себя источником благополучия.

Автор исследования приходит к выводу, что статус «члена семьи врага народа» сопровождался преследованиями вплоть до распада Советского Союза. В статье подчёркивается тяжёлая судьба женщин из семей, подвергшихся репрессиям. Кроме того, делается вывод, что в период коллективизации репрессированные семьи рассматривались не только как потенциальные очаги сопротивления, но и как ресурс для развития хозяйства в отдалённых регионах, куда они ссылались.

На основе архивных документов, устных историй и воспоминаний автор утверждает, что политика раскулачивания в 1930-х годах на территории Кыргызстана преследовала не только цель устранения групп, потенциально выступавших против советской власти, но и обеспечения бесплатной рабочей силой для улучшения экономической ситуации в регионах, куда ссылались раскулаченные, например, на территории Украины.

В сталинский период в СССР ярлык «врага народа» стал широко применяться как инструмент репрессий. Женщины, связанные с «врагами народа», часто отправлялись в трудовые лагеря ГУЛАГа, где подвергались тяжёлому труду, пыткам и другим суровым наказаниям. Многие из них сталкивались с голодом, болезнями и смертью, разлукой со своими семьями и детьми.

Вопросы для обсуждения:

1. Как изучение женской истории и репрессий помогает нам переосмыслить понятие исторической справедливости?
2. В чем заключается значение устных историй в исследовании судьбы женщин, пострадавших от репрессий? Почему важно включать эти истории в научные исследования?
3. Какие социальные и экономические последствия для семей, особенно женщин, вызвала депортация в Украину в 1930-е годы, и как они справлялись с этими трудностями?

Ссылки

1. Клементс, 1994, с. 77.
2. Melanie, 2006, с. 116–139.
3. Смаилова, 2014; Сураганова, 2018.
4. Абдрахманов, 2021, с. 5.
5. База данных раскулаченных и высланных с территории Кыргызстана в Украину (1927–1944 гг.). URL: <https://ru.esimde.org/archives/open-list>.
6. Международный Мемориал. URL: <https://www.memo.ru/ru-ru/>.
7. Международный Мемориал. URL: <https://lib.memo.ru/media/book/20905.pdf>.
8. Ботоноев, 2015, с. 3.
9. Управление службы безопасности Украины в Херсонской области, 1948.
10. Сборник документов № 4, 2019, с. 6.
11. Там же.
12. Там же.
13. Там же.
14. Госархив Херсонской области.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. Там же.
20. Кубатова, 2022, с. 62.
21. Музей АЛЖИР.
22. Там же.
23. Там же.
24. Там же.
25. Айтматова, 2013, с. 268

Библиография

1. Абдрахманов, Болот. *Книга жертв политических репрессий КР (1920–1953 гг.)*, 2021.
2. Айтматова, Р. Т. *Белые страницы истории: (Мои воспоминания)*. Бишкек: ОсОО «V.R.S. Company», 2013.
3. Айида Кубатова. «Чиеш тагдырлар 2». *75 жыл атасын күткөндөр*, 2022.
4. База данных раскулаченных и высланных с территории Кыргызстана в Украину (1927–1944 гг.). <https://ru.esimde.org/archives/open-list>.
5. Ботоноев, Ж. *Политика «раскулачивания» советской власти: Трагедия или модернизация?* 2015.
6. Госархив Херсонской области. Ф. Р-433.
7. Державний архів Херсонської області. *Сборник документов № 4. Спецпереселенці. З історії розвитку бавовництва на Херсонщині у 30–40 роки XX століття*. 20 августа 2019.
8. Клементс, В. Е. *Daughters of Revolution: A History of Women in the USSR*. Illinois, 1994.
9. Melanie J. «The Forgotten Five Per Cent: Women, Political Repression and the Purges.» In *Stalin's Terror Revisited*. Palgrave Macmillan, 2006.
10. Международный Мемориал. <https://www.memo.ru/ru-ru/>.
11. Музей АЛЖИР. <https://museum-alzhir.kz/ru/o-muzee/istoriya-muzeya-alzhir>.
12. Смаилова, Ш. «Знаменитые имена «АЛЖИРА»». *Мысль*, 2014.
13. Сураганова, З. К. «АЛЖИР как феномен «женской» несвободы в репрессированной памяти казахского народа». *Северо-Восточный гуманитарный вестник*, № 5 (22), 2018.

Данная статья была переведена с кыргызского языка.



ОБРАЗ, РОЛЬ И СТАТУС ЖЕНЩИНЫ ТЮРКСКОЙ ЭПОХИ В ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (VI-XIII ВВ.)

КЕНЖЕ ТОРЛАНБАЕВА

Аннотация

Актуальность. В древнюю и средневековую эпоху женщина народов Центральной Азии была связана с силой рода как подательница жизни. Вместе с тем, ее образ настолько глубок, что до сих пор не существует достаточно стройного представления о понимании сущности ее статуса, нет видения и объяснения ее жизненного пути.

Женщина, прежде всего, представительница материнского права, матрилокальности народа на конкретной территории и, в целом, земли, независимо от типа хозяйствования – скотоводческого или земледельческого. Столкновение материнско-правовой системы с укрепившейся отцовско-правовой приводило к трансформации общества, находило выражение в появлении героинь и героев внутри традиции, как эпическое осуществление личности. При этом под слоем мифологических представлений, традиционных родовых табу и религиозных запретов образ женщины не идентифицирован, но достаточно определен в системе мировоззрения, истории, культуре и в быту.

Цель. Мы ставим цель прояснить конкретные черты и характер статуса и роли женщины в тюркскую эпоху, заложившую основы того традиционного общества, когда коллективное, общее подавляло индивидуальное, личностное, когда статус и образ определены как монолит.

Задача. Свою задачу мы видим в необходимости раскрыть образ и статус женщины Центральной Азии в период средневекового тюркского ренессанса – период, когда имя женщины, упомянутое в письменных источниках, говорило и о ее титуле и социальном статусе. Вместе с тем, в это время впервые появляются архитектурные сооружения, посвященные женщине, а в степях от Монголии до Восточной Европы археологи находят монументальные памятники того периода, среди которых имеются женские изваяния. Это время начала тюрко-мусульманской культуры, где образ женщин и ее место в социуме входит в контраст с требованиями ислама.

Источники. Основными источниками раскрытия статуса и образа женщины в тюркских каганатах являются письменные источники. Благодаря усилиям востоковедов появились переводы оригинальных письменных источников средневекового периода, написанных на китайском, персидском, арабском, тюркском, согдийском и др. языках. На основе их анализа предлагается выявление «живого» образа женщины тюркского времени в истории Центральной Азии.

Тюркская культурная общность складывалась в регионе, протянувшемся от хребтов Алтая на юг до пустыни Гоби, от Монголии до низовьев Амударьи, ее сердцем была Великая Степь. Древние тюрки создали сходную для всех кочевых объединений культуру. Сходство проявилось в социально-политическом устройстве, хозяйственной деятельности, сложении относительно единой языковой общности, письменности, мировоззрения, религиозных верований, материальной культуры.

На территории Центральной Азии в середине VI в. образовался Тюркский каганат в центре современной Монголии. Границы кочевой державы протянулись, согласно китайским летописям, «от Боспора Кемерийского до Великой Китайской стены и Корейского залива». Основателями Тюркского Эля были Бумын-каган и Истеми-каган из правящего рода Ашина.

Основой экономики тюрков было кочевое скотоводство. Об этом сообщают все письменные источники. В китайских летописях написано: «Живут в палатках и войлочных юртах, переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде; занимаются скотоводством и звериною ловлею; питаются мясом, пьют *кумыз*; носят меховое и шерстяное одеяние» [1]. Или у арабского автора можно найти такое сообщение: «Тюрки являются кочевниками: они живут в пустынных землях и разводят скот» [2]. Аридная зона обширного пояса степей была основной территорией распространения кочевого скотоводческого хозяйства. Степь была весьма благоприятна для круглогодичного кочевого животноводства.

В социальном отношении тюркское общество было иерархичным. Возглавлял его верховный каган, происходивший из рода правителей, а его супруга носила титул «катун» и была также из правящего рода. Далее по социальной лестнице шли могущественные правители родов и племен, носившие разные титулы, такие как ябгу (джабгу), шад, тигин, чор, эльтебер, иркин, тутук, тархан и т. д. В знаменитом памятнике в честь принца Кюль-тегина обозначена иерархия женских представительниц правящего рода: катун (царица), улуг өг (старшие родственницы, великие матери), келин (невестки), кунчу (младшие родственницы, знатные женщины, княжны). («Моя мать-катун и вы, идущие за ней (по знатности) мои сводные матери (т.е. другие жены отца Кюль-тегина), мои тетки (старшие родственницы), мои невестки (младшие родственницы), мои княжны» [3]).

История Кюни-Тириг

История как жизнь, описанная не только в рукописях и книгах, но и записанная на камнях, находящихся под открытым небом в степи. Традиция устанавливать могилы с надписями и/или каменными изваяниями – характерная черта тюркской культуры. В одной из таких эпитафий, обнаруженных на реке Барлыс в бассейне Енисея (Ене-сай), который тувинцы называют Мать-река, рассказывается о маленькой девочке, увезенной из своего племени в ставку тутука – военачальника.

Новая орда стала домом для Кюни-Тириг, как называли девочку. Как известно, имя – это социальный знак, воспроизводящий происхождение и статус человека [4]. Новое имя означало «живая невольница». Она была из чужого племени, поэтому стала рабыней, взятой в плен после битвы. Условия ее новой жизни мало чем отличались от предыду-

щей: та же степь, те же юрты-шатры и повозки, запах парного молока коров и кобылиц и мягкая шерсть ягнят, но здесь не было матери, а жизнь всех таких же, как она, девочек и девушек была подчинена госпоже кунчуй-ханши (катун) – матери господина (тутука). Она росла среди таких же, как она, детей, ночевала в повозке или забиралась в юрту к госпоже. Как все, она научилась скакать на лошади и помогать по хозяйству.

Подрастая, Кюни-Тириг научилась делать кошмы из шерсти овец и верблюдов, которые спасали от холода в лютые морозы. Она доила кобылиц, пригоняемых на закате после выпаса на холмах, и делала из молока напиток, который бодрил и давал силы. Старшие женщины научили ее плести из конских волос тугие веревки, которые были необходимы при связывании тюков, скота и телег. В системе кочевого хозяйства рабыня была важной составляющей в процессе общественного производства, а все хозяйственные дела были в ведении женщин. Как отмечал путешественник и миссионер, посетивший степи Монголии в XIII веке, Гильом де Рубрук, женщина в условиях кочевого быта могла:

«править повозками, ставить на них жилища и снимать их, доить коров, делать масло и грут, готовить шкуры и сшивать их, а сшивают они их ниткой из жил овец, коров и лошадей. Именно они разделяют жилы на тонкие нитки и после сплетают их в одну длинную нить. Они шьют также сандалии..., башмаки и другое платье» [5].

Оказавшись в неволе, женщина попадала в систему хозяйственной деятельности победителя. Она была производительной основой сурового кочевого быта. Перерабатывая продукты скотоводческого хозяйства, она одевала и кормила, рожала и воспитывала детей, участвовала в выпасе скота.

Священная Повозка – Ставка-орда

Письменные источники сохранили нам описание кочевых ставок, где для передвижения использовалась арба, активно применявшаяся народами Центральной Азии вплоть до середины XX века. В повозку запрягали лошадей и быков, на них ставили жилища, сделанные из войлока, в которых жили кочевники. Повозка как передвижное жилище красной нитью проходит по всей истории и зафиксирована в письменных источниках. Именно в Священной Повозке было место женщин и детей, тогда как место мужчины было на коне. Это своеобразная передвижная ставка-орда. Священная Повозка – это Священное жилище в мировоззрении кочевников. Как известно, юрта стала материализованным выражением микрокосмоса кочевников, как дом, жилище семьи, она была разделена на две половины, мужскую и женскую. Об этом писал Н. Я. (Иакинф) Бичурин и китайские летописцы: «Палатка или юрта есть то же, что семейство в Китае» [6].

Арабский путешественник Ибн Баттута оставил описание кочевой ставки Узбек-хана:

«Подошла ставка, которую они называют урду... и мы увидели большой город, движущийся с своими жителями; в нем мечети и базары, да дым от кухонь

извивается по воздуху: они варят (пищу) во время самой езды своей и лошади ведут арбы с ними. Когда достигают места привала, то палатки снимают с арб и ставят на землю, т.к. они легко переносятся... Мимо нас проехали жены султана, каждая из них со своими людьми отдельно... Подъехал султан и расположился в своей ставке отдельно» [7].

Европейский путешественник и миссионер Гильом де Рубрук в своем путешествии в ставку Бату-хана оставил более подробные описания ставки-орды, похожей на «город», в которой находилась женская половина кочевого общества:

«У Бату двадцать шесть жен, у каждой из которых имеется по большому дому, не считая других маленьких, которые они ставят сзади большого; они служат как бы комнатами, в которых живут девушки, и к каждому из этих домов примыкают по 200 повозок. И когда они останавливаются где-нибудь, то первая жена ставит свой двор на западной стороне, а затем размещаются другие по порядку, так, что последняя жена будет на восточной стороне, и расстояние между двором одной госпожи и другой будет равняться полету камня» [8].

Такие описания служат основанием полагать, что султанша-хатун возглавляла кочевой город, ее юрта была самой большой. К ее юрте примыкали все остальные женщины с детьми и с их многочисленным хозяйством. Взаимоотношения между женами правителя были основаны на принципе старшинства и, вероятно, значимости племен и родов.

На основе китайских источников Ю.А. Зуев считал, что в Тюркешском каганате имелись две ставки-орды: Большая – правителя кагана, и Малая – правительницы хатун. Это каганская ставка в г. Суябе в долине р. Чу и ставка-орда хатун в г. Кунгут на р. Или [9]. При этом в условиях кочевого быта такие ставки-орды были мобильными, постоянно передвигались по огромной территории Великой Степи. Доказательством тому служат существовавшие пути перекочевков тюрков и других кочевников, а также сведения арабского географа ал-Идриси, который на своей карте обозначил множество городов кимеков и кыпчаков с их названиями и локализацией [10]. Однако многие из них так и не обнаружены. Причиной этого может быть передвижение «города»-орды на повозках по Степи.

Ал-Идриси сообщал о городах и поселениях не только кимеков, но и огузов, и карлуков, свои города имелись и у тюркешей, аскишей, башкир. По карте ал-Идриси тюркские города располагались по тракту Великого Шелкового пути, наряду с известными городами, такими, как Тараз, Фараб, Весидж, Сюткент и другие. Им указывались города, нигде более в письменных источниках не упоминаемые. Это, например, города карлуков Атракана, Салуния, Джинкар, или города кимеков и кыпчаков Дамурия и Сараус, Банджар и Карантия [11].

Если общеизвестные города Жетысу и Южного Казахстана связаны с торговлей [12], то города, о которых упоминают письменные источники или которые находят археологи, связаны, вероятно, со скотоводами. С.Ж. Жолдасбаев, изучая археологические остатки зимних поселений кочевников во время стоянок, говорил об их распространенности в степных зонах [13]. С.М. Ахинжанов в своем исследовании, говоря о кочевническом укладе кыпчаков, рассматривал возникновение оседлости у них на основе поселений, состоявших из множества повозок. Он приводит ряд важных факторов, первый из них – это потребности в передвижных жилищах, которые устраивали на повозках во время кочевий. «Передвигаясь на значительные расстояния, кыпчаки пользовались спутником своей кочевой жизни – повозкой, которая и могла широко бытовать у народа, находящегося в постоянном движении. Сам подвижный образ жизни заставлял кочевников использовать животных в качестве тягловой силы и ставить свои жилища на колесные повозки ... Эти повозки были рассчитаны на большое количество людей. Назывались они – кюйме, ими пользовались во время перекочевов <...> В эти повозки запрягались вола, лошади, верблюды. ... А во время военных столкновений эти повозки служили и средством защиты для кочевников» [14]. Такие передвижные «города»-орды были повсеместны у кочевников.

В Малой ставке-орде, в обозе вдали от военных действий, оставались женщины и дети. Захват этой Священной повозки означал автоматическое покорение всего племени. В китайских хрониках не единичны упоминания случаев разорения «аймака», «обоза», т.е. ставки-орды «с домашним имуществом и скотом, оставляемым вдали от театра войны», когда предводитель-хозяин «не мог найти пристанища» [15].

В надписи в честь тюркского воина Кюль-тегина его старший брат, царствовавший Бильге-каган (716-734 гг.), говорит об опасности, которая грозила всему женскому посаду восточных тюрков:

«Моя мать-катун и вы, идущие за ней (по знатности) мои сводные матери (т.е. другие жены отца Бильге-кагана), мои тетки (старшие родственницы), мои невестки (младшие родственницы), мои княжны, сколько вас ни было, все вы были в опасности (или), оставшись в живых, /могли/ попасть в рабство, (или), будучи убитыми, /могли/ остаться лежать на земле и на дороге!» [16]

Предостережение, обозначенное в этом знаменитом памятнике, определило судьбу Кюни-Териг. Ее народ, эль, был в результате военных столкновений, борьбы за кочевья или других политических событий побежден, и женщины с детьми и хозяйством, землями и скотом оказались в подчинении военачальника – тутука.

Кюни-Тириг вскоре узнала, что на западной стороне ставки-орды была юрта кунчуй-ханши, титул которой означал «женщина знатного происхождения», «принцесса», «княжна». Этот термин происходил от китайского титула «гунчжу» с тем же значением [17]. Она была главной и важной, матерью или старшей женой военачальника – тутука, знающей все стороны жизни орды. Кунчуй-ханша организовывала при необходи-

мости перекочевки, не хуже мужчин управляла лошадьми и в отсутствии мужа «должна была содержать хозяйство в хорошем состоянии и порядке» [18]. Значимое положение женщины в производстве необходимых в быту кочевников предметов делало ее экономически независимой, что во многом определяло ее власть. Именно в этом эле стала Кюни-Тириг невольницей, рабыней.

Катун – правительница тюркского эля

В социально-политической иерархии тюркского общества титул правительницы обозначался термином «катун». Термин «катун» в близких фонетических вариантах известен большинству современных тюркских языков и может быть переведен как «замужняя женщина», «жена важного человека», «дама», «хозяйка дома» [19]. В современных тюркских языках смысловым эквивалентом древнетюркского *катун* является хатун с тем же значением, или позднее *ханум* (*han-ım/-um*) («госпожа» – уважительное обращение к представительницам женского пола, принятое в некоторых тюркских и нетюркских странах, «жена») [20] [21].

В тюркскую эпоху титул «катун» неизменно присутствует в паре с титулом «каган». Они стоят в одном ряду с такими титулами, как император – императрица, царь – царица и т. д., возводящие их к системе брачно-семейных (династийных) отношений супруга и супруги.

Отношение к женщине в эту эпоху определялось ее принадлежностью к социально-политической организации племени. На высшей ступени стояла катун – законная представительница правящей династии. Именно с этим была связана неоднозначная роль катун в кочевых и оседлых государствах раннего средневековья, отраженная многими письменными источниками.

Катун была полновластной участницей в государственных делах, она имела собственные владения, участвовала в ритуальных церемониях, чеканила свою монету, имела свою охрану и т. д. Ее родственники занимали основные места в управлении государством, служили основной защитой интересов государства. Исторически зафиксирован факт увеличения роли кыпчаков в государстве Хорезмшахов после того, как кыпчакский хан Джанкеши выдал свою дочь Теркен-хатун за правителя Хорезма Текеша. Благодаря союзу Текеш-шах (1172–1200 гг.) сумел нанести поражения всем основным противникам в регионе и в два раза увеличил территорию своего государства.

Известны также и другие исторические факты о том, что несоблюдение прав катун в выборе наследника престола приводило к междоусобным войнам и ставило под удар основанные на родоплеменных отношениях государственные образования кочевников. Система наследования была тесным образом связана с брачно-семейными отношениями и формой семейной общины у всех народов. У тюрков при выборе наследника престола учитывались две линии, отцовская – каган, и материнская – катун. В такие периоды роль и значение катун многократно возрастало, ее происхождение становилось основным критерием выбора претендента на престол. Так случилось в 581–582 гг., когда происхождение матери будущего кагана, которого выбирали из нескольких законных

претендентов на престол, стало решающим. Это вызвало становление независимости Западнотюркского каганата [22].

Знаменитые правительницы тюрков

Малая ставка-орда была в ведении тюркских катун. О знаменательной роли катун в истории тюркских государств хорошо известно. Это властные правительницы, умные и находчивые, преданные своему народу: Бухар-хатун, Теркен-катун, Тюрабек-хатун, Ильбильге-катун (Эльбильге-катун), Себек-катун. Все они – исторические личности, сведения о которых мы находим в письменных источниках. Сохранившиеся в истории Центральной Азии женские имена – это конкретные титулы, определявшие социальное место их обладательницы.

Ильбильге-катун – это титул представительницы из племени ашидэ. Она была супругой основателя Второго Восточнотюркского каганата (682-744 гг.) Ильтериш-кагана (Кутлуг, 682-691 гг.) из племени ашина. Династия Ашина-Ашидэ просуществовала вплоть до образования Древнеуйгурского каганата, только представители этой династии последовательно становились здесь каганами. Как сообщает надпись на памятнике в честь Кюль-тегина, Ильбильге-катун причастна к устройству тюркского эля, так же, как и каган, она возводится на престол:

«Тенгри (Небо) и ыдук Йер-Суб так сказали: «Да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет!» Тенгри (Небо), подняв моего отца Ильтериша, возвысило в каганы и, подняв мою мать Ильбильге, возвысило в катун» [23].

Сам Бильге-каган, воссев на престол, отмечал, что эта власть перешла к нему от его отца-кагана и матери-катун [24]. Традиция возведения памятников кагану, заложенная восточными тюрками, сохранялась в Древнеуйгурском каганате (744-840 гг.). Тронное имя-титул Ильбильге-катун запечатлено в Терхинской надписи Элетмиш Бильге-кагана. В надписи говорится:

«Я, Неборожденный Элетмиш Бильге-каган, вместе с Неборожденной Эльбильге-катун приняли на себя титулы каган и катун» [25].

Во всех этих древнетюркских памятниках Ильбильге-катун являлась непосредственной участницей создания и устройства тюркского эля, она стояла в одном ряду по значению и роли в государстве с верховным правителем.

Себек-катун (716-747 гг.). Историческим фактом брачного союза династии Ашина-Ашидэ во Втором Восточнотюркском каганате была правящая чета Бильге-кагана из племени ашина и Себек-катун из племени ашидэ. Себек (др.-тюрк. *sevig* «любимая», кит. Софу), была старшей супругой-катун Бильге-кагана. По свидетельству китайских летописных хроник, после смерти второго тюркского правителя Капаган-кагана (691-716 гг.) в го-

сударстве восточных тюрков возникли внутрдинастийные противоречия, приведшие к откочевкам части тюркских племен к танской границе, и изгнания знаменитого айгучи-советника тюркских каганов из племени ашидэ Тоньюкука. Однако Себек-катун была дочерью Тоньюкука. По объяснению летописца, это и послужило причиной возврата Тоньюкука в каганскую ставку-орду. Примерно в 725 г. танский дипломат Юань Чжень в каганской ставке на Орхоне стал свидетелем ритуальной церемонии восседания в юрте Бильге-кагана и Себек-катун, Тоньюкука и Кюль-тегина как символа союза между ашина и ашидэ [26].

После смерти Бильге-кагана политическая роль Себек-катун возросла с небывалой силой. Китайские летописцы сообщают: «по малолетству» кагана Себек-катун «дозволила чиновнику Иньсы Даганю вмешиваться в государственные дела» [27]. В 744 г. Второй Восточнотюркский каганат был завоеван уйгурскими кочевыми племенами, во главе которых стоял уйгурский каган из рода яглакар. Основатель Древнеуйгурского каганата Кутлуг Бильге-каган (745-747 гг.) убил тюркского Баймэй-кагана и «взял за себя Себек-катун». Акт пленения восточнотюркской катун из племени ашидэ означал приобретение власти над племенами восточных тюрков и их государством (эле́м). Танский император, прослышав об этих событиях, распорядился «пожаловать ханше (Себек-катун) в достоинство Бинь-го Фу-жень» и «положил ежегодно посылать ей 200 тыс. зерен белил» [28]. Пожалованный императорским двором титул говорил о том, что тюркская Себек-катун занимала высшую ступень в иерархии женской половины правящей династии.

Имя-титул Себек-катун в истории кочевых народов Центральной Азии выступает как ранг, отражающий определенное привилегированное положение катун в государстве. У сюнну яньчжи-императрица Тумань-шаньюя названа «любимой», и она происходила из рода Сюйбу [29]. Дочь хазарского кагана по имени Себют («любимая») была выдана замуж за арабского наместника в Закавказье [30].

Историческая роль степных правительниц определялась их происхождением и той важной ролью, какую они играли, будучи правительницами. В исторических записках перечислены не только степные правительницы, но и те, кто находился у власти в крупных городах-государствах тюркской эпохи.

Бухар-хатун – Хатўн-и Бухārā – отводится особое место в источниках средневековых арабо-персидских историков и географов. Правитель Бухары был убит. Из-за малолетства наследника престола бразды правления перешли к регентше – Бухар-хатун. Она была матерью бухарского правителя Тўгшāда, убитого в 739 году.

Бухарская Хатун имела полномочия правительницы государства, она представляла Бухару на политической арене, ведала делами хозяйства и армии. В 673 г. она заключила мирный договор с арабским наместником Убайдаллахом ибн Зийадом «на тысячу тысяч дерхемов». А в 675–676 гг. этой же суммой она откупила от его преемника Са'ид ибн Усмана. Кроме того, она отдала ему в заложники восемьдесят царевичей из знатных бухарских семей [31].

Теркен-хатун (1172–1221 гг.) – знаменитая правительница Хорезма, мать Мухаммад Хорезм-шаха. Как сообщал свидетель событий в Хорезмском дворе ан-Нисави: «При возвышении ее сана она получила прозвище Худавад-Джахан, т.е. «Владычица мира». Текеш, сын Иль-Арслана, женился на ней, так как сочетаются цари с царскими дочерьми» [32].

По одним сведениям, Теркен-хатун происходила из племени канглы, а по другим, была из кыпчаков. Мухаммад ан-Нисави – свидетель монгольского нашествия, однако, утверждает, что Теркен-хатун принадлежала к байаутам, ветви племени йимек. Поэтому, когда Мухаммад Хорезм-шах стал правителем страны, «к нему стянулись племена йимек и те, кто в соседстве с ними, из тюрков, благодаря им, он располагал множеством людей и при их поддержке одерживал победы» [33].

Теркен-хатун была могущественной правительницей, оказывала решающее влияние на ведение государственных дел. В государстве у нее был свой отдельный двор с аппаратом чиновников, отдельные владения, с которых она получала доходы. Под ее контролем находился шахский гарем. Эти сообщения говорят о высоком положении женщин в Кыпчакском ханстве. Благодаря матери Мухаммеда Теркен-хатун многие кыпчакские вожди сделали карьеру при хорезмском дворе и пользовались большим влиянием [34]. Среди них был и владетель Отрара Гаир-хан из кыпчаков. Известно, что Мухаммед Хорезм-шах передал во владение Гаир-хану г. Отрар. С одной стороны, это было признанием политического влияния кыпчакского хана, а, с другой стороны, Отрар являлся приграничной крепостью, прикрывавшей Хорезм с северо-востока, где уже набирали силу монголы. Это решение удовлетворяло и кыпчакскую политическую элиту, для которой было важно контролировать богатые присырдарьинские города, и хорезмшахов, которые вновь нашли в лице кыпчаков защитников своих владений.

Хорезмийское государство стало значительным препятствием на пути продвижения войск Чингизхана. В 1219 г., когда монгольские войска подступали к Хорезму, Теркен-хатун приказала принести в жертву реке двенадцать «заповедных душ» высших сановников государства. Султан Мухаммад отступил с войсками в Термез, отправив к матери гонцов с приказом скрыться в Мазандаране. Однако им это не удалось, осажденные в замке Илал Теркен-хатун и ее подданные остались без воды и пропитания, через 10–12 дней они были вынуждены сдаться монголам.

В 1221 г. Теркен-хатун с шахским гаремом и визирем Насир ад-Дином была схвачена и отправлена к Чингиз-хану. Победенный Мухаммад Хорезм-шах был брошен в реку вместе со своим гаремом, Насир ад-Дин был казнен, а Теркен-хатун была с почетом отправлена в Кара-Корум, где скончалась в 1232 году.

Приведенные женские исторические имена правительниц показывают выдающуюся роль, которую играли женщины в тюркских государствах. Для раскрытия сущности образа женщин в тюркскую эпоху следует задать несколько вопросов. Почему так значительна роль женщины в тюркских государствах? Какие идеологические представления лежат в основе образа женщины Средневековья? С какими божествами/природными силами была связана женщина?



Женщина как земля

В истории человечества с женским полом – при участии мужчины – связано продолжение рода, рождение детей. Культ матери как источника жизни – один из ведущих у всех народов мира. Со времени верхнего палеолита сохранилась большая серия рисунков на стенах пещер, статуэток с изображениями матрон, матерей-рожениц. На протяжении тысячелетий складывалось представление о близости образов земли и женщины. Женщина – образ рождающей и плодоносящей земли, с ней были связаны ритуалы вызывания дождя, культ змеи и дракона, образ сосуда –местилища жизни, и другие многочисленные образы и представления. Все они были связаны с культом плодородия и жизни [35]. Культ матери-прародительницы был представлен в эпоху бронзового века у кочевников Монголии изображениями матерей в наскальных рисунках [36].

Среди божеств тюркского пантеона находим божество среднего мира – ыдук Йер-Суб – священная Земля-Вода, а также духов, окружающих человека, природные силы, имеющие как разрушительный, так и созидательный характер. В то время человек не рассматривался как хозяин природы, как это видится в XX веке. Техногенная катастрофа человечества – это не столько уничтожение мира одномоментно, сколько разрушительные экологические проблемы и социальные катаклизмы.

С образами земли и воды связана и тюркская катун. Божество ыдук Йер-Суб в союзе с Тенгри (Небо) становится создателем космоса. Они возводят на престол царственную чету и этим дают начало тюркскому элю. Тот же мотив обнаруживается у монголов в «Сокровенном сказании»: «Небо и Земля сговорились», чтобы возвести Темучина на престол» [37]. Небу и земле, солнцу и луне поклонялись древние сюнну, принося им жертвы в пещере предков [38].

В одном из буддистских текстов образ *катун* сопоставлен с образом божества Земли: «Будды прекрасны подобно дворцам богов... Когда они медленно вступают туда, содрогается величественная госпожа – богиня Земля (air ulu yir tengri qatuni)» [39]. По преданию киданей, божество Земли имело образ старой женщины. «Однажды императрица Шулюй была в месте слияния рек Ляохэ и Тухэ (Лаоха). Вдруг она увидела женщину, которая ехала на телеге, запряженной серым быком. Обнаружив императрицу, она съехала с дороги и стала невидимой. Говорят, что это божество земли было/той/старой женщиной, которая ехала на телеге, запряженной серым быком» [40]. Образ телеги в приведенном отрывке сказания возводит нас к образам «высокой телеги», Священной повозки на высоких колесах, где оставались вдали от военных действий «домочадцы» – женщины и дети.

Тождество земли и женщины очень важно в том смысле, что в письменных источниках сохранились конкретные сюжеты, указывающие на возможность завоевания государства (земли) в результате брака правителя с правящей представительницей этого государства. Причем такие сюжеты наблюдаются со времен саков и сюнну до тюрков и далее.

Приведем некоторые из них. Образ земли был опосредован представлениями о женщине. Геродот в своей «Истории» приводит сюжет о переговорах между массагетами и персидским царем Киром: «У массагетов после смерти /своего/ мужа царствовала

женщина. Имя ей было Томирис. Кир послал ей вести, якобы для переговоров о сватовстве, желая будто бы иметь ее своей женой. Но Томирис, понимая, что он сватает не ее, а царство массагетов, отклонила брачное предложение. После этого Кир, поскольку хитрость не удалась, устремившись в Араксу, открыто начал военный поход против массагетов, наводя мосты для перехода войска через реку и сооружая башни на судах для переправы через реку» [41].

«Сватал» за себя Ханьскую империю (Китай) и сюннуский Маодунь-шаньюй. В своем послании к вдовствующей императрице Гао-хэу Маодунь писал: «Сирый и дряхлый государь, рожденный посреди болот, возросший в степях между лошадьми и волами, несколько раз приходил к вашим пределам, желая прогуляться по Срединному царству. Государыня одинока на престоле; сирый и дряхлый также живет в одиночестве. Оба государя живут в скуке, не имея ни в чем утешения для себя. Желаю то, что имею, променять на то, что не имею» [42]. Оскорбленная императрица хотела было развязать войну, но силы династии Хань уступали северному кочевому соседу.

В тюркском эпосе о Тюрабек-хатун, правительнице Хорезма, имеется такое же повествование.

Знаменитый султан Санджар (1118–1157 гг.), правитель Сельджукского государства, прослышал, что у Хорезмшаха есть красавица дочь по имени Тюрабек-хатун. Он неоднократно присылал к ней сватов, но каждый раз получал отказ. Тюрабек-хатун была рождена царицей Хорезма и ее брак с сельджукским султаном означал покорение Хорезма сельджукидам.

В этой ситуации Тюрабек-хатун обратилась за советом к старейшинам, сказав: «Воевать ли нам придется или вы выдаете меня замуж? Воевать – значит лить кровь, но может быть, мы победим. Но если я выйду замуж, то он приведет нас к зависимости. Он не влюблен, а хочет взять с Хорезма дань. Что делать?» Старейшины не могли ответить.

Тюрабек-хатун не давала согласия на замужество, тогда разгневанный султан решает лишить Хорезм воды. «Вода – это кровь Хорезма. Если не будет воды, население Хорезма не сможет жить». Султан велел изготовить множество больших хумов, которые наполнили камнями и, связав их друг с другом железной цепью, опустили в реку. Амударья была преграждена, живительные воды ее потекли в пески Каракума. Хорезм остался без воды.

Тогда Тюрабек-хатун решает пойти на хитрость. Она велела приготовить себе сорок недавно ожеребившихся быстрых кобылиц и разделить путь от Гурганджа до Тюя-Муяна на сорок перегонов и на каждом оставить по лошади. Меняя на переправах кобылиц, она каждый раз оставляла на месте ее жеребенка, в расчете, что на обратном пути каждая кобылица, стремясь к своему жеребенку, будет бежать со всей скоростью.

В блеске своей красоты в мужском одеянии Тюрабек-хатун предстала перед могущественным султаном. Не слезая с коня, она потребовала от султана выполнить ее условие – распрудить Амударью, убрать из нее камни. Санджар выполнил ее желание. Хатун, убедившись, что русло открыто, повернула лошадь и вихрем помчалась назад. Лучшие всадники султана не смогли догнать хорезмийскую царицу. Так, благодаря женщине Хорезм был спасен [43].



Богиня Умай: катун и воины

Мифо-ритуальные сюжеты о женских божествах более архаичны и связаны с ролью и функциями, которые возлагались на женщину как подательницу жизни, воплощение плодородия и деторождения.

Триадой высших божеств древних тюрков были Тенгри, ыдык Йер-Суб и Умай. Детородные функции женщины воплотились в персонифицированном образе женского божества тюркского пантеона – богини Умай. Термин «умай» на древнетюркском означал «послед», «детское место», «лоно матери» и соотносился с образом пещеры. Вспомним десять сыновей волчицы, вышедших из пещеры, согласно генеалогической легенде древних тюрков [44], и предание о рождении тюркского царя Барак-такина, записанное Абу Рейханом ал-Бируни, в котором «он (тюркский каган) как будто рождается из чрева Матери», и люди, видевшие это, поклоняются ему [45]. Тюрки каждый год приносили жертвы в пещере предков, жертвоприношения совершал верховный каган. Ритуальные действия кагана в пещере должны были актуализировать момент сотворения тюркского эля. Как отмечала Г. Р. Галданова: «Культ пещер, в сущности, является отражением культа богини Земли, свидетельством чего является, в частности, сохранившиеся до нашего времени названия отдельных пещер «эхын умай», т.е. «материнское чрево» [46].

Богиня Умай соотносилась с образом рождающей Матери-Земли, образом которой была тюркская катун Ильбильге. В тексте стелы в честь Бильге-кагана есть строки: «В десять лет на счастье моей матери-катун, подобной Умай, мой младший брат получил мужское (взрослое) имя Кюль-тегин» [47].

Здесь образ богини Умай тюркского божественного пантеона сравнивается с матерью-катун Бильге-кагана и Кюль-тегина. Имя богини Умай присоединялось к титулу катун императрицы, а в фольклоре тюркских народов относится ко всем матерям – Умай-Ана. Главным охранным символом Матери-Умай было изображение маленького лука со стрелой, подвешиваемого еще век назад на люльку новорожденных. Тюркские народы (казахи, кыргызы, узбеки, алтайские тюрки и другие) считали, что Умай помогает при трудных родах, охраняет младенцев в первые месяцы их жизни, Матери-Умай молились о рождении детей бездетные пары.

Умай являлась покровительницей воинов, героев и батыров [48; 49]. В настоящее время в Центральной Азии археологами обнаружены каменные изваяния богини Умай в трехрогой короне. На костяной пластине, обнаруженной в Жетысу, богиня Умай изображена в трехрогой тиаре, перед ней воин, который преподносит ей дар. Идентичное изображение обнаружено на костяной пластине и на рисунке на камне на р. Чулышман в Восточном Алтае. Здесь нарисована сцена коленопреклонения всадников перед изображением богини Умай в трехрогой тиаре.

Однако продолжим рассказ о Кюни-Тириг

Когда Кюни-Тириг подросла и стала красивой девушкой, ей была уготовлена судьба стать женой-наложницей господина-тутука. Как писал в своем исследовании Ю. А. Зуев: «Посад вторых жен-невольниц» формировался путем военного захвата. Эти пленницы включались в социально-экономические отношения племени победителя, становились



его неотъемлемой частью и формировали разноэтничную социальную группу огланов, т.е. сыновей правителей от «жен второго посада» [50]. Кюни-Тириг заняла непочетное место у двери в жилище. Она стала хозяйкой жилища со всеми, такими же, как она, женщинами. Она (жена-наложница) стала матерью воина-оглана от тутука-военачальника. Вероятно, именно он поставил матери памятник с эпитафией. В последней строке надписи она прощается не со своим мужем-господином, а с госпожой – кунчуй-ханши, под непосредственным подчинением у которой находилась.

Описывая образ тюркской женщины на примере жизненного пути Кюни-Тириг мы попытались показать ту сторону жизни общества, которая была характерна для кочевого быта. Кем бы ни была женщина – властной катун или рабыней-невольницей – главной оставалась роль женщины-матери. Именно жизнь и ее продолжение становились главным критерием развития общества в разные эпохи.

Роль женщины как подательницы жизни делала ее в обществе кочевников полноправной во всех сферах жизни, о чем нам сообщают приведенные выше описания великих степных правительниц. Это особенно видно с приходом ислама, когда были наложены определенные правовые ограничения. Арабские авторы и путешественники, отмечая свободу тюркских женщин, осуждают их за открытые лица, участие в обсуждении государственных дел, свободу передвижения и т. д. Например, в Мешхедской рукописи книги Ибн ал-Факиха ал-Хамадани сообщается, что девушки и женщины у тюрков не закрывают лица. Если «мужчина хочет жениться, он высматривает ту, которая ему желанна, и набрасывает ей на голову покрывало. Если он совершил это, она становится его женой, и не может воспрепятствовать ей отец и запретить брат» [51]. В сообщении же Абу Дулафа Мис`ар ибн ал-Мухалхила говорится, что у тогуз-огузов жены, сестры и дочери ходят без сопровождения к караванам, смотрят на купцов и приглашают их в дом [52]. А арабский путешественник Ибн-Фадлан отмечал, что тюркские женщины сидят вместе с мужчинами, не стыдятся разговаривать и быть недозволительно свободными перед всеми [53].

Ислам и женщина в тюркскую эпоху

Духовное развитие Великой Степи на протяжении X–XII вв. осуществлялось при нарастании процесса исламизации населения городских центров Средней Азии и Восточного Туркестана. Одной из важных особенностей проникновения ислама в Степь было укоренение и широкое распространение ислама суфийского толка. Будучи религиозно-философским учением о правилах поведения и послушания дервишей, странствующих с целью постижения истины и наставления людей на праведный путь, суфизм исторически выполнил и развил те институты ислама, которые связаны со сферами культуры и духовности. Самобытность и полнота, открытость и свобода традиционной культуры кочевников, способность этой культуры к рациональному постижению религиозных учений стала благодатной основой для духовного развития суфизма в разных странах. После образования суфийских школ в Мавераннахре и Хорасане в конце X в. приходит очередь сложения тюркской суфийской школы, основанной Ходжа Ахмедом Яссави (1094–1166 гг.).



Члены ордена Ясави проповедовали аскетизм и трудолюбие, обладали тайнами духовного просветления. В противоположность другим направлениям ислама Ясави не отрицал, что женщины наравне с мужчинами могут идти путем духовного восхождения. Степные женщины пользовались большей свободой, чем женщины оседлых районов, так что такая уступка была мудрой и привела в суфизм многих женщин. Среди них была и жительница Баласагуна Хаджаджи. Арабская надпись сообщает, что эта женщина была благочестивой и грамотной, совершала паломничество к святым местам.

Именно к этому времени, помимо женских каменных изваяний, в степном и городском ландшафтах появляются памятники, посвященные женщине. Это мавзолеи и башни. На территории Казахстана великолепным ансамблем кочевого мусульманского зодчества тюрок стали три мавзолея, связанные единой легендой. Это мавзолеи Айша-биби, Бабаджа-хатун и Карахан. Они сохранились до наших дней, их архитектура – есть синкретическое осмысление единства культуры.

Мавзолей Айша-биби относится к архитектурным сооружениям центрического типа, квадратным в плане. Построенное из обожженного кирпича здание имеет арочные ниши-порттики и трехчетвертные колонны по углам фасада. Снаружи стены покрыты резными плитками и сочетают традиционные виды орнаментального искусства, в узоре которых угадываются мотивы, характерные для казахского народного орнамента.

Мавзолей Бабаджи-хатун представляет собой купольно-центрическое, квадратное в плане здание, увенчанное граненым барабаном и шестнадцатиреберным коническим куполом. Стены мавзолея оформлены арочными нишами и розетками, выполненными фигурной кладкой. Мавзолей имеет почти кубическую форму, его размеры 6,9 × 6,9 × 5,0 м, толщина стен достигает 1,23 м. Он построен из светлого обожженного кирпича [54].

Мавзолей Карахана дошел до нас в измененном виде. Первоначально он имел центрическую композицию и купол. Этот мавзолей – первое дошедшее до нас сооружение, где для усиления художественной выразительности архитектуры были применены 30 видов терракотовой и глазурованной плитки.

Все эти памятники архитектуры связаны между собой легендой о любви и преданности, об изменениях в обществе, произошедших с утверждением ислама государственной религией Караханидов (840–1209 гг.). Существует более 28 версий этой легенды.

Айша-биби была дочерью ученого и поэта Сулеймана Бакыргани; по другой версии, она была дочерью Хаким-Ата, ученика суфия Ахмеда Ясави. Правитель Тараза Карахан Мухаммед попросил ее руки. Однако ее отец не дал ему согласия. Тогда Айша-биби под покровом ночи с верной подругой и наставницей Бабаджа-хатун убежала к Карахану в Тараз.

Легенда гласит, что отец тогда проклял дочь, ведь она нарушила принятые в мусульманской общине правила поведения женщин, сказав: «Шесть рек ты перейдешь, а седьмую перейти не сможешь». В пути, сойдя с коня, она хотела умыть лицо в родниковой воде. Оставив головной убор на земле, Айша-биби не заметила, как в него заползла змея. Змея укусила девушку. Потрясенный и убитый горем Карахан велел возвести на могиле возлюбленной мавзолей невиданной красоты.

На берегу р. Аса была похоронена Айша, а Бабаджа-хатун стала смотрительницей этого мавзолея. Когда умерла Бабаджа-хатун, ее похоронили в двадцати шагах от мавзолея Айша-биби, в ее честь также воздвигли мавзолей.

Умирая, Карахан завещал похоронить себя в таком месте, откуда был бы виден мавзолеей Айши-биби. Его мавзолеей расположен в центре современного Тараза недалеко от базара – центра древнего Таласа. Веками эти сооружения были самыми высокими в Таразе и его округе, здесь можно было слышать голоса, доносившиеся на 50–100 м.

Брак между правителем тюрков Караханом и его возлюбленной Айша-биби в период исламизации был невозможен по причине веры. Однако их любовь воплотилась в камне, подобно тому, как тюрки-кочевники в просторах степи ставили камни умершим. И высеченное на камне рунами лапидарное повествование о Кюни-Тириг тому свидетельство.

Великим поэтом Низами, жившим в XII в. при Караханидах, были написаны замечательные строки, посвященные поклонению образу Богини Умай, олицетворявшей женщину, весь женский род, в виде каменных изваяний (балбалов) или мусульманских мавзолеей.

«И приходят кыпчаков сюда племена и пред идолом гнется кыпчака спина.
Пеший путник придет или явится конный, покорит любого кумир их исконный.
Всадник медлит и, коня придержав, он стрелу, наклонясь, вонзает меж трав.
Знает каждый пастух, мимо гонящий стадо, что оставить овцу перед
идолом надо.» [55]

Образ женщины тюркской эпохи связан с жизненными условиями того далёкого времени, он воплощал в себе как верования, так и социальные условия, хозяйственную необходимость. Вместе с тем, женщина была сама как божество.

Вопросы для обсуждения:

1. Подумайте, как можно сопоставить и сравнить роль женщины тюркского времени и современной женщины стран Центральной Азии.
2. Какие идеологические представления лежат в основе образа женщины Средневековья?
3. С какими божествами/природными силами была связана женщина?
4. Как повлиял ислам на образ тюркской женщины и к каким явлениям в обществе это привело?
5. Как вы представляете природу «женской судьбы» в тюркском обществе?

Ссылки

1. Асадов, 1993, с. 92.
2. Бичурин, 1998, с. 233.
3. Малов, 1951, с. 42-43.
4. Никонов, 1967, с. 162-165.

5. Путешествие..., 1993, с. 87.
6. Бичурин, 1998, с. 46.
7. Ковалевский, 1956, с. 476.
8. Путешествие..., 1993, с. 80.
9. Зуев, 1996, с. 32.
10. История Казахстана, 2010, с. 105- 111.
11. Кумеков, Кумекова, 2020, с. 70-75.
12. Хаас Дж., 1995, с. 19-20.
13. Жолдасбаев, 1975, с. 10.
14. Ахинжанов, 1989, с. 244-245.
15. Бичурин, 1998, с. 49, 212.
16. Малов, 1951, с. 37.
17. Древнетюркский словарь, 1969, с. 466.
18. Пиков, 1990, с. 36.
19. Древнетюркский словарь, 1969, с. 436.
20. Бертагаев, 1976, с. 47.
21. Байпаков, 2012, илл.
22. Бичурин, 1998, с. 212.
23. Малов, 1951, с. 39.
24. Малов, 1951, с. 31.
25. Кляшторный, 1980, с. 87.
26. Бичурин, 1998, с. 281.
27. Бичурин, 1998, с. 283.
28. Бичурин, 1998, с. 284.
29. Бичурин, 1998, с. 46.
30. Ковалевский, 1956, с. 126.
31. Лыкошин, 1897, с. 15-16.
32. МИКК, 1973, с. 95.
33. Тимохин, Тишин, 2018, с. 85-86.
34. Тимохин, Тишин, 2018, с. 85-87.
35. Антонова, 1984, с. 97-135.
36. Новгородова, 1987, с. 249-252.
37. Козин, 1940, с. 357.
38. Бичурин, 1998, с. 46.
39. фон Габен, 1986, с. 315.
40. Пиков, 1990, с. 14.
41. История Узбекистана..., 1984, с. 52.
42. Бичурин, 1998, с. 53.
43. Великие дочери..., 2003, с. 252-253.
44. Бичурин, 1998, с. 224-225.
45. ал-Бируни, 1980, с. 359-360.
46. Галданова, 1981, с. 13.
47. Малов, 1951, с. 40.
48. Байпаков, 2012, с. 324.
49. Гаврилова, 1965, с. 18.
50. Зуев, 1998, с. 81-82.
51. История Казахстана, 2010, с. 74.
52. История Казахстана, 2010, с. 85.
53. Ковалевский, 1956, с. 126-128.
54. Байпаков, 2013, с. 442-445.
55. Искандер Намэ, 1958, с. 345.

Библиография

1. Абу Рейхан ал-Бируни. Индия // Избранные произведения. – М., 1980, Т. II, 727 с.
2. Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М., 1984, 262 с.
3. Асадов Ф. М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку, 1993.
4. Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Гылым, 1989. Изд. испр., 330 с.
5. Байпаков К. М. Древняя и средневековая урбанизация Казахстана. / Урбанизация Казахстана в эпоху бронзы – раннем средневековье. Кн.1. Алматы: Институт археологии, 2012. 388 с.
6. Байпаков К. М. Древняя и средневековая урбанизация Казахстана. / Урбанизация Казахстана в IX – нач. XIII вв. Кн. II. Алматы, 2013. 514 с., илл.
7. Бичурин Н. Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, Алматы, 1998. Т. I. 384 с.
8. Бертагаев Т. А. Об этимологии хан-хаган, хатун и об их отношении к хāt. // Сб. науч. статей, Тюркологические исследования, М., 1976. С. 45-50.
9. Габен А. фон. Древнетюркская литература. // Сб. науч. трудов, Зарубежная тюркология, М., 1986, вып. 1. С. 294-313.
10. Галданова Г. Р. Доисламские верования бурят Забайкалья. Автореф. дис. канд. наук, Л., 1981. 30 с.

11. Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племён. – М.-Л., 1965. 110 с.
12. Древнетюркский словарь, Л. Наука, 1969. 676 с.
13. Жолдасбаев С. Ж. Материальная культура казахов XV-XVIII вв. (по археологическим данным): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 1975. 14 с.
14. Зуев Ю. А. «Создание Тюркешского каганата: история и традиция» Сб. науч. трудов, Эволюция государственности Казахстана, 1996. С.30-34.
15. Зуев Ю. А. О формах этносоциальной организации кочевых народов Центральной Азии в древности и средневековье: пестрая орда, сотня (сравнительно-типологическое исследование) // Сб. ст. Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья) / Под ред. Н.Шахановой. Алматы: Национальная высшая школа государственного управления при Президенте РК, 1998. С.49-100.
16. История Казахстана в арабских источниках. Арабские географы и путешественники IX-XII вв. Т. 2. Алматы: Дайк-Пресс, 2010. 328 с.
17. История Узбекистана в источниках. (Составитель Б.В. Лунин), Ташкент, 1984. 255 с.
18. Кляшторный С. Г. Терхинская надпись. // СТ, 1980, №3, С. 85-100.
19. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. (Статьи, переводы, комментарии), Харьков, 1956. 347 с.
20. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240, М.-Л., 1940. 619 с.
21. Кумекоев Б. Е., Кумекоева Р. Б. Историческая география Казахстана по средневековым картам IX-XIV веков мусульманской культуры, Алматы: аза университеті, 2020. 111 с.
22. Лыкошин Н. А. Тарих'и Бухара, СПб., 1897. 179 с.
23. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности, М.-Л., 1951. 452 с.
24. МИКК – Сират Ас-Султан Джалал ад-Дин Манкуберти Мухаммада ан-Нисави. (Пер. с араб. К.Б. Старковой). // Материалы по истории киргизов и Киргизии, М., 1973, вып. 1. С. 77-97.
25. Низами Гянджеви. Искандер Намэ. Баку, 1958. Т. 1. С. 345. //Электронная библиотека// www.libcat.ru
26. Никонов В. А. «Личное имя – социальный знак», Советская этнография, 1967, №5. С. 154-168.
27. Новгородова Э. А. Новые данные о культе Матери-Прародительницы в Центральной Азии. // Сб. науч. статей, Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства, М., 1987. С. 149-152.
28. Пиков Г. Г. Семейно-брачное право у киданей. // Центральная Азия и соседние территории в средние века (История и культура востока Азии), Новосибирск, 1990. С. 25-42.
29. Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука, Алматы, 1993. 239 с.
30. Тимохин Д. М., Тишин В. В. Происхождение Теркен-хатун, матери хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада: к проблеме соотношения этнонимов в восточном Дешт-и Кыпчаке в XII – начале XIII вв. в исторических источниках: Материалы II-й научной конференции средневековой истории Дешт-и Кыпчака. Павлодар: ТОО НПФ «ЭКО», 2018. 280 с.
31. Хаас Дж. Пути к государственности // Альтернативные пути к ранней государственности. Международный симпозиум (г. Владивосток, 20-27 августа 1995 г.) / Отв. ред. Н.Н. Крадин, В.А. Лынша. Владивосток: Дальнаука, 1995. С. 19-23.



РОЛЬ ТАДЖИКСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА ЖЕНЩИН (20-е ГОДЫ XX ВЕКА)

РАЙХОН СОХИБНАЗАРБЕКОВА

Аннотация

В настоящей статье рассматриваются особенности диалектического взаимодействия печатных СМИ Таджикистана 20-х годов XX века и подходов к решению женского вопроса с целью определения роли таджикской периодической печати в эволюции социального статуса женщин.

При исследовании темы были использованы как общенаучные, так и специфические методы исторического анализа.

Отмечается, что появление женского вопроса в таджикской журналистике первой половины XX века было обусловлено, во-первых, низким правовым и социальным статусом женщин, во-вторых, социально-экономическими и общественно-политическими изменениями, произошедшими на территории Средней Азии во второй половине XIX и начале XX веков.

Проведенное исследование показало, что первые таджикские газеты и журналы новообразованной Таджикской республики в 20-е годы XX века уже с первых дней своего функционирования уделяют особое внимание женскому вопросу. Периодическая печать, одновременно выполняя организаторскую, пропагандистскую и агитаторскую функции, внесла значительный вклад в эволюцию социального статуса таджикских женщин.

В формировании общественного мнения относительно роли и места женщин, как в семье, так и в обществе, искоренении или усилении устоявшихся стереотипов,

Гендер – социальный аспект отношений между мужчинами и женщинами, который проявляется во всех областях общественной жизни, включая политику, экономику, право, идеологию и культуру.

касающихся женщин, кроме прочих факторов, огромная роль принадлежит СМИ. От качества освещения ими гендерных проблем зависит эффективность реализации государственной политики, направленной на изменение социального статуса женщин.

Как известно, статус (от лат. *status* – положение, позиция, состояние) отражает положение социальной группы, ее представителей в обществе, положение в системе социальных связей и отношений. Это, вместе с тем, и отношения индивида с определенной социальной группой. Социальный статус определяется также естественными признаками, такими как пол, возраст, зависит от воспитания, уровня духовной культуры, определенных материальных и духовных ценностей, существующих в обществе. Женщина в процессе своей жизнедеятельности отражает (прямо или косвенно) все стороны жизни, элементы, факторы общественного бытия [1].

Исторический опыт эволюции социального статуса женщин показывает зависимость её положения от экономики, политики, духовной жизни общества. Социаль-

ная среда, в которой находится женщина, накладывает отпечаток на образ жизни, формирование личности, что, в свою очередь, сказывается на общественных отношениях [2].

Трансформация социального статуса женщины в таджикском обществе включает ряд ключевых взаимосвязанных периодов: досоветский, советский (в совокупности следующих этапов: 1) 1920–1930 гг., 2) 1941–1945 гг. и 3) 1950–1980 гг.) и постсоветский. Все они характеризуют эволюцию прав женщин в таджикском обществе [3].

Появление модернизированных отношений в таджикском обществе в начале XX века положительно повлияло на повышение социального статуса таджикских женщин. Какова же роль таджикской периодической печати 20-х годов XX века в данном процессе?

Прежде чем ответить на этот вопрос, следует рассмотреть историю актуализации женского вопроса в общественной мысли Средней Азии, так как дореволюционная таджикская и тюркская печать на территории региона имеют общую историю. Исходя из этого, появление в таджикской печати женского вопроса необходимо рассмотреть в неразрывной связи с тюркоязычной литературой и печатью.

Постановка женского вопроса в периодической печати Средней Азии

Актуализация женского вопроса в печати Средней Азии связана с присоединением региона к Российской империи, которое стало толчком для крупных открытий и стремительного развития науки, в частности, этнографической, что привело к новым подходам в осмыслении женского вопроса.

В этот период Россия открывала для себя регион со всех сторон, и, несомненно, основной задачей было найти объединяющие аспекты у народов, проживающих на территории России и Средней Азии. Социальный статус женщин в этих двух регионах отличался разительно, что усложняло выполнение цивилизаторских задач в крае.

Вопросы об изменении положения женщин, в частности, их права были вынесены на обсуждение в российской Государственной думе, о чем свидетельствует обнаруженный исторический материал, в котором отмечено: «Часть мусульманской группы депутатов Государственной думы, руководствуясь Кораном и письмами своих избирателей, собираются выступить против законопроекта об уравнивании в наследственных правах с мужчинами. По Корану, мусульманки могут получать только половину того, что причитается на долю мужчины. Нельзя признать ссылку на Коран достаточно убедительной. Современная жизнь ушла слишком далеко от той, при которой все взаимоотношения людские регламентировались одними лишь духовно-религиозными законами. Появились законы гражданские, светские, и религия много выиграла, освободившись от мелочей жизни. То же должно быть и с Кораном, признающим женщину стоящей ниже мужчины. Женщина-крестьянка, как у русского населения, так и татар, башкир и других племен, исповедующих мусульманскую религию, как усердная работница, «вековая заботница», выносит на своих плечах большие заботы не только по воспитанию семьи,



но и в ведении хозяйства – дома и в поле. И давно следует уравнивать ее с мужчиной как в имущественных, так и в иных правах. Не приходится доказывать, что женщина вообще, всех сословий и состояний, – такой же человек, как и мужчина, с которым вместе она составляет семью, племя, государство. Уважая себя, мужчина должен уважать и свою жену, мать, дочь, которых любит. Чтобы улучшить семью, а с нею и государство, надо возвысить, уравнивать обоих членов семьи – женщину так же, как мужчину. И мусульмане должны понять это, отрешиться от старых религиозных заблуждений, когда женщина считалась нечистой работой» [4].

Кроме постановки женского вопроса на уровне Государственной думы, известны попытки реформы положения женщин-мусульманок на территории Средней Азии: «В 1900 г. в адрес туркестанского генерал-губернатора от имени Общества востоковедения поступила брошюра русской феминистки О.С. Лебедевой, называвшаяся «Об эмансипации мусульманской женщины», а в 1901 г. в Ташкенте было открыто отделение этого общества» [5]. Однако «попытку этого общества по эмансипации мусульманок туркестанские деятели считали преждевременной, как результат недостаточной осведомленности инициаторов относительно домашнего и общественного быта местного населения вообще и женской половины его, в частности. При этом обществом не были приняты во внимание все трудности задуманной реформы и ее последствия. В частности, Н. П. Остроумов писал о том, что Общество востоковедения ошиблось уже потому, что применило к положению мусульманок христианско-европейскую мерку, совершенно игнорируя вековые основы семейного быта местного населения» [6].

Можно согласиться с Остроумовым, что решение женского вопроса в Средней Азии по христианско-европейским меркам было ошибочным, и отчасти, на наш взгляд, такая направленность была присуща и государственной политике советской власти в решении женского вопроса. Более того, такой подход применяется и в современный период, что является менее эффективным в решении проблем, связанных с положением женщин-мусульманок.

Таким образом, заинтересованность царской России в изменении положения женщин-мусульманок, на наш взгляд, стала одним из основных факторов появления множества публикаций в печати Средней Азии второй половины XIX и начала XX веков, в частности, на страницах газеты «Туркестанские ведомости» – официального органа Туркестанского генерал-губернаторства (Рис. 1).



Рис. 1. Первая страница газеты «Туркестанские ведомости».

По данным С. Шадмановой, как «Туркестанские ведомости», так и «Туркистон вилоятининг газети» («Газета Туркестанского края») (Рис. 2) уделяли особое внимание женской тематике, о чем свидетельствуют приводимые ею примеры, указывающие на усиление интереса передовой интеллигенции Средней Азии к обсуждению женского вопроса. Она отмечает, что «Начиная с XX в., в газетах, публиковавшихся в крае, стали шире рассматриваться вопросы, касавшиеся правового положения женщин. Свидетельством этому являются дискуссии на страницах



Рис. 2. Первая страница газеты «Туркестанская туземная газета».

«Туркистон вилоятининг газети» о правовом положении мусульманок и мысль о том, что их бесправность есть один из факторов отставания мусульман от мирового уровня развития. К примеру, в 1911 г. в газете была опубликована перепечатанная из французского журнала «Мусульманин» статья, в которой звучал призыв к освобождению мусульманок, а также утверждалось, что безучастие женщин к общественной жизни является одной из причин регресса. Позже эта же газета писала о предоставлении мусульманкам равных с европейскими женщинами прав» [7].

В 1889 году «Газета Туркестанского края» в цикле статей о пользе разных наук и ремесел под названием «О пользе наук» опубликовала информацию о проводимом в тот год наборе Ташкентской женской гимназии: «В числе учениц этой гимназии несколько дочерей местных мусульман, а именно: Абдурахмонова Биби Зейнаб, Абдурахмонова Биби Хадича, Арсланова Биби Гафира, Арсланова Улиммул-Гульсум, Диваева Биби Зулейхо и Умедова Биби Марьям. Конечно, на четыреста с лишком русских учениц гимназии только 6 дочерей мусульман очень мало, но и эти девицы могут служить примером для других местных мусульман» [8]. Следовательно, одним из центральных вопросов, вызвавшим много споров и дискуссий, становится право женщин-мусульманок на получение образования. Предметом дискуссии в публикациях становились также такие проблемы, как калым, положение женщин в исламе, права женщин, в частности, брачные права, и т. д.

Вероятно, фокусирование внимания на проблемах эмансипации женщин в издании «Газета Туркестанского края» открывало путь и другим печатным органам в постановке женского вопроса. Как известно, до этого периода женский вопрос обсуждался исключительно на страницах отдельных книг отдельными авторами, соответственно, и круг распространения подобных материалов был узким.

Следующей предпосылкой для появления женского вопроса в печати считается развитие национального культурно-просветительского движения – *джадидизма*.

Джадид – от арабского *jaded*, т. е. новый.

Джадидизм и женский вопрос

Джадидизм как новое общественно-политическое и реформаторское движение возникло в Средней Азии в конце XIX – начале XX вв. Яркими его представителями являются Махмудходжа Бехбуди, Абдукадыр Шакури, Мунаввар Кори, Абдулвохид Мунзим, Садриддин Айни, Абдурауф Фитрат, Мирзо Сиродж Хаким, Тошходжа Асири, Сиддики Аджи и др. Джадиды внесли значительный вклад в становление и развитие периодической печати на территории региона, в целом, ими было издано 15 газет и журналов.

Джадиды первыми в Средней Азии призывали к изменению бесправного положения женщин, что должно было открыть для них широкий путь социального прогресса, научного знания и просвещения. Важной исторической заслугой джадидов является не только влияние на сознание масс, продвижение передовых идей в области образования, получение знаний в сфере естественных наук и открытие новометодных школ, но также попытки трансформировать традиционное понимание роли женщин как в семье, так и в обществе.

Еще до формирования движения джадидов и развития периодической печати женский вопрос и образы женщин были отражены в творчестве первых просветителей, в том

Ахмад Дониш (1827–1897) – великий энциклопедист, реформатор, учёный, писатель, философ, мыслитель, поэт, государственный деятель Бухарского эмирата. В конце XIX – начале XX веков под влиянием творчества Ахмада Дониша происходило пробуждение передовой части интеллигенции не только в Бухарском эмирате, но и в целом в Средней Азии.

числе, в произведениях Ахмада Дониша. Проведенный анализ трактовки женского вопроса в творчестве мыслителя показывает превалирование в его размышлениях консервативных, дискриминационных стереотипов, связанных с идеей доминирования мужчин в семье. Однако, Ахмад Дониш, в отличие от своих предшественников, признает за женщиной определенные права, и его мировоззренческая позиция в трактовке исламских постулатов относительно статуса женщин имеет более либеральный характер [9].

В трактовках женского вопроса джадидами наблюдается более прогрессивная мировоззренческая позиция, что, безусловно, было связано с изменениями, происходящими как в общественной, так и в культурной жизни народов Средней Азии конца XIX и начала XX вв.

Развитие джадидизма связано с деятельностью крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского (1851–1914). Средством распространения прогрессивных идей, в частности, относительно женского вопроса, становится основанная Гаспринским в 1883 году газета «Тарджеман» («Переводчик») (Рис. 3). Выпускалась она почти 35 лет, и до 1914 года из 1000 экземпляров 200 распространялись в Средней Азии. Ее подписчиками были передовые люди из Маргелана, Ташкента, Бухары и Самарканда.

В эволюции взглядов передовой интеллигенции Средней Азии на женский вопрос следует отметить также влияние известного татарского мыслителя, педагога и журналиста, автора книги «Машхур хотунлар» («Знаменитые женщины») – Ризоэддина Фахретдина, который своими прогрессивными идеями оказал огромное влияние на положение женщин-мусульманок.





Рис. 3. Страница газеты «Тарджеман» («Переводчик»).

Его труды были известны и в Средней Азии. Основоположник таджикской литературы и журналистики Садриддин Айни упоминает «Знаменитых женщин» в своей книге «Тазиб-ус-сибён» («Воспитание детей»), написанной им в 1910 году. Книга была предназначена для обучения детей в новометодных школах. В 1917 году автор дополнил её новыми текстами – рассказами о семье некоего Махмадусуфа, у которого было четыре сына и две дочери. Его сын Мухамадфарид во время летних каникул остается в городе для продолжения учебы. Он пишет письмо родителям, братьям и сестре Зайнаб. Зайнаб в ответном письме просит брата найти и отправить ей книгу «Знаменитые женщины» [10]. В этом небольшом рассказе обращают на себя внимание три момента:

1. Девочка Зайнаб имеет образование, она умеет читать и писать.
2. Знает о существовании книги «Знаменитые женщины» и просит, чтобы ей отправили эту книгу.
3. Она читает газету «Ват» («Время»).

С. Айни упоминает это произведение также и в книге «Духтарбача ё ки Холида» («Девочка или Холида»), написанной им в 1922 году, которая показывает духовную эволюцию девочки-мусульманки Холиды. Однажды отец купил ей на рынке книгу «Знаменитые женщины», в которой рассказывается о мусульманских женщинах: 80 из них были знатоками хадисов; еще 14 женщин, изучая теологию, стали муфтиями, 24 женщины являются авторами книг по теологии, 84 женщины были поэтессами, 24 женщины были мударрисами и занимались преподаванием, 28 женщин занимались проповедью, направляя людей на праведный путь [11].

Хадис (араб: *الحديث* аль-хади-й, произносится: /ˈhadiːθ/; пер. aḥadīth; букв. «повествование») – повествования, переданные со слов или о деяниях пророка Мухаммеда. Хадисы рассматриваются традиционными школами юриспруденции как важные инструменты для понимания Корана и в вопросах юриспруденции.

Муфтий – высшее духовное лицо у мусульман. Наделён правом выносить решения по религиозно-юридическим вопросам, давать разъяснения по применению шариата.

Мударрис (араб.) – преподаватель и руководитель медресе.



Рис. 4. Первая страница газеты «Бухорои шариф» («Священная Бухара»).

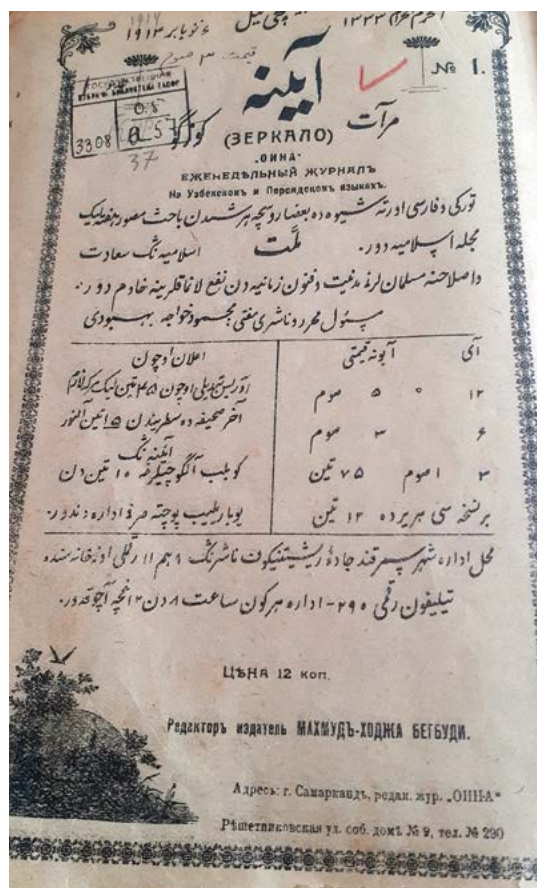


Рис. 5. Первая страница журнала «Оина» («Зеркало»).

Паранджа – женская верхняя одежда в мусульманских странах, представляющая собой халат с длинными ложными рукавами и с закрывающей лицо волосной сеткой.

С издательской деятельностью джадидов связано зарождение в 1912 году первой газеты на таджикском языке «Бухорои шариф» («Священная Бухара») (Рис. 4). Она издавалась до января 1913 года, ее выход был остановлен на 153-м номере. Однако в просмотренных нами номерах «Бухорои шариф» не удалось найти какие-либо материалы по женской тематике.

После «Бухорои шариф» следует отметить газету «Самарканд» и журнал «Оина» («Зеркало») (Рис. 5), выходившие с 1913 года на узбекском и персидском (таджикском) языках, учредителем которых был журналист, публицист, издатель, редактор и писатель Махмуд-ходжа Бехбуди, выполнявший также обязанности муфтия.

Газета «Самарканд» выходила всего шесть месяцев. Материалы на женскую тематику встречаются, в основном, в журнале «Оина». Есть рубрика «Хифзи сиххати оила» («Охрана здоровья семьи») [12], в которой обсуждается также роль и место женщины в семье. Примерами публикации на женскую тематику являются также следующие материалы издания: «Модари ҳазор фарзанд» («Мать тысячи детей») [13], «Оқибаи зангирий» («Последствия женитьбы») [14]. Примечательной, на наш взгляд, является опубликованная в 47-м номере журнала [15] фотография портнихи – как пример успешной женщины. Более того, в нескольких номерах журнала рекламируются женские гигиенические принадлежности, что, безусловно, было уникальным в своем роде явлением в этот период.

Одним из обсуждаемых вопросов в начале XX века среди интеллигенции был вопрос о ношении женщинами *паранджи*. В связи с этим, *кадимисты* распространили слухи о том, что джадиды под влиянием идей татарских просветителей и азербайджанского сатирического журнала «Молла Насреддин», в материалах которых раздавались голоса о снятии паранджи, хотят снять паранджу и этим опозорить мусульманок Туркестана.

«Подобное заявление кадимистов вызвало бурное негодование джадидов на страницах «Оины», которая напечатала большую статью, разъясняющую сущность данного вопроса. В статье говорится, что джадиды являются истинными мусульманами и вряд ли они будут ставить перед собой задачу о снятии паранджи с таджичек и узбечек. Подобная мысль даже не приходит им в голову. Из дальнейшего рассуждения «Оины» ясно, что вопрос о снятии чадры был абсолютно чужд социальной природе редакции журнала» [16].

Кадимизм (от араб. قديم – старый, древний) – консервативное движение среди мусульман конца XIX – начала XX вв. Сторонники кадимизма защищали патриархальные устои жизни, вели активную борьбу против религиозного реформаторства, джадидизма, придерживались схоластической системы в области образования и воспитания.

Таким образом, в общественной мысли Средней Азии, в частности, на страницах печати дореволюционного периода, женский вопрос появился под влиянием следующих основных факторов: изменения общественно-политической ситуации региона, развития джадидизма, влияния на интеллигенцию идей татарских мыслителей и кавказской прессы, на примере сатирического журнала «Молла Насреддин». Однако обсуждение женского вопроса на страницах газет и журналов не имело регулярного характера, постоянным оно становится в периодической печати региона после революционных событий 1917 года.

Женский вопрос на страницах таджикской советской периодической печати

Как отмечалось выше, в дореволюционный период на территории Средней Азии на таджикском языке выходили газеты «Бухорои шариф» и «Самарканд», а также журнал «Оина» («Зеркало»), последние два издания выпускались на таджикском и узбекском языках. С их закрытия и до 1919 года издания на таджикском языке отсутствовали вовсе.

В 1918 году в Средней Азии появляется первое советское государственное образование – Туркестанская Автономная Советская Социалистическая республика, просуществовавшая до 1924 года.

С целью улучшения революционной пропаганды среди персоязычных народов Средней Азии (таджиков, иранцев и афганцев) в 1919 году при правительстве Туркестана организуется персидский отдел. Его заведующим был назначен известный публицист, переводчик, знаток русского языка – Саидризо Ализаде. Этот отдел стал инициатором создания первого советского печатного издания на таджикском языке – «Шӯълаи инқилоб» («Пламя революции») (Рис. 6). Еженедельник «Шӯълаи инқилоб» выходил с 1919 года по 1921 год под редакцией

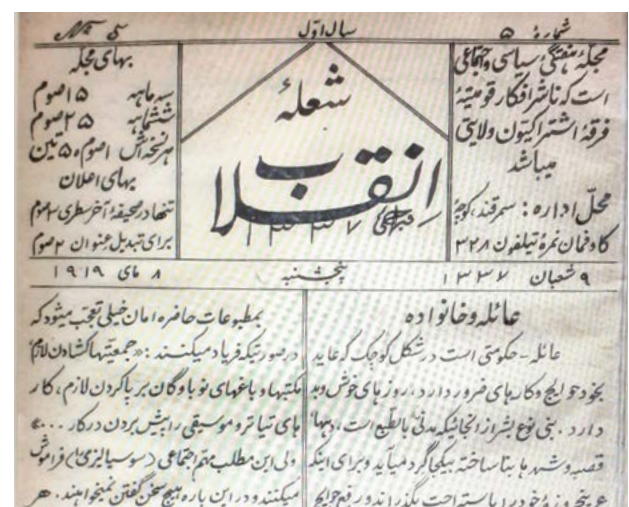


Рис. 6. Первая страница еженедельника «Шӯълаи инқилоб» («Пламя революции»).

Саидризо Ализаде. Он распространялся во всех городах Туркестана, Бухаре, Самарканде, Ташкенте, Ходженте, Ашхабаде, Мерве, имел 400 подписчиков в Афганистане и 300 в Иране.

Уже с первых номеров редакция еженедельника уделяет особое внимание женскому вопросу, создается рубрика «Оила ва хонадорӣ» («Семья и домохозяйство»), где речь идет о семье и обязанностях мужа и жены в ней. Здесь встречаются и небольшие заметки, информирующие читателей о создании первых женских клубов на территории Средней Азии, о первых школах и проблемах отсутствия мусульманских женщин и девушек в этих школах, о проведении конференций («Мусульманки просыпаются», «Конференция женщин-мусульманок», «О женском приданом и количестве жен», «Праздник женщин, отстаивающих свои права», «Школа для девочек в старом городе») и т. д. Встречаются публикации аналитического и художественно-публицистического плана, посвященные положению женщин-мусульманок, под названиями, например, «Обучайте женщин», «Женщина-мусульманка» и т. д.

Привлекает внимание небольшое эссе в июньском номере издания за 1919 год под названием «Женщина-мусульманка». Материал начинается словами: «Мусульманская женщина – самое несчастное существо мира. Она лишена многих обычных прав, но при этом к ней применяются самые жестокие виды наказания, применяющиеся обычно в отношении злых преступников. Такое отношение привело к тому, что мусульманская женщина невежественная, морально неустойчивая, слабая, неуравновешенная, и если сравнивать мусульманскую женщину с не мусульманками, то разница будет такая, как между ученым и демоном. Хотя некоторые считают, что причиной отсталости мусульманок является паранджа, но мы не сторонники такого мнения, паранджа может прикрывать только лицо женщины. И когда лицо закрыто, человек свободен в своих движениях, словах и речи, и даже некоторые безнравственные поступки совершаются женщинами в парандже, но не этот вопрос является предметом нашего обсуждения. Здесь важны права женщин и отношение мужчин к своим женам. Жена не может двигаться, дышать, одеваться, есть, смеяться и плакать без разрешения мужа <...>. Она даже не может встретиться с родителями без разрешения мужа! <...> Опять-таки, мы не критикуем подчиненность женщины мужу<...>. Итак, мы говорим, что мусульманские мужчины не платят своим женам, не общаются с ними, не обращают внимания на них, не верят их слову, считают их клятву ложной...» [17].

Далее автор, обращаясь к мужчинам, пишет: «Разве Пророк, который проповедовал покорность жены мужу, не говорил, как нужно относиться к жене? Разве он не говорил, как быть этому слабому и нежному существу рядом с нами, суровыми и жестокими мужчинами? Когда Пророк тебе говорил, что ты можешь избивать свою жену, с утра до вечера оскорблять её, на целый день запереть её в комнате? Когда Пророк сказал, не давайте деньги своей жене, и она будет вынуждена убить себя, тебя или продаст твои вещи, чтобы покрыть свои расходы?

Мусульманская женщина несчастна! В начальные периоды ислама мусульманские женщины не были так несчастны. Женщины-мусульманки: Хадиджа, Аиша, Хула, Зайнаб, Рукья, Сакина и другие – среди общин читали *хутбу*, произносили речи, давали советы

многим в великих делах и проявляли мужество в войнах, дискутировали с великими арабскими поэтами и учеными. Тогда когда же женщины согласились остаться в тени мужчин?

Смотрите, как воспитанные народы мира, особенно англичане, относятся к женщинам и как они следят за соблюдением прав женщин, и смотрите, какие достижения у них в этом направлении!

Соблюдение прав женщин, их воспитание и обучение, содержание не в заточении этих слабых существ – никогда не станут причиной их безнравственности. Но если держать в заточении ум и мысли женщины, то это станет причиной тысячи нерешенных проблем, разложения нравов, ума и поведения, что может отрицательно сказаться на воспитании наших детей» [18].

Вышеназванный пример показывает, что в первых советских изданиях, когда еще не была сильна атеистическая пропаганда, при обсуждении женского вопроса авторы использовали прием апеллирования к исламу, к истокам религии. Как утверждает автор публикации, в период становления ислама женщины не были несчастны, они были более свободны, но его современники-мужчины не следуют словам Пророка и интерпретируют их по-своему.

В 1921 году выход еженедельника «Шўълаи инқилоб» («Пламя революции») был приостановлен, и до 1924 года на территории Средней Азии ни одна газета или журнал не печатается на таджикском языке.

В 1924 г. в результате национально-государственного размежевания таджики обрели национальную государственность. Образование Таджикской АССР, означавшее признание за таджиками права на свою государственность, развертывание экономического и культурного строительства в молодой республике привели также к существенным изменениям в развитии её печати.

На проходившем в декабре 1926 года 1-ом Учредительном съезде Советов в столице Таджикской АССР Душанбе была принята Декларация о раскрепощении женщин, в которой «провозглашалось равноправие веками угнетенных и находившихся в положении рабынь в дореволюционном Таджикистане женщин во всех областях государственной, общественно-политической, хозяйственной и культурной жизни и предусматривались суровые меры наказания за принудительную выдачу несовершеннолетних замуж, уплату и прием калыма и всякого рода ущемления прав женщин» [18].

Зарождавшаяся советская периодическая печать в новом государственном образовании становится главным проводником политики, касающейся женского вопроса.

С августа 1924 года в городе Самарканд начала выходить газета «Овози тоҷик» («Голос таджика») (Рис. 7), орган областной организации КП Туркестана, ставшая с 30 ноября 1924 года органом Оргбюро КП(б) Узбекистана в Таджикистане и Ревкома Таджикской АССР (ныне выходит в Узбекистане).

Хутба – (араб. خطبة) – мусульманская молитва, а также речь, выступление или проповедь, совершаемые имамом во время пятничного полуденного богослужения в мечети, по праздникам (Курбан-байрам, Ураза-байрам), а также в особых случаях (дарование победы мусульманской армии, избавление от голода, засухи, неурожая, эпидемий и т. п.).



Рис. 7. Первая страница газеты «Овози тоҷик» («Голос таджика»).

Следуя задачам, поставленным правительством перед печатью, в первые годы функционирования газеты на её страницах печатаются материалы о женщинах разного характера, как по содержанию, так и по форме. Например, в статье «Занонро тарбия бояд кард» («Женщин нужно воспитывать») издание называет себя голосом женщин. Автор Бибиоиша, обращаясь к новой власти, пишет: «Молодая национальная власть! Мы, угнетенные женщины, в своем освобождении наде-

емся на вас. Вы не должны забывать об этом и не жалеете свои силы и старания в борьбе за наше освобождение» [20].

Далее в статье отмечается, что новая власть надеется на активное участие женщин-таджичек в работе Коммунистической партии, однако, наши женщины и девушки не могут выполнить эту великую задачу, поэтому необходимо их воспитание, их освобождение от невежества. Такая постановка вопроса соответствовала марксистской теории решения женского вопроса, согласно которой единственный путь к раскрепощению женщин – это их участие в пролетарском движении, причем необходимы их организации, политическое воспитание и вовлечение в борьбу рабочего класса. В связи с этим, в газете широко освещается деятельность отделов по работе среди женщин, созданных в 1919 году в Туркестанском краевом комитете Коммунистической партии с целью повышения уровня политического сознания, общей грамотности работниц, крестьянок, домохозяек и их подготовки к деятельности в государственных и общественных учреждениях. В течение 1919–1920 гг. подобные отделы появляются и в областях республики.

Женский клуб – своеобразное культурно-просветительское учреждение.

В 20–30-е годы прошлого века создавались специальные женские клубы и женские красные уголки – основные формы работы с женщинами-мусульманками. В 1926 году этих клубов в Таджикистане было уже 5: в Хороге, Гар-

ме, Ура-Тюбе, Душанбе, Пенджикенте. Небольшая заметка информирует о выделении властями здания для организации клуба женщин в Кулябе. В другой корреспонденции «Аҳволи мактаби духтарон» («Положение в школах для девочек») рассказывается о школе, созданной в 1922 году в Канибадаме. В газете даны также информационные заметки о работе среди женщин Ура-тюбе, Пенджикента, Ходжента, например, небольшая, но содержательная заметка о прохождении 18 октября 1924 года конференции женщин в Ходженте, где участвовали 91 женщина-мусульманка и 21 европейская женщина. В газете также создается специальная рубрика «Дар ҷабҳаи озодии занон» («На передовой женской свободы»).

При освещении женской тематики редакцией использованы как информационные, так и аналитические подходы. К информационным заметкам относятся небольшие журналистские материалы, отвечающие на три основных вопроса (что, где, когда произошло), целью которых является информирование читателей о каком-либо событии. К этой ка-

тегории материалов относятся такие публикации, как «Занон ва маориф» («Женщины и просвещение»), «Кор байни духтарон» («Работа среди девушек»), «Инқилоб занони Шарқро бедор кард» («Революция разбудила женщин Востока»), «Аҳволи мактаби духтарони Конибодом» («Положение в школах для девочек в Канибадаме»).

Кроме публицистического творчества, освещающего женскую тематику, на страницах таджикской печати 20-х годов XX в. встречаются также материалы из сферы изящной словесности. В рубрике «Литература» газеты «Овози тоҷик» опубликованы стихотворения, посвященные женщинам, в которых поэты призывают их бороться за свои права, за свободу, бороться с неграмотностью и т. д.

В работе периодической печати Таджикистана 20-х годов прошлого столетия активное участие принимал персидско-таджикский поэт, классик таджикской литературы, переводчик, редактор и журналист, корреспондент всесоюзной газеты «Правда» – Абулкасым Лахути, который посвятил женской тематике немало поэтических строк. Следует отметить, что если в его ранней поэзии наблюдаются женские образы, созданные в традициях классической романтической поэзии Востока, то в поэзии, опубликованной на страницах печати 20-х годов XX века, появляются новые реалистичные образы женщин, которых поэт призывает к активной борьбе за свои права, к получению образования, к выражению своей активной жизненной позиции. Такие изменения наблюдаются также и в творчестве друга и единомышленника Абулкасыма Лахути – Садриддина Айни, и молодого поэта Пайрава Сулаймони, что является, по нашему мнению, показателем эволюции взглядов на положение женщин таджикской передовой интеллигенции, на тот момент состоящей исключительно из представителей мужского пола.

На страницах «Овози тоҷик» Садриддин Айни публикует свое первое реалистическое произведение «Приключение одного бедного таджика», впоследствии изданное им отдельной книгой под названием «Одина». В этом произведении он создал образ женщины-таджички Гульбиби – тихой, покорной, забитой девушки, которая не способна пойти наперекор обществу, обычаям, законам, чтобы отстоять свою любовь и жизнь. Однако в последующих произведениях героини писателя, вначале забитые и несчастные, пройдя через испытания, становятся сознательными и активными борцами за свое счастье, любовь и за свои права.

В начале июня 1925 года официальным органом партийной организации Таджикской АССР и правительства республики стала газета «Бедории тоҷик» («Пробуждение таджика») (Рис. 8), первый номер которой вышел 15 марта 1925 года под названием «Иди тоҷик» («Праздник таджика»). Газета «Овози тоҷик» с этого времени выходит как



Рис. 8. Рубрика «За свободу женщин» в газете «Бедории тоҷик» («Пробуждение таджика»).

орган КП(б) Узбекистана и правительства Узбекской ССР для таджиков, проживающих на территории Узбекистана.

В первых номерах газеты «Бедории тоҷик» материалы по женской тематике имеют случайный характер. В 1927 году в газете создается рубрика «Женский уголок», где печат

Калым, или **калын** (тюрк. *qalim* – букв. «плата за невесту») – плата; выкуп, уплачиваемый первоначально роду, позднее – родителям или родственникам невесты.

таются материалы, посвященные таким проблемам, как борьба за свободу и права женщин, защита прав женщин в обществе, привлечение их к получению образования и общественной работе, а также проблемы полигамии, вопрос *калыма* и т. д.

Движение «Хучум ба фаранҷӣ» («Наступление на паранджу») как специфическая форма борьбы против патриархальных пережитков началось в 1926 году и стало новым толчком в актуализации женского вопроса. Основной задачей печати становится всестороннее освещение проводимой кампании и анализ всех связанных с ней проблем.

Таким образом, 20-е годы XX столетия – период становления таджикской журналистики, когда создаются новые газеты и журналы. Кроме «Шӯълаи инқилоб» («Пламя революции»), «Овози тоҷик» («Голос таджика»), «Бедории тоҷик» («Пробуждение таджика»), в 1927 году появляется также первый журнал общественно-политического и литературно-художественного характера «Раҳбари дониш» («Путеводитель знаний»), первая газета на русском языке «Советский Таджикистан» (ныне «Народная газета»), первый сатирический журнал «Мулло Мушфики», редакторская политика которых была направлена на формирование общественного мнения вокруг нового статуса мусульманских женщин.

Изученные нами материалы, в первую очередь, были направлены на представителей мужской части населения и объясняли им необходимость изменения положения женщин. Во многих публикациях активно пропагандируется необходимость знания и обучения для женщин. В рамках программы ликвидации безграмотности необходимо было привлечь женщин к обучению. Однако в традиционном патриархальном таджикском обществе, где доминировало мнение о подчиненном положении женщин (вкуче с законами шариата, интерпретируемыми, в основном, представителями мужского пола не в пользу женщин), в условиях усиления басмаческого движения на территории Таджикистана небезопасно было писать о свободе, равноправии, о снятии паранджи, об образовании женщины и её привлечении к общественной работе. Не случайно автор материала «Занонро тарбия бояд кард» («Нужно воспитывать женщин») называет людей, которые борются за свободу женщин, самыми смелыми. Тем не менее, в печатных СМИ Таджикистана изучаемого периода содержится большой фактологический материал, продвигается идея об освобождении женщин и пропагандируются необходимость получения образования, снятия паранджи и проявления активности в общественной работе.

В 20-е годы XX века основную аудиторию периодической печати составляли мужчины, так как, по сравнению с женщинами, число образованных мужчин было больше. Причем до середины 20-х годов прошлого столетия не наблюдается особой активности женщин в сотрудничестве с печатными изданиями. Первые журналистские материалы тадж

жикских женщин появляются в издании «Раҳбари дониш» («Путеводитель знаний»), с появлением в 1932 году первого женского журнала «Бо роҳи Ленинӣ» («По ленинскому пути») увеличивается число женщин, выступающих на страницах периодической печати.

Если в первые годы функционирования новой власти о положении женщин рассуждали в рамках стереотипного патриархатного понимания её роли и места, то с усилением работы среди женщин, принятием новой властью более действенных мер в решении женского вопроса риторика СМИ тоже постепенно меняется.

В первых таджикских газетах и журналах акцент делается не на достижениях или неудачах женщин, а на их взаимоотношениях с мужчинами, их роли в семье, что является результатом влияния традиционного понимания роли женщин в таджикском обществе.

Как известно, вопросы трансформации социального статуса женщин в Таджикистане как составной части СССР решались на основе коммунистической теории К. Маркса и Ф. Энгельса. Поэтому в освещении женского вопроса наблюдается политизированность, идеологизированность и акцент на общественно-политическую жизнь женщин. Неудивительно, что в печатных СМИ изучаемого периода материалы, рассказывающие о конкретной личности, не встречаются.

Начало процессу раскрепощения женщин было положено именно в 20–30-е годы прошлого века, когда для практической реализации прав женщин были созданы экономические, социальные, правовые и культурные условия, способствующие изменению их положения и роли в обществе и его институтах; хотя в решении этого вопроса были допущены определенные ошибки и недочеты.

После развала советской системы многие проблемы вернулись в таджикское общество, а новые социально-экономические условия усугубили их. Такие негативные явления, как полигамия, ношение хиджаба, запрет на учебу девочек, ранние браки, суициды женщин из-за личных проблем, не выплачивание алиментов, правовая незащищенность женщин в бракоразводных процессах обусловлены низким уровнем образования, абсолютной правовой неграмотностью значительной части женщин, стереотипным патриархатным пониманием роли женщины в обществе, согласно которому женщина всегда занимает второе место после мужчины. И, в свою очередь, весь мужской род считает такое положение соответствующим реальному положению, а большинство женщин принимает это как неизбежность. Эти проблемы являются главными препятствиями к формированию общества равных прав и равных возможностей.

В условиях развития современных информационных технологий значение и влияние СМИ многократно возрастает. С учетом данного фактора, предлагаем следующие рекомендации:

1. Освещение женской тематики в СМИ не должно носить случайный характер, необходимо создавать постоянные рубрики, так как специальные женские издания имеют ежемесячную периодичность и в Таджикистане есть проблема с доступом к этим изданиям.
2. В СМИ, как печатных, так и электронных, необходимо подготовить материалы по правовым вопросам в доступной для женщин форме и на доступном им языке, тем самым через СМИ повысить их правовую грамотность.

3. СМИ необходимо использовать для пропаганды важности знания и образования, так как до сих пор существуют препятствия в получении женщинами образования.
4. Функционирующим в Республике Таджикистан международным и местным женским организациям необходимо расширить использование всех видов СМИ (печати, радио, телевидения и сетевых изданий) в целях распространения информации о своей деятельности и продвижения ценностей, повышающих статус женщин в обществе.
5. На факультетах и отделениях вузов, направленных на подготовку работников СМИ, необходимы ведение спецкурсов по освещению гендерной тематики и подготовка пособий, повышающих информированность будущих журналистов в сфере гендерного просвещения.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие таджикские газеты и журналы существовали в новообразованной Таджикской республике в 20-е годы XX века?
2. Какие были цели у этих журналов и газет?
3. Какая была роль периодической печати в формировании социального статуса женщин?

Ссылки

1. Зуйкова, 2015, с. 72.
2. Там же.
3. Хушқадамова, 2013, с. 12.
4. Мирмаматова Р.А. и Мамадалиев И.А, 2014, с. 151–152.
5. Шадманова, 2012, с. 86, // URL: islamology.in-journal/article
6. Там же.
7. Там же.
8. Салихов Н. и Муллоев, Ш., 2014, с.24.
9. Сохибназарбекова, 2017, с. 223.
10. Маориф, Айни, С., 1994, с. 29–41.
11. Истеъдод, Айни, С., 2010, с. 36.
12. Бехбуди, 1914.
13. Оина, Ч. Н., 1913.
14. Оина, А. Д. 1914.
15. Оина, 1917.
16. Дадобоева, 2017, с. 107–108.
17. Шўълаи инқилоб (Пламя революции), Н. Б., 1919, с.1.
18. Шўълаи инқилоб (Пламя революции), Н. Б., 1919, с. 1.
19. Иркаев, М., Николаев, Ю. и Шарапов, Я., 1957, с. 141.
20. Овози тоҷик, 1925, с. 1.

Библиография

1. Айни, Садриддин. *Таҳзиб-ус-сибён*. Душанбе: Маориф, 1994.
2. Айни, Садриддин. *Духтарбача ё ки Холида*. Душанбе: Истеъдод, 2010.
3. Дадобоева, Гулхумор Х. *Роль журнала «Ойна» («Зеркало») в становлении таджикской журнальной периодики: диссертация кандидата наук*. Душанбе: Таджикский национальный университет, 2017.
4. Зуйкова, Елизавета. *Феминология и гендерная политика*. Москва: Дашков и К°, 2015.
5. Иркаев, М., Ю. Николаев и Я. Шарапов. *Очерк истории советского Таджикистана (1917–1957 гг.)*. Сталинабад: Таджикгосиздат, 1957.

6. Мирмаматова, Райхона и Иномджон Мамадалиев. «К вопросу о раскрепощении женщин-мусульманок Средней Азии во второй половине XIX – начале XX вв. (на материалах «Туркестанского сборника»)». *Вестник Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики*, серия гуманитарных наук, № 2(58) (2014): 149–154.
7. Салихов, Нурали и Шариф Муллоев. *История таджикской журналистики*. Душанбе, 2014.
8. Сохибназарбекова, Райхон М. «Женский вопрос сквозь призму реформаторских взглядов Ахмада Дониша». *Вестник университета (Российско-Таджикский (Славянский) университет)*, № 2(58) (2017): 218–224.
9. Хушгадамова, Халима. *Социальный статус женщины в современном таджикистанском обществе: автореферат докторской диссертации*. Москва: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2013.
10. Шадманова, Санобар. «Некоторые взгляды на жизнь женщин-мусульманок в Туркестане в конце XIX – начале XX вв. (на основе материалов периодической печати)». *Мир ислама* 1–2(8–9) (2012): 85–91. URL: <http://islamology.in>journal/article/> (дата обращения: 15.04.2023).



ЖЕНСКАЯ ИСТОРИЯ ПАМИРА В ФОТОМАТЕРИАЛАХ XX ВЕКА

ЛАРИСА ДОДХУДОЕВА
СУРАЙЁ ТУЙЧИЕВА

Аннотация

Особое место в современной культуре Таджикистана занимает Горно-Бадахшанская автономная область, больше известная как Памир, где проблемы гендерных отношений имеют определенные особенности в силу сложившихся здесь традиций, своеобразия этнического, религиозного, исторического и географического характера.

Важным визуальным и информационным источником по женской истории Памира является фотоколлекция из этнографического архива Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной академии наук Таджикистана, которая до настоящего времени не была полностью опубликована. Эта фототека XX века, подготовленная выдающимися этнологами Таджикистана, наглядно воспроизводит общественную, трудовую, культурную и повседневную жизнь женщин Памира. Фотографии не всегда делались профессионально, но запечатленная в них повседневность полна живого наблюдения и весьма реалистична.

На Памире различные политико-социальные модели сменяли друг друга на протяжении всего XX века. В соответствии с этим статус женщины был подкреплен различными идеологиями, культами, религией. В первой четверти столетия «культурная анонимность» женщины традиционного общества сменилась ее социальной активностью. В постсоветский период в Таджикистане наблюдается новый тип профессиональной и творческой самореализации женщин.

Введение

Каждое прикосновение фотокамеры к миру есть создание документа.
А. Варпанов

Жизнь и имидж женщины Востока редко становились объектом визуального воплощения. Причины «безгласности женщины», ее исторической анонимности в традиционной культуре кроются в исторически сложившихся особенностях разделения труда: публичная сфера у мужчин и домашнее хозяйство – у женщин. В XX веке встала задача радикальной смены образа женщины и ее значимости в обществе.

История Таджикистана отличается богатством и разнообразием культур благодаря особенностям развития каждого из регионов. Для многих поколений, этнических групп, различных слоев общества характерно своеобразие традиций, в том числе и в гендерном измерении. В силу ландшафтной расчленённости территории Памира и изолированности региона, специфики социально-экономических условий, состояния политической, социальной и духовной культуры положение женщины здесь отличалось особым своеобразием.

Женская история Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) –особенная в таджикском социуме XX века. Многие в данном процессе может быть выявлено через социальную историю, запечатленную в исторических документах и фототеках архивов. Важным источником по женской истории Таджикистана является коллекция фотографий XX века этнографического архива Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной академии наук Таджикистана (далее – ИИАЭ НАНТ). Она начала формироваться в 20-х годах XX века одновременно с организацией экспедиций в различные регионы страны. Здесь хранятся материалы, часть которых была собрана на Памире при участии выдающихся ученых М. С. Андреева, А. К. Писарчик, Н. Н. Кислякова, Н. Х. Нурджанова, З. А. Широковой, И. М. Мухиддинова, М. А. Рузиева, М. Набиева, Н. Х. Нурджанова, и др. Фотоработы корреспондента ТАСС О. И. Кузьмина и известного таджикского оператора В. В. Кузина, запечатлевших отдельные события, связанные с историей Памира, были преподнесены ими в дар институту.

Эти уникальные фотодокументы производят глубокое впечатление, и прежде всего, отсутствием постановочных композиций, поскольку объектом съемки становились те отдельные моменты жизни населения, которые могли заинтересовать этнографов во время экспедиций.

Фототека этнографического архива включает в себя снимки различного типа: ландшафты, сцены труда, политических акций, развлечений, обрядов и ритуалов и др. В них разнообразно представлены быт, учеба, занятия женщины, формы ее досуга, особенно-сти ремесленной деятельности, костюма. Эти экспедиционные «научные» фотографии лишены экзотики и отличаются от работ профессиональных мастеров. Исследователи стремились документально запечатлеть особенности реальной действительности, совершенно лишенной каких-либо прикрас. Важно, что многие из них сохранили имена и фамилии представляемых людей, место и время съемки. Все портреты чрезвычайно правдивы.

Каждый приведенный в тексте рисунок сопровождается подробной информацией, касающейся места, даты, номера снимка в этнографическом архиве ИИАЭ НАНТ, его воспроизведения в научных публикациях. Указывается также автор фотографии.

Памирское общество: символы прогресса и прошлого

К началу установления советской власти современная территория Таджикистана (Рис. 1) входила частично в Бухарский эмират (бекства Центрального, Южного Таджикистана, Западный Памир) и в Туркестанское генерал-губернаторство (Северный Таджикистан – Согд и Мургабский район Памира). В районах Северного Таджикистана к этому времени



Рис. 1. Памир. Долина Хуф.
Коллекция М. С. Андреева.
ИИАЭ НАНТ №1-201. [2].



Рис. 2. Памир. На горной тропе *овринге*.
ИИАЭ НАНТ №65–158. Фото И. Мухиддинова.

общественной (публичной) жизни в том виде, в каком она была типична для равнинного Таджикистана с его караван-сараями, чайханами и пр. [1].

Социально-общественная структура сельских общин Памира представляла многоотраслевое хозяйство, в котором интересы сообщества превалировали над личными, а религиозные и моральные предписания способствовали их стабильности. Общественный быт был основан на взаимовыручке и взаимопомощи (*хашар*), коллективизме и коммунализме.

Именно эти особенности традиционного социума впоследствии стали основой для внедрения коллективных хозяйств советского типа [2].

В основном, образованность женщин ограничивалась сферой устной культуры, умением читать исмаилитские молитвы, коранические суры, сохранять передававшиеся из уст в уста легенды, предания, песни и другие фольклорные произведения. Таким образом, девочек с детства ориентировали на повседневную жизнь внутри хозяйства, тогда как мальчики должны были уметь ходить в горы, охотиться, участвовать в общественных мероприятиях, т.е. в публичной жизни.



Рис. 3. О. Л. Орестов среди жителей долины Хуф.
Коллекция М. С. Андреева. ИИАЭ НАНТ №1-23. [2]

уже зародились капиталистические отношения, началось проникновение банковского капитала в сферу экономики, формировался рабочий класс, появились политические партии. Памир, как и Восточная Бухара, значительно отставал по темпам экономического роста в силу географической изолированности (Рис. 1, 2, 3), сохранения здесь патриархальных отношений, неразвитости политических и социальных структур, экономических отношений. Здесь не существовало и

В таджикском Бадахшане, где, начиная с XI века, в качестве основного вероучения населением была воспринята идеология исмаилизма, женщины имели определенные права на свободу. Их роль всегда была значима в решении вопросов, хотя их социально-культурная деятельность никогда не афишировалась. Исследователи отмечали и разное отношение исмаилитов и суннитов Памира к женщине. По их мнению, общество Памира далеко опередило мусульман в своем отношении к женщине, которая играла особую роль в семье и общине.

В целом, горянки имели достаточную свободу и легче вошли в новую жизнь, нежели жительницы северных регионов, которые из-за давления стереотипов подвергались большей дискриминации [3].

Однако, как и во всех патриархальных обществах, на Памире существовали жесткие гендерные стереотипы в рамках семьи. По традиции, природа соотносилась с женщиной, а культура – с мужчиной. Многие традиционные семейные традиции и обряды Памира, древние культы, верования и обычаи продолжали существовать в ГБАО и в советскую эпоху (Рис. 4, 5).

Существовало и разделение труда между полами. Мужчина не должен был выпекать хлеб и другие мучные изделия (в горах он мог печь хлеб не из кислого, а из пресного теста), доить скот, делать молочные продукты, носить воду, вынимать золу из очага, подметать пол, стирать, вышивать. Женщине же запрещалось изготавливать ритуальные предметы, разжигать огонь в домашнем очаге и вне дома, закалывать животное (в противном случае мясо считалось нечистым). Однако женщина, которая готовила под руководством мужчины ритуальную похлебку *бат* в день Навруза, пользовалась особым уважением, ее еще называли «варящая по-мужски» [4].

На Памире различные политико-социальные модели сменяли друг друга на протяжении всего XX века. В патриархальный, советский и постсоветский периоды статус женщины был подкреплен различными идеологиями, культурами, религией. В первой четверти XX века «культурная анонимность» женщины традиционного общества сменилась ее социальной активностью [5].

В 1918–1919 гг. на Памире были сформированы органы советской власти, перед которыми, помимо политических проблем, стояли задачи культурной революции, борьбы с неграмотностью и привлечения женщин к общественной и производственной деятельности и др. [6]. Здесь следует учесть, что, когда изменяется конфигурация власти в целом, изменяются и отношения между мужчиной и женщиной [7].

Памирские исмаилиты принадлежат к назаритскому ответвлению исмаилизма. Сами себя они называют *панджтани*, что дословно означает «пять особ» [8]. Основное вероучение, исмаилизм (с X–XI вв.), имело свои архетипы. К одному из верований относится широко известный шиитский символ «*Даст-и Фотима*» (*Рука Фатимы*). Это изображение в виде открытой ладони правой руки, воспроизведенное на любом предмете, превращает его в объект поклонения и ритуала.



Рис. 4. Хуфка Курбонбегим. Хорог, 1902 г.
Коллекция М. С. Андреева.
ИИАЭ НАНТ №1-21.



Рис. 5. Старинный способ приветствия женщин.
Дарваз, 1958 г.
ИИАЭ НАНТ №65-209.
Фото И. Мухиддинова.

Во многих культурах правая ладонь ассоциируется с женской ипостасью высокого статуса и сильной энергии. В контексте гендера символическое значение цифры «5» для женщины означало такие понятия, как замужество, равновесие, гармония чувств, совершенство и всеобщность. Этот знак защищал плодovitость женщин, природы и скота [9].

В фотографиях из этнографической коллекции немало изображений символа «Даст-и Фотима» («Рука Фатимы»). Данный символ представляет собой рисунок правой руки, в



Рис. 6. Фрагмент камня с изображениями горных козлов, руки Фатимы, человеческих фигур. Вахан. 1950 г. ИИАЭ НАНТ №25-49. Фото В. В. Кузина.

понимании древнего и средневекового обществ он обладал особой сакральной значимостью (Рис. 6, 7). Рука святой служила защитой в опасности, помогала в «женской» практике (беременности, родах, кормлении) и быту (в воспитании детей, приготовлении еды и т. д.). Этот знак освящал плодovitость женщин, природы и скота. Святой было отведено и определенное место в доме, считавшееся женским пространством (колонна Биби Фотима-и Зухро и суфа возле нее с очагом в главной комнате *чиде*). Все женское пространство было наполнено духовным, незримым присутствием святой.



Рис. 7. Наскальные рисунки в долине реки Вибистдара. Прорисовка. [3]

В исмаилизме символ «Даст-и Фотима» олицетворял пять главных шиитских святых: Мухаммада – (большой палец), Али – (средний), Фатиму, Биби Фотимаи Зухро – (указательный), Хасана – (безымянный), Хусайна – (мизинец). Святая Фатима превосходила все мужские фигуры в этом ряду своей обращенностью к дому, хозяйству, повседневной жизни. Ее деятельность была полностью посвящена домашней, а не публичной сфере, что способствовало признанию господства мужчин. Она служила идеалом для женщин Памира и в XX веке, хотя вера в ее могущество и покровительство в атеистическом советском обществе тщательно скрывалась [10].

Только в начале 30-х гг. XX века для Таджикистана наступил активный период строительства социализма. В предвоенные 1936–1940 годы шел активный процесс коллективизации в сельском хозяйстве, культурная революция, искоренение неграмотности, появление газет, радио как нового средства пропаганды и информации. В социальном смысле женщина получила право быть избранной в высшие органы власти – Верховный совет, политические и экономические структуры, что было узаконено в различных декретах и указах советской власти [11].

Групповой коллективизм, характерный для советского общества, не противоречил социокультурным традициям, национальному характеру и этике памирского общества. Характерная для социума приверженность к коллективистским ценностям в ущерб индивидуальным во многом облегчила модернизацию в рамках новых социальных структур в регионе (Рис. 8, 9). Главным методом реорганизации общества стало изменение

сознания населения, коллективная реконструкция значения женского опыта, формирование массовой культуры.

Женщины Памира как символ социального прогресса

В советский период развитие гендерных отношений в Таджикистане, как и в других республиках СССР, осуществлялось, в основном, директивными методами и было направлено на эмансипацию женщин, вовлечение их в производство и общественно-политическую жизнь. Самым актуальным лозунгом СМИ было обращение к женщинам Центральной Азии покинуть пределы дома и социализироваться. Газеты призывали не только выполнять свои материнские и домашние обязанности, но и начать работать на производстве. В лексиконе жителей появляются новые слова и неологизмы, которые до этого отсутствовали в таджикском языке: «коллективизация», «колхоз», «соцсоревнование», «пионер» и т. д. [12].

До организации колхозов женщины почти не были заняты на полевых работах. Они только помогали при расчистке полей от камней, собирали колосья после жатвы, обмолачивали колосья, очищали зерно на току при помощи решета, вязали снопы во время жатвы. Мужчины чистили и ремонтировали дороги, переносили грузы, осуществляли полив, пахоту, жатву, обмолот, веяние. В советское время фронт работ женщин в сельской местности был расширен, поскольку лучше они стали очищать зерно, участвовать в прополке, жатве, сборе урожая овощей и фруктов, выращивать шелкопряд, работать на птицеферме, заниматься табаководством [13]. На фото (№8, 9) представлены эти традиционные занятия горянок.

В 30-е годы XX века появляются труженицы нового типа, так называемого *Homo sovietiques* [14]. Аграрное и кустарное производство на Памире обеспечивалось, в основном, за счет расширения занятости, вовлечения в процесс труда свободных рук, в том числе и женских. Поэтому агитационная работа и пропаганда этого времени не была связана с индустриализацией как таковой, так как на Памире не существовало больших промышленных предприятий, и потому связана была с сельским хозяйством. В 1935 г. здесь уже было организовано 20 колхозов. Одна из фотографий корреспондента ТАСС О.И. Кузьмина представляет выступление заведующей



Рис. 8. Девушка, несущая хворост. Ванч, август 1962 г. ИИАЭ НАНТ №61-20. Фото И. Мухидинова. [14]



Рис. 9. Колхозницы собирают колосья на сжатом поле. Ванч, август 1962 г. ИИАЭ НАНТ №61-24. Фото З. А. Широковой. [14]



Рис. 10. Женсовет в колхозе им. Куйбышева в деха Ёгед. 1960 г. ИИАЭ НАНТ. №65-24. Фото И. Мухитдинова. [14]



Рис. 11. Учетчик фермы Кадам Мамедамоллов и старшая доярка Майрам Султанова за перегонкой молока яка через сепаратор. 1950г. ИИАЭ НАНТ. №5-833. Фото О. И. Кузьмина [14].



Рис. 12. Доярка Ш. Худайназарова за дойкой ячихи. 1950 г. ИИАЭ НАНТ. №5-816. Фото О. И. Кузьмина [14].

женотделом райкома на собрании женщин в колхозе им. Куйбышева в селении (деха) Ёгед (Рис. 10).

Женсоветы внедряли новые обычаи и ритуалы, боролись с пережитками, контролировали работу яслей, магазинов, проводили лекции, пропагандировали материалы партийных съездов, организовывали конкурсы на лучший двор, дом, лучшую хозяйку, кулинарные соревнования, проводы в армию и встречи в день новорожденного, которые праздновали всем кишлаком.

В 1939 г. в Мургабском районе был образован единственный в СССР яководческий совхоз. Эта была машинно-животноводческая станция на высоте более 2320 метров над уровнем моря. В летнее же время яки паслись на пастбищах на высоте 4000 метров над уровнем моря.

О жизни совхоза, роли женщин в его развитии рассказывают фотографии корреспондента ТАСС О.И.Кузьмина, который посетил его в 1950 году (Рис. 11, 12).

К тому времени в яководческом совхозе в урочище Кой Тезек поголовье яков увеличилось в 5 раз (с 1943 г.) Трехлетний план развития животноводства был выполнен с превышением. Совхоз сдавал государству много масла из ячьего молока и выполнял план по сдаче мяса. В 1943 году на ферме от 88 самок получили 81 теленка. Лучших результатов добилась доярка-стахановка Ширимо Худайназарова (Рис. 12), получившая от 15 закрепленных за ней маток 15 телят. Она ежедневно вдвое перевыполняла нормы надоя молока (2 литра при норме в 1 литр).

В масс-медиа сложился новый идеал женщины, происходящей, главным образом, из

бедной семьи. Она имела равные права с мужчиной, являлась образованной, социально активной и готова была пропагандировать и претворять идеи коммунизма в жизнь. Кроме того, она была вовлечена в процесс коллективизации, могла иметь и воспитывать детей – верных строителей коммунизма. Образ положительной героини всегда был

противопоставлен отрицательной (из семьи кулака), которая не обладала подобными позитивными чертами [15].

Долой неграмотность!

В октябре 1922 года Центральный исполнительный комитет Туркестана одобрил программу развития школ в ГБАО, которые через три года были открыты во всех районах (здесь насчитывалось 200 учащихся). В двух первых женских школах в Хороге и деха Поршневе в 1924 г. обучались 28 девушек.

К началу 30-х гг. XX века в Таджикистане на безвозмездной основе функционировали Чрезвычайная комиссия по борьбе с неграмотностью и общество «Долой неграмотность», основной практической задачей которых являлось открытие новых образовательных школ (ликбез). Их деятельность была основана на обучении грамоте (сначала на основе латинского шрифта, а с 1939 г. – на кириллице) и русскому языку, что было необходимо для объединения страны под знаменем коммунизма. Необходимо было преодолеть несоответствие духовного потенциала женщины в новой по форме системе производства знаний, из которой она во все исторические эпохи исключалась. Ведь женщина, в отличие от мужчины, не была погружена в «официальную» письменную культуру. [16]

В этнографическом архиве хранится множество фотодокументов, представляющих сельских школьниц, студенток (Рис. 13, 14).

Хотя в советский период на территории ГБАО не существовало ни одного высшего учебного заведения, население Памира занимало одно из первых мест в мире по количеству людей с высшим образованием (из расчета на 1000 человек). Жители ГБАО учились, в основном, в вузах Душанбе или других городов СССР. Возможно, данный феномен можно объяснить так, как истолковал его известный писатель Павел Лукницкий, который хорошо знал характер горцев: «...за 20 лет моей разлуки с Памиром люди стали иными, совсем иными, они переросли свои горы, им тесно в этих горах, они учатся так, как, пожалуй, нигде больше люди не учатся – с такой жадностью. Потому что только в этом – их выход из диких гор, которых не раздвинешь плечом, которых не одолеть человеку, каких бы дорог ни настроил он в них». [17]

Равноправие женщин в пределах существовавшей советской системы и ценностей осуществлялось путем предоставления женщинам квот при поступлении в



Рис. 13. Школьница из деха Пшихарв. 1954 г. ИИАЭ НАНТ №28–15. Фото И. Мухиддинова [14].



Рис. 14. Учащиеся-девушки перед входом в школу им. Кирова в г. Хороге. 1950 г. ИИАЭ НАНТ №75-6. Фотография М. Набиева.



Рис. 15. Хорог.

У городской библиотеки.
1950 г. ИИАЭ НАНТ №5-
523. Фото О. И. Кузьмина.

вузы, улучшения их трудоустройства. Подобные льготы призваны были сделать женщин более «конкурентоспособными» в «мужской культуре». Таким образом, «второй пол» (определение Симоны де Бовуар) становился равноправным с мужчинами в творческом самовыражении.

В сельском хозяйстве женщины трудились в традиционных для них сферах: большинство из них было доярками, птичницами, занимались табаководством, птицеводством, животноводством, скотоводством, шелководством, овощеводством, садоводством. Таким образом, навыки, полученные ими в семье, делали более понятными для них социалистическую производственную деятельность. Но в области просвещения, медицины, культуры требовалось иметь хотя бы среднее образование. Именно этих образованных женщин объединяло понятие «интеллигенция». Они составляли особую городскую субкультуру в аграрном социокультурном пространстве Памира XX в.

Политика знания стала основой культурной революции в Советском Союзе.

В дополнение к клубам и красным чайханам центрами просвещения и пропаганды нового образа жизни стали библиотеки. Если на севере Таджикистана в Истаравшане и

Худжанде первые библиотеки появились еще в 1908 и 1916 гг., то в Хороге они открылись лишь спустя четверть века, в 1935 г., а детские библиотеки – в 1936 г.

В середине XX века постоянных читателей насчитывалось уже 8000 человек [18], некоторых из них запечатлел в своих снимках корреспондент ТАСС О. И. Кузьмин (Рис. 15).

В XX веке так называемый «марксистский феминизм» в СССР означал и мобилизацию женщин для участия в политико-социальной жизни. В контексте этой политики женщины ГБАО стали принимать участие в выборах, праздновании совершенно новых, не известных ранее на Памире советских праздников, таких как международный День трудящихся 1 мая, День Победы, День Октябрьской революции 7 ноября, Международный женский день 8 марта и т. п. (Рис. 16).



Рис. 16. Демонстрация жителей деха Поршнева в честь 33-летия Октября.
ИИАЭ НАНТ №75-19. Фото М. Набиева.

Они встречались с делегатами, общественными деятелями, представителями местной власти, провожали своих сыновей в армию.

Статус женщины Памира в культуре XX века

В патриархальном обществе Памира существовали различные регламентации относительно творческой деятельности женщин. Почти все области народного музыкального, танцевального и театрального искусства находились в ведении мужчин – хозяев как в личной, так и в общественной жизни. Исключение делалось для вдов, которые при случае могли петь и танцевать публично. Женщины играли, в основном, на «женских инструментах»: *дафе* (*бубне*) и *комузе* (тип варгана), которые изготавливали сами. Когда им удавалось уединиться, они, тайком от мужчин, пели и плясали в свое удовольствие [19].

Публичное выступление женщин-музыкантов происходило, в основном, во время свадебного обряда и похорон. Ансамбль женщин, играющих на *дафах*, провожал жениха, отправлявшегося за невестой, и встречал его в доме невесты. Изредка женщины брали на себя функцию аккомпаниаторов, которая традиционно была закреплена за мужчинами. Только во время исполнения свадебной песни «Шо муборак» («Да будет счастлив шах-жених!») женщины аккомпанировали певцам и танцорам на *дафах*. [20]

Существовали даже регламентации относительно музицирования на *дафе*, которые сохраняются до сих пор. Женщины играют на нем, как правило, стоя и выбивая ритм только правой рукой (всей ладонью и пальцами). Мужчины же играют на *дафе*, как на *дойре*. Они ставят его перед собой на землю и, придерживая левой рукой, выбивают ритм обеими руками. [21]

В советский период на Памире формируется своя инфраструктура культуры, организуются публичные учреждения (театры, клубы, кружки и т. п.), которых ранее здесь не было. В 1936 г. в г. Хороге впервые появился профессиональный театр музыкальной драмы (ныне им. М. Назарова). Затем народные театры открылись в Рушане, Ишкашине, Ванче и Мургабе. Их труппы гастролировали в различных регионах Памира и других областях республики.

В советскую эпоху статус женщины в культуре серьезно меняется. Широко известен тезис австрийского ученого О. Вейнингера, считавшего, что «женщина может проявить себя в творческой сфере, по сути, только на сцене». Этому можно найти подтверждение и в культуре Памира. Так, например, как в патриархальный, так и советский периоды, женщины творчески реализовывали себя, в основном, как инструменталистки, певицы и танцовщицы, нежели художницы или дизайнеры. Участвовали народные мастера и мастерицы в декадах таджикского искусства, которые проходили в Москве в 1941, 1949, 1957 гг., и представляли собой уже некую международную форму презентации искусства различных регионов страны, в том числе ГБАО.

В XX веке изменились и формы творческой презентации культурного наследия Памира. С 1929 г. почти ежегодно происходил поэтапный, конкурсный отбор наиболее талантливых исполнителей. Женщины Памира с малых лет были прекрасными танцовщицами, хотя до советской власти женских танцев, помимо ритуальных, практически не суще-



Рис. 17. Смотр художественной самодеятельности в Хороге. Выступает ансамбль из Бартанга. 1950 г. ИИАЭ НАНТ №5-788-1.3. Фото О. И. Кузьмина. [14]



Рис. 18. Женщины, с песнями несущие угощение в дом новорожденного. Дарваз, 1958 г. ИИАЭ НАНТ №65-286. Фото И. Мухиддинова.

ствовало. [22] Фотографии этнографического архива ИИАЭ НАНТ запечатлели отдельные эпизоды танцевального искусства сельчанок (Рис. 17). Их стремление к творчеству поддерживалось в различных кружках самодеятельности, посредством масс-медиа.

Сохранились записи известного писателя Павла Лукицкого, он описывает один из смотров колхозной самодеятельности в Хороге в 1952 г.: «Верхом на осликах и верхом на конях несколько дней ехали и шли пешком по скалистым тропинкам дети жителей ущелья Бартанг, чтобы подойти к расположенному в низовьях реки селению Имц, где ожидала их присланная из Хорога автомашина. Из ваханских, глядящих на ледники Гиндукуша, кишлаков, из Ишкашима, где вдоль долины ветры несут пакистанский песок, от абрикосовых садов Андероба, Пиша и Дарморахта – со всех сторон, из всех ущелий Горного Бадахшана съезжалась в Хорог детвора на этот ежегодный смотр». [23]

Независимо от сферы деятельности, женщины сохраняли художественное и музыкальное наследие своих предков. Народными музыкантами были простые труженицы – колхозницы, жившие в сельской местности. Они хранили фольклорные, а не классические средневековые музыкальные традиции города, как это происходило, например, в самаркандско-бухарской или худжантиско-ферганской исполнительских школах.

До Советской власти не существовало специальных школ, готовивших музыкантов. Чаще певицы и танцовщицы были самоучками, перенимали опыт у мастеров и в семье. Они играли на свадьбах, в перерыве между пением мужчин. Женщины были ведущими исполнительницами на семейных праздниках, таких как *муборакбод* – годовщина рождения ребенка, предсвадебных и послесвадебных церемониях. Они музицировали в день Навруза, при встрече дорогого гостя, во время разнообразных игр и мужских состязаний – скачек, борьбы, забега. Одна из фотографий И. Мухиддинова (Рис. 18) представляет группу женщин, с песнями и угощениями идущих на день рождения.

В советское время сфера женской деятельности значительно расширилась. На Памире музыканты (женщины и мужчины) получили возможность свободно проявлять свои творческие способности. Формируются новые взаимоотношения между творческой личностью и обществом, женщиной и мужчиной, исполнителем и публикой. Женщины и мужчины получили равный статус как партнеры, исполнители и зрители. Таким образом, исполнительницы обрели совершенно новый экономический и социально-культурный статус.



Рис. 19. Памирский театр.
Народная артистка
Таджикистана
Савсан Бандишоева.
1946 г. ИИАЭ НАНТ.
Фото О. И. Кузьмина. [14]

Судьба актрисы театра и кино, исполнительницы народных песен Савсан Бандишоевой (Рис. 19) была типичной для актрис ГБАО. Как и многие ее коллеги, она пришла из самодеятельности (Рушанский район), затем работала в клубе пограничников. Позднее она совершенствовала свое мастерство в профессиональном театре. С. Бандишоева играла в пьесах Николая Островского, Карло Гольдони и постановках современных драматургов Памира. С 1965 г. преподавала мастерство актера при театре г. Хорог.

Местные композиторы, оперные или эстрадные певцы были неразрывно связаны с народными традициями, так как постоянно обращались к фольклору. Взаимодействие традиционных и новых форм европейской музыки стало основным содержанием и художественным своеобразием культуры таджиков в XX веке. Искусство обрело бикультурную идентичность, т. е. одновременно сохраняло самобытные и западные ценности.

Помимо работы в поле и дома женщины занимались различными ремеслами и рукоделием: обработкой и окраской шерсти, ее прядением на веретене или прялке для изготовления материи (ткачеством занимались мужчины), шитьем одежды (верхних рубаш), вязанием шерстяных чулок, шапочек, валянием войлока, изготовлением керамики, вышивкой. Их обязанностью было создавать необходимые в домашнем хозяйстве утилитарные вещи (Рис. 20–22). Заработанные таким трудом деньги являлись личной собственностью женщины и часто добровольно отдавались на поддержку хозяйства мужа. [24]



Рис. 20. Женский костюм с вышивкой гулдузи. Дарваз, 1960 г. ИИАЭ НАНТ №50-8. Фото З. А. Широковой.



Рис. 21. Мастерница из Вахана за вязанием носков джурабов. 1960 г. ИИАЭ НАНТ №122-8. Фото М. А. Рузиева. [14]



Рис. 22. Женщина-гончар из Хуфа. 1927 г. ИИАЭ НАНТ. Коллекция М. С. Андреева. №109-10.



Рис. 23. Невесту везут в дом жениха. Дарваз, деха Ёгед, 1958 г. ИИАЭ НАНТ №65-69. Фото И. Мухиддинова.

В традиционном обществе не существовало разделения искусств. Всякое изделие воспринималось, скорее, как функциональное, необходимое в хозяйстве, нежели самостоятельное художественное произведение. Профессиональных художниц до советской власти на Памире не было.

Повседневная жизнь женщины Памира

Проблемы женской репродуктивности и ее роли в семье были также важны для советского общества. Браки регистрировались в государственных органах и сопровождались новыми ритуалами и народными обрядами (Рис. 23). Многодетная мать стала героиней многих публикаций. Она получала от государства награды и значительную финансовую поддержку. Отдельные семейные и общинные функции (экономические, социальные, образовательные, воспитательные и культурные) также переходят в этот период к государственным институтам. В советскую эпоху выходило немало специальных правительственных постановлений об увеличении зарплаты беременным и одиноким женщинам.

Различные семейные конфликты и личные проблемы становились достоянием читателей, общественных органов, профсоюзов. Были созданы ясли и детские сады, чтобы освободить женщину от семейных забот (Рис. 24). При этом гендерные роли в обществе и семье менялись незначительно.

О трудностях жизни горянок писали многие путешественники, отмечая их красоту и трудолюбие. Постоянная борьба за выживание в суровой среде не сделали женщин Памира недоброжелательными. Они, как все женщины мира, стремились сохранить свое очарование, придумать новые прически, сшить красивое платье, чтобы украсить себя. Среди фотографий этнографического архива можно встретить изображения жительниц ГБАО, которые демонстрируют различные виды местного парикмахерского искусства, особые способы ношения шарфов, вышитые ими костюмы, делают маски для лица и многое другое (Рис. 25, 26).



Рис. 24. В бригадных яслях. Дарваз, деха Пшихарв, 1958 г. ИИАЭ НАНТ №65-9. Фото И. Мухиддинова.



Рис. 25. Плетение кос. Дарваз, деха Ёгед, 1958 г. ИИАЭ НАНТ №65-190. Фото И. Мухиддинова.



Рис. 26. Женщина с маской на лице. Ванч, деха Бунай, август 1962 г. ИИАЭ НАНТ №61-44. Фото Н. Н. Ершова. [14]

Заключение

Зарубежные ученые признают, что, в целом, статус советской женщины в ГБАО был несравнимо выше, чем в других исламских странах, даже в тех случаях, когда права работающих и их ответственность перед законом не всегда получали соответствующую поддержку коммунистической социополитической системы. В советский период наблюдался рост социальной значимости женщины в обществе. Формировалось представление о новом женском типе, для которого значимыми были не только традиционные семейные ценности, но и увлеченность делом, способность к самореализации в профессиональной сфере. Однако для установления равного культурного статуса «второго пола» было недостаточно только открыть ему более широкий доступ к созданию ценностей в культуре и производстве.

Фототека этнографического архива Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной академии наук Таджикистана предоставляет обширный и весьма содержательный материал, касающийся роли женщины Горно-Бадахшанской автономной области в историческом процессе, ее значимости в институте семьи, в культуре повседневности, с которой она всегда тесно связана.

Фотография сделала возможным переход к системе новой визуальной культуры, где тематика, свет, цвет, композиция позволяли представлять героиню в режиме конкретного времени и места. Таким образом, фотография стала играть важную роль в пропаганде новых идеалов и стиля жизни, документировании событий и социальных изменений. Она наряду с изобразительным искусством явилась новым способом выражения политической идеологии и этногендерных отношений. База данных архива сохранила модели ее поведения, вклад в развитие традиционных ремесел, различных искусств, процесс ее социализации, а в целом, по сути, – женскую историю Памира XX века.

Вопросы для обсуждения:

1. Способна ли этнографическая фотография служить историческим документом?
2. Знаете ли вы других святых покровительниц, кроме Фатимы, у народов Центральной Азии?
3. Какие этнографические фотографии, приведенные в статье, вам понравились больше всего?
4. Какие гендерные стереотипы, выявленные в ГБАО, вы находите в других странах?
5. Интересует ли вас фотография, на которой вас нет?

Ссылки

1. Моногарова, 1972; Туйчиева, 2011.
2. Алексеев, 2009, с. 124; Эльмурзаева, 2009, с. 126; Bonnel, 1994.
3. Туйчиева, 2011, с. 24.
4. Писарчик, 1962, с. 680; Каландаров, 2004, с. 223, 238.
5. UNDP, 2003.
6. Масов, 2004.



7. Там же.
8. Васильцов, 2008, с. 35.
9. Резван, 2007, с. 43.
10. Туйчиева, 2011, с. 45.
11. Масов, 2004, с. 128.
12. UNDP, 2003.
13. Моногарова, 1972, с. 65.
14. Резван, 2007, с. 88.
15. UNDP, 2003, с. 26.
16. Моногарова, 1972, с. 25.
17. Лукницкий, 1955, с. 34.
18. Шергозиев, 1985.
19. Нурджанов, 2004, с. 107.
20. Там же, с. 108.
21. Там же, с. 109.
22. Там же.
23. Лукницкий, 1955, с. 42.
24. Андреев, 1953, с. 168.

Библиография

1. Алексеев, А. К. «Коллективизм в традиционной культуре (Традиция ашара у памирцев Шах-Дары)». В *Лавровский сборник. Материалы XXXIII среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009. К столетию со дня рождения Л. И. Лаврова. Этнология, история, археология, культурология*. Санкт-Петербург, 2009.
2. Андреев, М. С. *Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. 1*. Под ред. С. Айни, А. К. Писарчик, А. А. Семенов. Сталинабад: Академия наук Таджикистана, 1953. Переиздание под ред. Э. Кочумкуловой. Бишкек: Университет Центральной Азии, 2020.
3. Бубнова, М. А. *Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир. Памятники II тыс. до н. э. – XIX в.* Душанбе: Университет Центральной Азии, 2008.
4. Васильцов, Д. «Представления об изоморфном строении человека и мира в иранской мифологии и мусульманской традиции». В *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г.*, Санкт-Петербург: Наука, 2008.
5. Гапова, Е. «Революция и гендерный контракт, или может ли комсомолка отказать комсомольцу?». *Неприкосновенный запас*, № 4(60), 2008: 24.
6. *История таджикского народа*. Т. IV. Отв. ред. Р. М. Масов. Душанбе: Дониш, 2004.
7. Каландаров, Т. *Шугнанцы. Историко-этнографическое исследование*. Москва, 2004.
8. Лукницкий, П. Н. *Путешествие по Памиру*. Москва: Молодая гвардия, 1955.
9. Моногарова, Л. Ф. *Преобразования в быту и культуре припамирских народностей*. Под ред. Н. А. Кисляков. Москва: Наука, 1972.
10. Нурджанов, Н. *Рақси беканори тоҷик (Таджикский танец без границ)*. Душанбе: Ирфон, 2004.
11. Писарчик, А. К. «Припамирские таджики». В *Народы Средней Азии и Казахстана*. Серия «Народы мира». Москва: Изд-во АН СССР, 1962, вып. 1.
12. Резван, М. «Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты». В *Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. 1*. Санкт-Петербург: Наука, 2007.
13. *Таджикистан: на пути к гендерному равенству*. Душанбе: UNDP, 2003.
14. Туйчиева, С. *История гендера в культуре Памира (конец XIX – начало XXI веков)*. Душанбе: Дониш, 2011.
15. Шергозиев, М. «Аз тарайёти маорифи хал (Из истории народного просвещения)». *Бадахшони совети*, 11 июня 1985.
16. Эльмурзаева, А. Д., и С. А. Лугуев. «Еще раз о традиционном обычае взаимопомощи у народов Дагестана». В *Лавровский сборник. Материалы XXXIII среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009. К столетию со дня рождения Л. И. Лаврова. Этнология, история, археология, культурология*. Санкт-Петербург, 2009: 125–126.
17. Bonnel, V. «The Peasant Women in the Stalinist Political Art of the 30-s». В *The Aesthetic Arsenal. Socialist Realism Under Stalin*. New York – Moscow, 1994.



ВЛИЯНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ НА ЖЕНЩИН В ПОСТСОВЕТСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ. НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

НЕЛЛИ МИНАСЯН

Аннотация

После распада СССР о своей независимости объявили пять государств Центральной Азии: Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан. В новых независимых государствах начались как политические и экономические, так и социокультурные трансформации, которые продолжаются и по сей день. Происходящие трансформации распространяются на все центральноазиатские общества и общественные институты, но особое влияние они оказывают на женщин. В постсоветской Центральной Азии изменились место, роль и культура женщины.

В этой антологии мы рассмотрели два важных вопроса, связанных с социокультурными трансформациями:

- 1) распространение западных социокультурных систем и образа жизни и их влияние на женщин;
- 2) повышение и усиление роли ислама и его влияние на женщин.

Цель исследования – показать важность и последствия западного и исламского социокультурного влияния на женщин. С другой стороны, делается попытка представить проблемы, с которыми сталкиваются женщины из-за влияния западной и исламской культур. В обоих случаях женщины стали уникальными символами. В результате западного и исламского социокультурного влияния женщины в Центральной Азии, кажется, живут в двух разных мирах: городские женщины являются носителями западного социокультурного влияния, а сельские женщины – исламского, или традиционного.

Распад СССР и начало социокультурных преобразований в Центральной Азии

Пять стран Центральной Азии хотя и представляют собой один общий регион, но при этом имеют свои особенности и модели развития. Социокультурные трансформации, происходящие в постсоветской Центральной Азии, многослойны и разнообразны, однако внимание читателя хотим обратить на два важных аспекта: вестернизацию и ислам. Социокультурные влияния этих двух явлений, или процессов, не были одинаковыми для стран Центральной Азии, особенно в отношении женщин. В советский период власти проводили одинаковую политику в отношении женщин во всех странах Центральной Азии, но результаты были разными.

Распад СССР поставил государства и общества Центральной Азии перед серьезными вызовами, так как им пришлось выбирать новые социокультурные модели государственного и общественного строя. С этой точки зрения выбор был невелик. Во-первых, распад советского строя создал идеологический вакуум, частью которого были социаль-

но-культурные вопросы, в том числе касающиеся женщин. В идеологическом вакууме, образовавшемся после краха коммунизма, начались поиски культурной идентичности, усилились связи с мусульманскими странами, наблюдалась активность исламистских группировок [1]. Кроме этого, во всех странах начались процессы нациостроительства, в рамках которых стали активно пропагандироваться традиции и обычаи досоветского периода, большинство из которых базировалось на общеизвестных постулатах ислама. Во-вторых, все постсоветские центральноазиатские общества нуждались в модернизации. В данном случае, мы считаем, что модернизацию и вестернизацию следует рассматривать как синонимы. Запад проявлял не только политический и экономический интерес к центральноазиатскому региону, но и стал уделять внимание социокультурным вопросам. Можно согласиться с наблюдением, что вестернизация привлекательна, особенно для молодежи. С другой стороны, государства Центральной Азии переняли характерные для западной модели институты и идеологии, такие как демократия, свободная рыночная экономика, равенство женщин и мужчин и т. д. Следует отметить, что в обоих случаях важная роль отводилась женщинам, поскольку сторонники как традиционных, так и западных социокультурных систем говорили о женщинах, их месте, роли и даже внешности. По сути, женщины стали уникальными символами социокультурных преобразований, начавшихся в Центральной Азии. Стоит отметить, что в постсоветский период государства Центральной Азии продолжали сохранять светскую систему правления, а правительства – защищать светские права женщин, которые у них были с советских времен. Все страны Центральной Азии закрепили в своих законодательствах основы равноправия женщин и мужчин. Кроме того, эти страны присоединились к программам международных организаций, связанных с глобальными проблемами женщин, в том числе Организации Объединенных Наций и действующих под ее эгидой Международной организации труда и Всемирной организации здравоохранения. Международные итоговые документы IV Всемирной конференции ООН по положению женщин (Пекин 1995 г.) и Специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН «Женщины-2000: гендерное равенство, развитие и мир в XXI веке» (Нью-Йорк 2000 г.) содержат призыв к правительствам всех стран ликвидировать социальные и культурные факторы существования неравноправного положения женщин. Эти два документа также приняты странами Центральной Азии, и в последнее время в этом направлении ведутся заметные работы. Однако после окончания советского периода и в годы независимости «женский» вопрос получил в обществе двоякую роль и стал важным вопросом идентичности [2].

Возникает вопрос: какую из социокультурных трансформаций предпочли центральноазиатские общества, точнее, какую удалось воплотить в реальность? Чтобы ответить на него, с нашей точки зрения, необходимо в какой-то степени задуматься о политике, проводившейся по отношению к женщинам в советский период. В Советском Союзе были проведены широкомасштабные реформы, связанные с правами женщин, целью которых было их привлечение к участию в процессе строительства социализма. Советская власть провела большую работу в деле раскрепощения женщин и их участия в общественной жизни. Тогда подчеркивалась важность женщин как матерей и работников. Это имело большое значение, поскольку наблюдалась активная деятельность женщин в различных сферах, женщины включались в социальную и общественную жизнь [3]. Сле-

дует отметить, что была и другая сторона, где женщины также работали в тяжелой промышленности и сельском хозяйстве, особенно хлопковом. Советскую политику в отношении женщин нельзя признать полностью успешной, но часть женщин удалось вывести из дома, дать им образование, снять паранджу и обеспечить работой. Эта политика началась сразу после установления советской власти, но результаты стали видны лишь в 1950–1960-х годах.

После провозглашения независимости республики Центральной Азии начали проводить реформы, основанные на западных институтах и ценностях. Параллельно пропагандировался ислам и его принципы. Однако понятно, что создание социокультурных институтов, как и установление их влияния, происходит в течение длительного времени. С этой точки зрения, невозможно было сразу ликвидировать советское наследие и распространить западные или исламские ценности, особенно в отношении женщин, поэтому начался процесс смешения. Это оказало влияние на женщин, поскольку те почувствовали влияние как вестернизации, так и ислама. В сущности, женские голоса были не так слышны, поэтому они стали не пионерами этого изменения, а носителями. В регионе сохранились советские социокультурные системы и институты, а изменения производились на их основе. В итоге невозможно полностью подтвердить одно из этих двух влияний, поэтому в ближайшие десятилетия мы станем свидетелями социокультурного синтеза, носителями которого, вероятно, снова станут женщины. Собственно, именно поэтому мы находим женщин с советским, западным и исламским влиянием в Центральной Азии.

Таким образом, социокультурные преобразования, начавшиеся с распадом СССР, не могли не сказаться и на женщинах. Социокультурные преобразования происходили по двум основным направлениям: возрождение исламских и традиционных ценностей и внедрение вестернизации, или модернизации. В обоих случаях женщинам отводилась особая роль, поскольку они были носительницами и символами этих трансформаций.

Социокультурное влияние вестернизации, или модернизации, на женщин

Значительная часть социокультурных трансформаций в постсоветской Центральной Азии связана с политикой вестернизации, или модернизации. Модернизация общества – сложный и многослойный процесс, особенно когда он происходит в разных цивилизационных средах. В таких случаях социокультурные вопросы являются наиболее острыми, так как это предполагает трансформацию или ликвидацию существующих систем, институтов и традиций. Здесь мы имеем дело с более сложным процессом, поскольку в регионе присутствует как советское социокультурное влияние, так и исламское и традиционное влияние. Как упоминалось выше, женщины являются символом этих изменений, следовательно, значительная часть дискуссий и дебатов, начавшихся в центральноазиатских обществах, касается женщин. Среди социокультурных институциональных структур вестернизации, связанных с женщинами, мы назвали образование, семью, образ жизни и деятельность негосударственных организаций, занимающихся женской проблематикой.





Рис. 1. Казахстан, Sputnik.

Образование создает важные основы для социально-культурного влияния (Рис. 1). В первую очередь, следует отметить, что Советский Союз проделал большую работу в области образования. В советский период была поставлена задача ликвидации неграмотности, что и было реализовано, с другой стороны, большое место отводилось среднему профессиональному и высшему образованию, и в этих сферах советская власть особенно поощряла женское образование.

Одним из важных оснований для обеспечения образования женщин было то, что образование было бесплатным. В таких условиях девушек отправляли на обучение в города даже из отдаленных районов Центральной Азии. В советский период удалось обеспечить массовую грамотность и образование, а также индустриализацию, урбанизацию, секуляризм и гендерное равенство [4]. После распада СССР 98% населения Центральной Азии были грамотными [5]. Это позволяет сделать вывод об успехах советской власти в этой области, особенно, в отношении женщин.

В новых независимых странах Центральной Азии были проведены реформы системы образования, направленные на создание национальной системы образования. Однако с 1991 года во всех государствах сократились средства, выделяемые этой сфере. С другой стороны, социально-экономические проблемы, возникшие во всех республиках, также вынуждали отдельные семьи сокращать средства, запланированные на образование, порой родители с трудом могли обеспечить своих детей необходимыми школьными принадлежностями (прежде всего, учебниками). Все эти проблемы, в первую очередь, коснулись воспитания девочек – в большей степени, чем мальчиков. Особенно это касается колледжей, училищ и вузовского образования, которые были платными. По сути, это главный фактор сокращения числа девушек, обращающихся в такие учреждения после обретения независимости. Возможно, во всех обществах Центральной Азии распространен подход, согласно которому в образовании, как и во многих других вопросах, первенство отдается мальчикам.

Несомненно, нужно понимать тот факт, что многие молодые женщины во всех центральноазиатских обществах хотят получить образование, но вынуждены подчиняться правилам своих семей. В таких условиях многие семьи предпочитают выдавать дочерей замуж еще до окончания среднего образования, только в обмен на обещание, что семья мужа даст ей образование.

По существу, можем заключить, что женщины сталкиваются с трудностями в получении образования в трех аспектах: 1) в отношении брака, где, возможно, существуют традиционные подходы, когда девушки, в основном, выходят замуж до 20 лет (это явление в настоящее время меньше выражено в городах, где тенденции вестернизации выше); 2) для образования важны финансовые ресурсы, когда среднее профессиональное и высшее образование является платным, и в таких условиях семьи обычно отдают предпочтение мальчикам; 3) укоренившиеся традиционные представления о женщинах, согласно которым место женщины в семье, а образование для этого не нужно, но и здесь следует упомянуть о различиях между сельскими и городскими женщинами.

В Центральной Азии существует и противоположный подход. Так, образованные семьи тратят деньги на образование девочек, но, что интересно, здесь есть парадокс. Эти девушки получают образование, специализируются, но, выйдя замуж, в основном, сидят дома и не работают (впрочем, следует отметить, что это явление характерно и для постсоветских стран Южного Кавказа). По сути, возникает справедливый вопрос: «Почему мне дают возможность получить образование, а потом не дают возможность работать?» [6]. Эта ситуация критикуется женщинами, но продолжает практиковаться, потому что лучшей альтернативы, действительно, нет. С другой стороны, следует отметить наличие различий в этом вопросе между городским и сельским населением. Городские женщины имеют больше возможностей получить образование, в том числе за рубежом, чем сельчанки. Необходимо сделать еще одно замечание относительно образования женщин, когда заметны различия между девушками и юношами в сферах среднего профессионального и высшего образования. Как правило, молодые люди стремятся получить техническое образование и, в основном, сконцентрированы в таких сферах, как транспорт и связь, строительство и сельское хозяйство. Молодые девушки выбирают, в основном, сферы образования и здравоохранения, которые были популярны с советских времен [7; 8]. Образование необходимо для модернизации общества, а в случае женщин оно обеспечивает их роль в обществе и их социальную идентичность. Что касается женского образования, то лучшие показатели у Казахстана и Киргизии, тогда как у остальных трех стран показатели достаточно низкие. Так, в Узбекистане уровень образования женщин начал снижаться с 1999 года, в Таджикистане этот показатель неуклонно растет с 2001 года, а в Туркменистане уровень остается постоянным, ниже 40 % [9]. Однако, в целом, отсутствие образования среди женщин приводит к тому, что их участие в общественно-политических, экономических и социально-культурных делах является низким.

Социально-культурные изменения в постсоветский период не могли не сказаться на семье. Попытки реформировать среднеазиатские патриархальные семьи предпринимались еще советской властью. Последняя пыталась ликвидировать старую семейную структуру и образовать новую. Возможно, создание новой модели семьи было одной из целей, направленных на эмансипацию женщин. Однако традиции в среднеазиатских семьях были достаточно сильны, и советской власти так и не удалось окончательно разрушить эту систему.

Согласно традиционным подходам в Центральной Азии, женщины должны выполнять работу по дому и заботиться о детях, мужах и их родителях [10]. Женщины не участвуют в принятии решений в семье. Традиционно, в семье женщины являются второстепенными членами, они должны молчать и подчиняться правилам данной семьи [11]. По сути, этот подход сохраняется и в постсоветский период, особенно в сельской местности. То есть большинство женщин в Центральной Азии являются домохозяйками и занимаются, в основном, домашними делами. Даже при советской модели статус домохозяйки был крайне низким, возможностей и привилегий у нее не было. В некотором смысле статус женщины в семье и обществе определялся наличием ребенка мужского пола, поэтому у женщин было много детей, она рожала, пока не родится мальчик. Советская социокультурная система, безусловно, оказала большое влияние на женщин. В постсоветский период положение женщины в семье не претерпело серьезных изменений, более того,

оно ухудшилось по многим параметрам, прежде всего, связанным с социальными и экономическими проблемами.

Одним из важных институтов семьи является брак, который не претерпел существенных изменений в постсоветский период. После обретения независимости традиция похищения невест снова распространилась в центральноазиатском регионе. В основном, в этом регионе сообщается о двух типах похищений. Первый существует без согласия невесты и ее семьи, во втором соглашается невеста, но не ее семья. Параллельно с этим в постсоветский период распространился и третий тип, когда невесту похищают с согласия обеих сторон и таким образом предотвращают огромные расходы на свадебные церемонии [12]. Естественно, такие традиции непонятны в западной социокультурной системе, более того, здесь важно, чтобы девушка выбирала себе мужа, а не отец делал это за нее. Этот и многие другие примеры показывают, что патриархальные традиции сохраняются и в постсоветский период. Таким образом, часто после женитьбы сыновья продолжают жить в отцовском доме как одна большая семья и вести общее хозяйство. И в этом случае ограничиваются возможности женщин в плане выбора мужа и проживания отдельно от родителей супруга. Следует отметить, что в западной социокультурной системе принята либеральная модель семьи, одной из характеристик которой является равноправие мужчины и женщины. В либеральных семьях женщины имеют равные права с мужчинами, в том числе принятия решений и работы. В крупных городах Центральной Азии распространена модель либеральной семьи, но для ее утверждения необходимо изменить менталитет и мировоззрение людей. Следует отметить, что с этой точки зрения выделяются городские женщины, так как либеральные семьи распространены в крупных городах. В обществе институт семьи, брака и образования многое говорит о роли и статусе женщины. Юридически универсальные права и роль, отведенные женщинам, на практике очень ограничены традиционным образом мыслей, и для достижения реальных результатов необходимо сначала изменить этот образ мыслей, в первую очередь, среди женщин.



Рис. 2. Vyacheslav
Oseledko/AFP
Запа Мика,
[29 апр. 2024 в 15:04].

Образ жизни изменился как под влиянием социокультурных влияний, в данном случае, следует отметить влияние Запада, так и ислама. В постсоветский период процесс модернизации коснулся и женской внешности, и одежды. В этих обществах пожилых или молодых женщин часто называют «современными». Современность иногда подвергается критике со стороны различных слоев общества. Социокультурные преобразования также подразумевают влияние западной одежды и манер на женщин (Рис. 2). При этом возникает интересный парадокс, когда, с одной стороны, люди критикуют за «чрезмерную современность», а с другой – с энтузиазмом относятся к высшему образованию, которое характеризуется как хорошее равноправие и для мужчин, и для женщин (следует отметить, что это явление характерно для всех постсоветских обществ) [13].

Есть разница во взглядах молодого и более зрелого поколений (имеются в виду, в основном, советский период и 1990-ые) на вопросы модернизации, что касается и женщин. Естественно, молодое поколение выступает за модернизацию. Большинство молодежи хочет перенять западные системы, образ жизни и ценности. Для молодых женщин модернизация больше связана с современной одеждой, семейными отношениями, гендерным равенством, стилем жизни и т. д. Интересно, что «современные» родители стараются воспитать своих детей именно с такими характеристиками, которые есть во всех странах Центральной Азии, может быть, в большей степени в Казахстане и Кыргызстане и вообще среди городского населения. Возможно, как бы все это ни подвергалось критике со стороны сторонников традиционных взглядов, тем не менее, они являются глобальными характеристиками XXI века.

Неправительственные организации являются одной из важных структур распространения западного социокультурного влияния. Женщины принимали активное участие в создании неправительственных организаций после распада СССР. За первое десятилетие независимости в Кыргызстане были созданы 1001 неправительственная организация, в Казахстане – 699, в Таджикистане – 595, в Узбекистане – 456, в Туркменистане – 138 [14]. В постсоветском центральноазиатском регионе различными женскими проблемами, в основном, занимаются неправительственные организации, большинство из которых финансируются различными международными организациями [15].

Неправительственные организации, в основном, занимаются вопросами освобождения женщин и защиты их прав, обеспечения их работой и специализацией (Рис. 3). С другой стороны, неправительственные организации с участием женщин также активно работают в сфере культуры. Участие женщин в секторе неправительственных организаций очень велико во всех постсоветских странах, поэтому его иногда называют «феминизацией сектора неправительственных организаций в постсоветских странах [16].

Активность женщин в этой сфере обусловлена рядом обстоятельств:

- 1) В центральноазиатском регионе женщины традиционно изолированы от государственной и деловой сфер, а неправительственные организации реализуют специальные программы поддержки женщин, например, для развития собственного бизнеса, обеспечения их участия в политической сфере и т. д.;
- 2) Женщины обладают навыками нетворкинга и владеют иностранными языками, что является очень важным условием для установления контакта с иностранными донорами [17]. Следует отметить, что образованные женщины в Центральной Азии

Институт демократии в Восточной Европе (The Institute for Democracy in Eastern Europe) запустил в Центральной Азии проект «Гражданские мосты: Женская сеть в Центральной Азии» (Civic Bridges: Networking Women in Central Asia) для женщин-лидеров в Таджикистане, Туркменистане и Узбекистане.



Рис. 3. Vyacheslav Oseledko/ AFP, Киргизия.

недостаточно представлены в государственной системе, при этом они легче находят работу в неправительственных организациях и добиваются успеха в этой сфере. Немаловажно и то, что среди зарубежных доноров предпочтение отдается женским инициативам;

- 3) Женщины традиционно проявляли большой интерес и ответственность за социальные вопросы, включая инвалидность, здравоохранение, проблемы детей и вопросы, связанные с правами и свободами женщин. Не случайно эти организации реализуют множество программ, направленных на эмансипацию женщин и повышение их роли в обществе.

Фактически можно сказать, что социокультурное влияние вестернизации в Центральной Азии фрагментарно. В крупных городах Центральной Азии широко распространено западное социокультурное влияние, что можно увидеть в сфере образования, семейных отношений и быта. Постепенно в социокультурную и общественно-политическую системы включаются и женщины, и в этом отношении большую деятельность проводят неправительственные организации, внедряющие западные системы и ценности. С другой стороны, процессы вестернизации протекают медленнее в регионах и селах, где женщины имеют более ограниченные возможности и более подвержены традиционным социокультурным влияниям.

Повышение роли ислама в Центральной Азии и его влияние на женщин

Центральная Азия является одной из колыбелей исламской цивилизации. На протяжении многих веков ислам играл большую роль в духовном развитии центральноазиатских обществ и формировании социокультурных институтов. В Центральной Азии ислам также сформировал культуру, традиции и обычаи, правовую и политическую системы, духовную и материальную культуру, а также оказал значительное влияние на социальную и общественную жизнь и повседневную жизнь [18].

Советизация Центральной Азии сопровождалась массированными нападками на ислам: национализировалось религиозное имущество, разрушались или закрывались мечети и

В связи с эмансипацией женщин советские власти начали борьбу с исламскими традициями, известную как *hujum*, которая началась в 1927 году. Цель – устранение таких традиций, как ношение чадры/хиджаба, похищение невест, выкуп при замужестве, детские браки, полигамия и т. д. Эта политика советской власти дала результаты уже в 1929–1930 гг., когда значительное число женщин стало работать, однако они не могли полностью ликвидировать эти традиции.

медресе, преследовались улемы, советские мусульмане изолировались от мусульманского мира. Несмотря на проводимую советской властью политику, ислам продолжал сохранять свои позиции, особенно в семье. Все семейные традиции, такие как рождение ребенка, выбор имени, обрезание мальчиков, женитьба, похороны, проводились по исламским традициям. Эмансипация женщин советскими властями состояла из двух компонентов: освобождения женщин от исламских социальных и религиозных институтов и включения их в состав рабочей силы. Но все же советской политике не удалось полностью изменить традиционные системы, и даже в советский период был заметен



синтез традиционных и современных (имеем в виду советских) систем. Несмотря на все социальные преобразования, центральноазиатские общества остаются во многом патриархальными обществами, в которых сохраняются родовые, родственные и клановые традиции [19].

Распад СССР, казалось, открыл новую возможность для возрождения ислама в Центральной Азии. Следует отметить, что все центральноазиатские общества стали больше внимания уделять досоветским традициям и их возрождению, но многие из этих традиций были основаны на исламе и его различных постулатах, поэтому возрождение традиционных ценностей или традиций вновь во многом приписывается исламу. По существу можно представить два основных подхода к возрождению ислама:

- 1) ислам как основа организации традиции, культуры и социокультурной жизни;
- 2) радикальный ислам.

Конечно, в обоих случаях у него есть четкие подходы к женщинам, которые, в первую очередь, обусловлены существующим отношением к женщинам в исламе. Радикальный ислам более строго относится к женщинам, предполагая полный возврат средневековых принципов, примеры которых в настоящее время очевидны в соседнем Афганистане.

После распада СССР все страны Центральной Азии стали искать идентичность, поэтому тоже обратились к исламу. В этот период начался большой интерес к исламу среди всех слоев общества и разных возрастных групп, особенно большой интерес наблюдался в Узбекистане и Таджикистане, а также среди узбеков, проживающих в южной части Киргизии и Казахстана [20]. Руководители центральноазиатских стран отводили определенное место исламу в процессе государственного строительства, стремясь повысить и его социокультурную роль. Увеличение количества мечетей свидетельствует о возрастающей роли ислама в Центральной Азии. Духовенство начало мобилизовывать потенциал местных, спонсируемых из-за рубежа, неправительственных организаций и фондов для ремонта мечетей и медресе и строительства новых. Во всех крупных городах и поселках началось строительство новых мечетей. В результате, если в 1990 г. количество мечетей в Центральной Азии было 300, то к 2000 г. их уже более 10 000 [21]. Увеличилось и число паломников из Центральной Азии. Внимание было уделено проблемам организации исламского образования, особенно в Узбекистане [22]. Ряд мусульманских ученых, известных священнослужителей стали организовывать частные уроки, связанные с исламом.

После распада СССР (особенно в условиях событий, происходящих в Афганистане в последние два года) определенную опасность для центральноазиатского региона представляет радикальный ислам, с идеологией которого здесь был создан ряд организаций. Среди многих возникших в регионе организаций известность получили Партия исламского возрождения, Партия исламского возрождения Таджикистана, «Адолат», «Товба», «Ислам лашкарлари» и т. д.

Ташкентский исламский университет готовит специалистов – бакалавров и магистров, глубоко освоивших основы и направления теологии, историю и философию исламской религии, а также изучивших современные светские науки и способных решать актуальные теоретические и практические задачи, стоящие перед обществом.

В Ташкентском исламском университете действуют три факультета: факультет истории и философии ислама; факультет исламского права, экономики и естественных наук; факультет повышения квалификации и переподготовки кадров. В университете студенты учатся в группах с узбекским и русским языками обучения.



Рис. 4. Vyacheslav Oseledko/
AFP, Киргизия.

Центральная Азия отличается от Ближнего Востока тем, что ислам оказывает сильное влияние как на социально-политические, так и на социально-культурные вопросы, связанные с женщинами. На наш взгляд, это связано с кочевыми цивилизациями Центральной Азии до распространения ислама, когда женщины имели достаточно широкие права.

Исламские школы, в том числе для девочек, были созданы во всех крупных населенных пунктах. В 1992 году в Бухаре было открыто женское медресе, а в 1999 году – Ташкентский исламский университет [23; 24]. Были восстановлены даже средневековые среднеазиатские исламские школы. Через исламское образование ислам был положен в основу женского мировоззрения, в результате чего эти женщины становятся носительницами исламских принципов. Следует отметить, что другие исламские государства, в частности, Турция, Саудовская Аравия, Пакистан, Иран (последний, в основном, действует в Таджикистане) и др., одной из целей которых является распространение исламского социокультурного влияния, стали проявлять активность в усилении позиций ислама.

Действия, связанные с укреплением позиций ислама, не могли не коснуться и женщин, более того, их также стали считать носителями и символами исламских социокультурных преобразований (Рис. 4). Следует отметить, что в странах Центральной Азии

также существуют исламские консервативные группы, которые пытаются сделать ислам основой общественно-политических и социокультурных процессов. Для органи-

зации быта важна и нормативно-правовая система, под которую консервативные круги пытаются включить исламскую правовую систему, шариат, чего, однако, в Центральной Азии пока не видно.

В ходе социокультурных изменений, связанных с исламом, вновь обсуждаются вопросы чадры (veil, paranja) и хиджаба (hijab), вопросы многоженства, которые, пожалуй, являются наиболее важными. В постсоветский период, наряду с укреплением ислама в Центральной Азии, пытались восстановить

чадру и хиджаб. Для женщин ношение чадры требуется по исламскому праву, поскольку считается грехом, если женщина показывает свое лицо мужчине вне семьи [25]. Следует отметить, что советская власть рассматривала отмену чадры как один из важных аспектов женской эмансипации. Эти действия определенно не были восприняты центральноазиатскими обществами, поскольку процессы вестернизации также имеют серьезные основания. Социально-культурное влияние ислама на женщин во многом зависит от самого вопроса хиджаба, который не был здесь предметом широких общественно-политических дискуссий. С другой стороны, наряду с укреплением позиций ислама, на этом поприще заметны и определенные шаги с далеко идущими целями. В настоящее время в результате исламского социокультурного влияния женщин в чадрах можно увидеть

на улицах Центральной Азии. Большинство этих женщин молоды и родом из сельской местности. Надо отметить, что это видно не во всех странах Центральной Азии, например, в Узбекистане женщины в чадрах встречаются больше в Ташкенте, чем в сельской местности. На них сильно повлияли исламские миссионеры, которые, в основном, прибыли в Центральную Азию с Ближнего Востока, Турции [26] и Пакистана. Рядом с женщинами, носящими чадру или хиджаб, идут женщины и девушки, одетые в более западную одежду, в том числе в короткие юбки [27]. Многие жители Центральной Азии продолжают носить западную одежду и открыто высказываются в пользу западных моделей социализации и поведения.

Еще одна проблема, связанная с социокультурным влиянием ислама, касается полигамии. В первую очередь следует отметить, что много места отводится традициям, связанным с браком. В Центральной Азии существует негласное мнение, что девушки в сельской местности должны выходить замуж рано, традиционно в 16–17 лет. Так, 20-летняя девушка уже считается старой и шансов на замужество у нее меньше, к тому же в этом случае чаще всего выходят замуж за вдовца [28]. Также важен выкуп за невесту, который тем меньше, чем девушка старше. К тому же, ранние браки способствуют увеличению рождаемости, которая достаточно высока в Таджикистане и Узбекистане [29]. Вопросы женского здоровья также важны в связи с этим вопросом. С одной стороны, женщинам не хватает знаний, а с другой стороны, традиционные отношения и игнорирование в семье не позволяют им следить за своим здоровьем. Следует вновь отметить разницу между городскими и сельскими женщинами.

В условиях восстановления ислама и досоветских традиций на первый план выдвинулась проблема полигамии. В Центральной Азии велись общие дискуссии относительно полезности последней. Полигамия предлагается как решение для женщин, которые не могут выйти замуж. Сторонники полигамии, с другой стороны, отмечают, что это ограничит проституцию и торговлю женщинами. Некоторые политики предлагают принять полигамию для достижения цели – увеличения численности коренного населения. Так, парламенты Кыргызстана и Таджикистана всерьез обсудили вопрос полигамии. Более острые дискуссии она вызвала в Таджикистане, где гражданская война оставила вдовами тысячи женщин, и было много случаев полигамии [30]. В первое постсоветское десятилетие в Кыргызстане было много незарегистрированных браков, при которых росло многоженство. Статистика показала, что у 70 % мужчин на юге были вторые жены, как правило, в возрасте старше 25 лет [31]. В связи с этими проблемами формируются и жен-

После распада Советского Союза Турция расширяет свою деятельность в Центральной Азии, используя языковую, этническую, историческую и религиозную общность с тюркскими странами. Турция уделяет большое внимание исламу и исламскому образованию. Она, в основном, осуществляет свою деятельность через Управление по делам религии (Diyanet İşleri Başkanlığı) и неправительственные организации. Движения Накшбанди и Нурджулар также популярны в Центральной Азии. Медресе Накшбанди действуют в Кыргызстане (особенно, в южных городах Ош и Джалал-Абад) и Казахстане, а последователи Нурджу действуют в четырех республиках Центральной Азии, кроме Узбекистана. Движение Ф. Гюлена «Хизмет» также имело значительный успех в Центральной Азии. Еще одним амбициозным проектом, представленным Турцией, является «Исламский Совет Евразии».

ские группы, пропагандирующие возврат к патриархальным ценностям традиционного общества, например, Лига мусульманских женщин (League of Muslim Women), Ассоциация «Фатима» (Association Fatima), Движение «Рифах» в Казахстане (Movement Rifakh in Kazakhstan) [32]. В настоящее время социокультурное влияние ислама на женщин не имеет широкого распространения в Центральной Азии, но его усиление в будущем будет зависеть от укрепления позиций ислама.

Таким образом, женщины в Центральной Азии подвергаются исламскому, или традиционному, социокультурному влиянию, прежде всего, с точки зрения того, что их считают хранительницами традиций. Но важный вопрос заключается в том, хотят ли женщины быть хранительницами этих традиций или они хотят быть полноправными членами общества? Возможно, молодежи стоит задуматься над этим вопросом и представить свои взгляды на роль и место женщины в будущем.

Заключение

Таким образом, социокультурные преобразования, происходящие в постсоветской Центральной Азии, оказывают большое влияние на женщин. Женщины являются символами как западных, так и традиционных трансформаций. В панораме социокультурных трансформаций, происходящих в Центральной Азии, заметны два разных подхода к женщинам: западный/современный и исламский/традиционный, которые в большей степени проявляются, соответственно, у городских и сельских женщин, являющихся носительницами двух разных социально-культурных систем. Западное социокультурное влияние проявляется у городских женщин, у которых больше возможностей для образования и самореализации. С другой стороны, влияние ислама более заметно среди сельских женщин, где еще вполне жизнеспособны традиционные социокультурные системы. Западное и исламское социокультурные влияния вызывают у женщин ряд проблем, связанных, в первую очередь, с их общественной ролью, социальным статусом и самореализацией. Решение этих и других проблем женщин связано с тем, что в ближайшие десятилетия государства Центральной Азии будут отдавать предпочтение тому или иному направлению социокультурного развития, оно также зависит от внешних воздействий и от жизнеспособности ислама.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие социокультурные трансформации происходят в Центральной Азии и как они влияют на женщин?
2. Какие институты вестернизации вы считаете важными для обществ в государствах Центральной Азии, а какие нет?
3. Как вы относитесь к усилению ислама в Центральной Азии? Создаст ли это новые вызовы или возможности для местного общества, включая женщин?
4. Как вы относитесь к институту многоженства, сможет ли он остаться актуальным в 21 веке?
5. Как вы себе представляете образ женщины в будущем социокультурном и общественно-политическом развитии?

Ссылки

1. Акинер, 1997, с. 261-304.
2. Рове, 2007, с. 157.
3. Лубин, 1981, с. 182-203.
4. Фрееман, 2014, с. 32-44.
5. Рове, 2007, с. 156.
6. Тураева, 2017, с. 314.
7. Анализ положения прав детей и женщин в Туркменистане, 2019, с. 90.
8. Узбекистан. Гендерная оценка по стране, 2014, с. xiii.
9. Монируззаман; Фарзана, 2019, с. 753.
10. Масселл, 1974, с. 109-120.
11. Ёзге ёз Дём, 2018, с. 100.
12. Табышалиева, 2000, с. 53.
13. Тураева, 2017, с. 314.
14. Монируззаман; Фарзана, 2019, с. 759.
15. Камп, 2009, с. 7-12.
16. Ишканиан, 2003, с. 489.
17. Ишканиан, 2003, с. 489.
18. Абазов, 2007, с. 47.
19. Абазов, 2007, с. 47.
20. Лоув, 2007, с. 23.
21. Абазов, 2007, с. 71.
22. Кукол, 2020, с. 55-58.
23. В этих двух учебных заведениях обучаются более 200 студентов. Основная цель – дать студенткам знания и практические навыки по специальности «религиоведение» с присвоением квалификации «преподаватель культуры поведения и начального арабского языка».
24. Лоув, 2007, с. 36.
25. Камп, 2006, с. 137.
26. Подробности см. Bayram Balci, *Islam in Central Asia and the Caucasus since the Fall of the Soviet Union*, Oxford University Press, 2018.
27. Абазов, 2007, с. 73.
28. Tabyshalieva, 2000, с. 53.
29. Tabyshalieva, 2000, с. 52-53.
30. Tabyshalieva, 2000, с. 54.
31. Монируззаман; Фарзана, 2019, с. 752.
32. Султангалиева, 1996, с. 28.

Библиография

1. Abazov, Rafis. *Culture and Customs of the Central Asian Republics*. London: Greenwood Press, 2007.
2. Akiner, Shirin. «Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women.» В *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, под ред. M. Buckley, 261-304. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
3. Balci, Bayram. *Islam in Central Asia and the Caucasus since the Fall of the Soviet Union*. London: Oxford University Press, 2018.
4. Freeman, Jacqui. «The Emancipation of Women in Soviet Central Asia from 1917 to 1940: Strategies, Successes and Failures.» В *Social and Cultural Change in Central Asia: The Soviet Legacy*, под ред. S. Akyildiz и R. Carlson, 32-44. New York: Routledge, 2014.
5. Ishkanian, Armine. «Gendered Transition: The Impact of the Post-Soviet Transition on Women in Central Asia and the Caucasus.» *Perspectives on Global Development and Technology* 2, №3-4 (2003): 475-496.
6. Kamp, Marianne. *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity and Unveiling under Communism*. Seattle: University of Washington Press, 2006.
7. Kamp, Marianne. «Women's Studies and Gender Studies in Central Asia: Are We Talking to One Another.» *Central Eurasian Studies Review* 8, №1 (Spring 2009): 2-12.
8. Lubin, Nancy. «Women in Soviet Central Asia: Progress and Contradictions.» *Soviet Studies* 33, №2 (April 1981): 182-203.
9. Louw, Maria Elisabeth. *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. London and New York: Routledge, 2007.
10. Massell, Gregory J. *The Surrogate Proletariat: Muslim Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*. Princeton: Princeton University Press, 1974.



11. Md Moniruzzaman и Kazi Fahmida Farzana. «Religion, Society and Gender-Politics in Central Asia: A Comparative Analysis.» *Intellectual Discourse* 27, Special Issue (2019): 745–766.
12. Öz Döm, Özge. «Muslim Women in Soviet Central Asia.» *Tarih İncelemeleri Dergisi* 33, №1 (2018): 91–116.
13. Rowe, William. «Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia.» В *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*, под ред. Р. Hopkins и С. Aitchison. London: Routledge, 2007.
14. Sultangalieva, A. «Religion in Transition: The Kazakhstan in Experience.» *Central Asia Monitor* №6 (1996).
15. Tabyshalieva, Anara. «Revival of Traditions in Post-Soviet Central Asia: Making the Transition Work for Women in Europe and Central Asia.» *World Bank Discussion Paper* № 411: *Europe and Central Asia Gender and Development Series*. Washington, 2000.
16. Turaeva, Rano. «Gender and Changing Women's Role in Uzbekistan: From Soviet Workers to Post-Soviet Entrepreneurs.» В *Constructing the Uzbek State: Narratives of Post-Soviet Years*, под ред. Laurelle Marlene, 303–319. Lexington Books, 2017.
17. Акинер, Ширин. «Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women.» В *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, под ред. М. Buckley, 261–304. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
18. Анализ положения прав детей и женщин в Туркменистане. Ашхабад: ЮНИСЕФ, 2019.
19. Балци, Баырам. *Islam in Central Asia and the Caucasus since the Fall of the Soviet Union*. London: Oxford University Press, 2018.
20. Кукол, Семен Юрьевич. «Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.» *Новая Евразия* 1 (58) (2020): 49–67.
21. *Узбекистан. Гендерная оценка по стране*. Азиатский банк развития, 2014.



ЖЕНЩИНЫ-ЛИДЕРЫ ОБЩИН В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ И ВО ВРЕМЯ КРИЗИСА В КЫРГЫЗСТАНЕ

ЖОЛДОН КУРМАНАЛИЕВ

Аннотация

В Кыргызстане женщина-лидер общины олицетворяет собой стойкость, расширение прав и возможностей и преодоление традиционных гендерных ролей, глубоко укоренившихся в патриархальных нормах общества. Эти лидеры справляются со сложностями в условиях доминирования мужчин, используя свои уникальные перспективы и сильные стороны для укрепления солидарности, развития и мира в обществе. Быть женским общественным лидером в Кыргызстане означает быть на переднем крае социальных перемен и решать многогранные проблемы, с которыми сталкиваются их общины. Своим лидерством эти женщины бросают вызов укоренившимся общественным нормам, вдохновляют будущие поколения и играют ключевую роль в социальных и политических преобразованиях в своей стране. Их лидерство выходит за рамки простого управления кризисом, распространяясь на повседневное управление, социальное обеспечение и воспитание духа общины, что делает их незаменимыми проводниками перемен в кыргызском обществе.

Истории Датки и Бурмы освещают глубокую роль женщин-лидеров общин в структуре кыргызского общества, особенно перед лицом невзгод и кризиса. В стране, где патриархальные нормы часто диктуют социальную динамику, появление женщин-лидеров, которые пользуются уважением и влиянием в своих общинах, заслуживает внимания и вдохновляет.

Эти женщины, работающие в обществе, где доминируют мужчины, воплощают в себе стойкость, инновации и глубокую приверженность благополучию своих сообществ, что делает их истории важными для понимания вообще вопроса женского лидерства в Кыргызстане.

Лидерство Датки во время этнического конфликта в Оше в 2010 году является убедительным свидетельством того, как женское лидерство может побудить сообщество к миру и солидарности во время чрезвычайных бедствий. Ее стратегическое чутье в сочетании с врожденным пониманием динамики развития общины позволили району Калинина остаться мирным анклавом на фоне окружающих беспорядков. Это не только бросает вызов традиционным гендерным ролям в обществе, но и подчеркивает важность местного, низового лидерства в разрешении конфликтов и усилиях по миростроительству.

Повествование Бурмы, напротив, охватывает различные эпохи истории Кыргызстана – от советской эпохи до хаоса 1990-х годов, наступившего после обретения независимости, и до этнических конфликтов 2010 года. Ее путь от юной девушки, помогавшей отцу, до ключевой фигуры в своей общине демонстрирует эволюцию женского лидерства в переходном обществе. Ее роли варьировались от

управления кризисными ситуациями до повседневной общественной политики, демонстрируя многогранную природу женского лидерства и его решающее влияние на социальную сплоченность, благосостояние и политический дискурс в Кыргызстане.

Эти две истории позволяют взглянуть на жизнь женщин, занявших руководящие посты на фоне общества, борющегося с остатками политики советского периода, экономическими потрясениями и этнической напряженностью. Они служат убедительными примерами того, как женщины-лидеры могут играть ключевую роль не только в преодолении кризисов, но и в повседневном управлении и развитии своих сообществ. Тем самым они бросают вызов существующим стереотипам и прокладывают путь к более широкому пониманию лидерства, выходящему за рамки гендерных границ.

Истории Датки и Бурмы подчеркивают важность признания и поддержки женского лидерства в социально-политическом ландшафте Кыргызстана. Их способность руководить, проявляя сочувствие, разрешать конфликты и стимулировать социальные изменения подчеркивает потенциал женского лидерства в формировании устойчивых и гармоничных сообществ. В то время как Кыргызстан продолжает двигаться по пути социальной и политической стабильности, истории таких женщин-лидеров, как Датка и Бурма, подчеркивают незаменимую роль женщин в формировании будущего своих сообществ и, как следствие, всей страны. Своим лидерством они демонстрируют силу сообщества и преобразующий потенциал женской власти в обществах, где доминируют мужчины, предлагая ценные идеи для академической и неакадемической аудитории, интересующейся динамикой лидерства, гендера и общественных изменений в Кыргызстане.

Датка: управление кризисом в условиях продолжающегося этнического конфликта ^[1]

В разгар этнического конфликта 2010 года в Оше (Кыргызстан), городе, раздираемом насилием и расколом, возникла удивительная история лидерства и единства. Сам конфликт стал разрушительной вспышкой напряженности между кыргызской и узбекской общинами, что привело к массовым беспорядкам, разрушениям и душераздирающей гибели людей. На этом беспокойном фоне микрорайон Калинина, как местные жители неофициально называют свой жилмассив, стал редким оазисом мира. В основе жизнестойкости этого района была Датка, женщина-лидер, чьи экстраординарные усилия превратили ее район в бастион безопасности и солидарности. В отличие от многих других районов Оша, Калинин под руководством Датки успешно преодолел бурю межнациональных распрей благодаря инновационным стратегиям и смелому руководству. Роль Датки превзошла традиционные ожидания, продемонстрировав силу общины и влияние решительного руководства в кризисных ситуациях. Это введение призвано пролить свет на ее историю и более широкий контекст Ошского конфликта, предлагая понимание динамики миротворчества под руководством общины во времена широко-масштабного этнического конфликта.

Во время июньских столкновений 2010 года в Оше Калининский жилмассив оставался спокойным. Местные жители приняли решение изолировать микрорайон от остальной части города. В результате район избежал беспорядков, массовых убийств, мародерства и массового уничтожения имущества. Этот результат кажется поразительным, если принять во внимание, что микрорайон Черемушки, один из наиболее интенсивных очагов этнического конфликта в городе Ош, находился всего в нескольких сотнях метров к западу от микрорайона Калинина. Ниже, на примере Калинина, я расскажу, как взаимодействие людей и пространственной среды изменило ситуацию с безопасностью в конкретном микрорайоне. Благодаря стратегическому использованию нового окружения лидеры местного сообщества создали условия и расширили свои собственные возможности и в то же время ограничили возможности других недружественных акторов.

Микрорайон Калинина, или, в дальнейшем, просто Калинин, расположен в центре Оша. Это жилой район индивидуальных домов, в котором проживают, в основном, узбеки, а также кыргызы, которые, преимущественно, живут в нескольких 2-, 3- и 4-этажных многоквартирных домах. Авторемонтные и сервисные предприятия, включая большой открытый рынок (базар) автозапчастей и автомобильных аксессуаров, являются главным отличием этого района. В микрорайон Калинина приезжают многие автомобилисты города, чтобы отремонтировать свои машины по приемлемым ценам в небольших ремонтных мастерских, расположенных вдоль улицы Амира Тимура (бывшая улица Калинина). В северной части микрорайона находится большой рынок автозапчастей, предлагаемых покупателям по доступным ценам. Восточная сторона района примыкает к центру города: здесь улица Курманжан Датки и правительственные и общественные здания.

Когда в Черемушках и других микрорайонах города Ош произошли первые этнические беспорядки и насилие, жители микрорайона Калинина, следуя примеру многих других микрорайонов города, построили баррикады. Отличительной чертой Калинина от других микрорайонов было то, что баррикады здесь возводились по всему микрорайону, а не только в направлении предполагаемых нападений враждебных акторов. Местные узбекские старейшины предложили местной кыргызской женщине, назовем ее Датка, взять на себя руководство и координировать оборонительные меры в районе. Это было необычно, чтобы в такой критический момент местная неформальная власть была предоставлена женщине; однако местные жители знали Датку как человека, имевшего неформальные связи с местной милицией и как организатора различных общественных мероприятий в районе. Она создала команду из лидеров общины, в основном, узбекских старейшин, авторитетных кыргызских мужчин и женщин-активисток. Они перегородили улицы грузовыми контейнерами с базара автозапчастей, обнеся таким образом весь район цепью баррикад.

Физическая самоизоляция района позволила Датке и другим коммунальным лидерам установить больший социальный контроль и неформальную власть над территорией. Теперь район был превращен в изолированное пространство со своими собственными чрезвычайными правилами и повышенным авторитетом и властью местных неформальных лидеров. Первое, что сделали Датка и ее сторонники, – ограничили свободу передвижения внутри этого изолированного пространства. Лидеры запретили местным жителям покидать территорию и запретили въезд и проход через физически изолиро-

ванный район всем посторонним. Они даже заставили остаться тех местных жителей, которые хотели бежать в другие районы города или за его пределы. Замкнутое пространство облегчало самоконтроль, поскольку чужакам и внешним подстрекателям доступ на территорию был закрыт.

Далее Датка прекратила все мероприятия в местной мечети, а сама мечеть была временно закрыта. Это произошло после того, как три человека были убиты у входа в мечеть неизвестным снайпером или снайперами с горы Сулейман-Тоо, примыкающей к Калинину с северной стороны микрорайона и рынка автозапчастей. Закрытие такого традиционно и религиозно важного общественного места, как мечеть, кажется невероятным. Во время интенсивных межэтнических столкновений в июне 2010 года мечети оставались открытыми для верующих даже в пострадавших от беспорядков узбекских, а также кыргызских кварталах Оша, Джалал-Абада и других городов. Однако после снайперской стрельбы с горы Сулайман-Тоо, а также потому, что самоизоляция в Калинине усилила авторитет и власть неформальных лидеров, местные верующие в целом смирились с закрытием мечети.

Режим чрезвычайного положения на ограниченной территории также включал регулярное наблюдение за границами квартала со стороны лидеров общин и бдительных групп активистов. Кроме того, лидеры брали на себя такие обязанности, как развенчание слухов, раздача гуманитарной помощи и контакты с полицией. Одной из главных целей такого особого режима, навязанного жителям их лидерами, было предотвращение проникновения подстрекателей, мародеров и распространителей слухов, которые могли бы значительно подорвать усилия полиции в местном сообществе. Несмотря на бдительное наблюдение активистов за границами и защиту района от проникновения посторонних, несколько подстрекателей и мародеров все же пробрались на охраняемую территорию, но им не удалось спровоцировать насилие в этом хорошо охраняемом районе. После нескольких неудачных попыток распространить подстрекательские слухи они исчезли из Калинина. Были также предприняты попытки грабежа, но жители поймали этих мародеров. В интервью Датка не захотела рассказать мне, что в итоге случилось с мародерами. Вероятно, их избили и/или задержали. Однако следующий короткий отрывок наглядно демонстрирует, что лидеры общины в Калинине имели достаточно высокий уровень контроля над территорией и обеспечивали сильный самоконтроль в общине:

”

- Приходили ли мародеры на вашу территорию?
- Мародеры приходили на мою территорию, приходили. Они получили свое наказание *[усмехается и выразительно смотрит на меня]*.
- Правда? И какое же наказание они получили?
- Ну, их поймали... *[затем она остановилась, не желая более подробно рассказывать о судьбе этих мародеров]*.
- Их поймали, успокоили, и все?
- Такое бывает... *[по-прежнему избегает четкого ответа, какое наказание они получили]*. [2]

Позже, во время того же интервью, она сказала мне, что теперь иногда прибегает к помощи «черных» (так люди неофициально называют криминальные группировки), когда имеет дело с особо несговорчивыми нарушителями общественного порядка. В местном контексте это означает, что, когда другие санкции не дают эффекта, Датка просит местные криминальные группировки или людей, имеющих связи с преступным миром, пригрозить и успокоить нарушителей общественного порядка в общине. Кроме того, для более эффективного поддержания общественного порядка она регистрирует и проводит интервью с каждым вновь прибывшим жителем своего района.

Калининским лидерам также удавалось противодействовать слухам и развеивать их. В ночь с 12 на 13 июня по городу Ош распространился слух о военном вторжении армии соседнего Узбекистана. Жители многих кварталов в большой панике покинули город. Однако, по словам Датки, ни один житель не покинул Калининский микрорайон. После окончания конфликта Датка стала одним из самых влиятельных неформальных лидеров в районе. После беспорядков 2010 года социальный контроль над территорией со стороны лидеров общины усилился, по сравнению с периодом до конфликта. Это объясняется тем, что Датка и ее сторонники смогли изменить обстановку в районе, опираясь на авторитет, полученный во время беспорядков.

Не следует недооценивать роль таких брокеров, как Датка. Посредническую деятельность Датки можно охарактеризовать следующим образом:

«Брокеры – это люди, ... которые могут разрушать различные повседневные пространственные барьеры и устанавливать новые связи в пространстве. Они способны делать это благодаря своей способности физически и коммуникативно соединять не связанные между собой социальные объекты и связывать их различными способами» [3].

Благодаря своим связям с обеими этническими общинами и их лидерами в районе, а также другими действующими лицами – полицейскими и членами преступных группировок – ей удалось связать между собой разобщенных жителей двух этнических общин для коллективной и совместной защиты временно изолированной территории. То есть Датка и другие лидеры связали ранее не общавшиеся две сегрегированные группы жителей своего района: численно доминирующих узбеков и меньшинство кыргызов. Подобного рода посредничество практически отсутствовало во многих других микрорайонах Оша. Например, это разительно контрастирует с лидерами узбеков и кыргызов в некоторых других пострадавших районах, которые не смогли эффективно общаться и сотрудничать между собой, чтобы защитить свой район от массовых столкновений. Жители этих районов испытывали взаимную подозрительность и страх друг перед другом. Между кыргызскими и узбекскими кварталами внутри микрорайонов были построены баррикады. Учитывая, что социальная обстановка и ландшафт во многих других пострадавших районах в чем-то схожи, посредничество и охрана общественного порядка, осуществляемые калининскими лидерами, подчеркивают огромную важность межэтнического сотрудничества между местными общинными лидерами.

Лидерство Датки во время конфликта в Оше в 2010 году является свидетельством того, какое глубокое влияние может оказать один человек или группа людей на судьбу общины в условиях беспорядков. Благодаря новаторским методам социального контроля и поддержания порядка Датка не только внесла важный вклад в сохранение Калининского района во время разрушительного этнического конфликта, но и способствовала формированию чувства единства и силы среди его разнообразных жителей, по крайней мере, временного. Ее роль бросает вызов общепринятым представлениям о лидерстве и подчеркивает важность местных, низовых усилий в деле миростроительства и разрешения конфликтов. Сейчас, когда мы размышляем о событиях в Оше, история Датки напоминает нам о потенциале мира и стойкости даже в самых тяжелых обстоятельствах благодаря мужеству и видению исключительных общественных лидеров.

Бурма: жизнь и становление лидера женского сообщества

В этом разделе я хотел бы рассказать историю женщины, давайте назовем ее Бурма. Она харизматичная женщина и живет в одном из маленьких городов (поселке городского типа) на юге Кыргызстана. В отличие от предыдущей истории, которая была основана на одном конкретном кризисном событии, здесь я опишу жизненный путь Бурмы и становление ее лидером общества. Я знаю Бурму уже много лет и получал информацию через множество разговоров на протяжении этих лет.

Чтобы дать вам представление о среде, в которой Бурма действовала, я предоставляю контекст города и расскажу о ее деятельности в городе на протяжении всей ее жизни и рассмотрю ее деятельность и поведение с точки зрения нескольких кризисных событий в качестве менеджера по кризисным ситуациям, а также ее деятельности в повседневной политике города в качестве местного лидера общества.

Ее город, давайте назовем его «поселок городского типа» или, короче, ПГТ, является типичным поселением, созданным в результате советской политики индустриализации. В Кыргызстане такие многочисленные маленькие города появились для размещения рабочих, работавших на вновь созданных угольных, урановых и других металлургических шахтах, гидроэлектростанциях, промышленных заводах и т. д. Обычно это были многонациональные общины, но с некоторыми этническими иерархиями. Для строительства этих промышленных проектов советские планировщики набирали высококвалифицированных технических специалистов и промышленных рабочих и строителей из экономически развитых республик, обычно из России. Эта прибывшая высококвалифицированная и не очень квалифицированная сила составляла ядро новопостроенных городов. Часто эти города находились под прямым обеспечением федерального центра, что означало, что местная городская инфраструктура, товары и продовольствие напрямую обеспечивались через советские федеральные каналы. Простыми словами, это означало, что в контексте общего дефицита общественных и потребительских товаров, который хронически существовал в Советском Союзе, такие города испытывали почти тот же уровень обеспечения, которым наслаждались жители Москвы и Ленинграда (сейчас Санкт-Петербурга), часто даже превосходя качество обеспечения продовольствием и



товарами Фрунзе (ныне Бишкек), административного центра Кыргызстана. Местные жители называли такие схемы обеспечения «прямым московским обеспечением».

Поскольку эти города обычно окружали другие, менее привилегированные, поселения, естественно, жители соседних и отдаленных деревень привлекал комфорт жизни в таких привилегированных промышленных городах. Однако не так уж и легко было получить регистрацию или прописку в таких городах или в больших городах типа Фрунзе. Официальную прописку могли получить только люди, работающие в отраслях, связанных с городом, и его объектах. Эта сегрегационная политика предотвращала переезд местных сельских кыргызов в эти города. С помощью подобных ограничений советская администрация на протяжении десятилетий поддерживала эту дискриминационную политику проживания и этническую сегрегацию в таких городах.

Промышленные проекты все еще нуждались в рабочей силе, в основном, разнорабочих, и поэтому их транспортировали из соседних деревень каждый день, не предоставляя им прописку. В результате эти так называемые промышленные города с высоким благосостоянием были, в основном, населены людьми славянского происхождения и некоторых других этнических групп с небольшим числом кыргызских специалистов.

Как я уже говорил, ПГТ был одним из таких городов. Местные жители, в основном, работали на объектах, связанных с местной гидроэлектростанцией. Этническое ядро города составляли этнические русские, татары, крымские татары (депортированные во время сталинских депортаций) и небольшое число корейцев, кыргызов и узбеков. Отец Бурмы переехал и смог получить прописку в ПГТ в 1950-х годах как один из немногих кыргызских специалистов. Он был образованным человеком и преподавателем кыргызского языка на вечерних курсах для не кыргызских работников. Благодаря умению искусно писать на русском, он быстро стал опорой для местных кыргызов, которым он много помогал, заполняя бюрократические формы и письменные заявления на русском языке, что было великолепным навыком в ограничительной и этнически сегрегационной среде. С женой и пятью детьми он с трудом сводил концы с концами, но все же помогал уязвимым сельским кыргызам. Его обвинили и уволили с работы за кыргызский национализм по доносу другого кыргыза, как это часто происходило в то время с многими кыргызскими активистами и патриотами. Часто в ограничительной, сегрегационной и репрессивной среде некоторые кыргызские чиновники, желающие заработать очки, доносили и обвиняли кыргызских активистов в национализме. Отец Бурмы стал жертвой такого оппортунистического поведения. Его уволили с курсов языка, и он рано умер.

Бурма выросла в такой среде, многому научившись у своего отца. Как старшая дочь, она очень рано взяла на себя семейные обязанности. Когда ей было десять, она уже активно помогала своему отцу заполнять финансовые документы и формы на русском языке для сельских кыргызов, не понимавших русского языка. Без этих документов они не могли подать заявление на работу или заполнить формы для получения своей ежедневной или еженедельной зарплаты. С поддержки и одобрения отца, но вопреки воле своей традиционных взглядов матери, Бурма закончила двухгодичный торговый техникум в Оше и затем устроилась на работу в универмаг ПГТ, став самой молодой и единственной кыргызской продавщицей в преимущественно русской среде. В девятнадцать лет она

стала начальником универмага, управляя большой командой работников, которые были намного старше ее. Это обстоятельство демонстрирует ее решимость и лидерские качества в неблагоприятной среде.

В 1990-х годах распад Советского Союза ознаменовался институциональным хаосом, экономическим оппортунизмом и финансовыми аферами. Как и многие прибыльные объекты в бывших советских республиках, универмаг в ПГТ также был незаконно приватизирован местными властями, а затем обанкротился. Бурма должна была начать все сначала. Она продолжала заниматься тем, что знала хорошо – торговлей. Как и многие другие кыргызстанцы в 1990-х и 2000-х годах, Бурма пережила годы хаоса, занимаясь перепродажей товаров с известного базара «Дордой» в маленьком магазине, который она открыла в ПГТ.

Эти годы породили множество социальных, экономических и институциональных проблем. Массовая эмиграция не кыргызского населения и миграция кыргызского сельского населения в ПГТ, которая сопровождала ранние дни независимости Кыргызстана в 1990-х годах, была сменена массовой трудовой миграцией кыргызов в Россию в 2000-х годах. Эти огромные миграционные процессы изменили демографическую среду в ПГТ. Теперь кыргызское большинство с меньшинством узбеков стало основным населением ПГТ. С уходом высококвалифицированных специалистов город столкнулся с необходимостью экономической реструктуризации, уже не соответствующей предыдущей советской модели местного экономического развития. Со временем ПГТ экономически преобразился, постепенно став местным торговым центром, помимо сохранения своего значения в гидроэнергетическом секторе. Но социально-демографические проблемы оставались. Новая агрессивная, плохо регулируемая капиталистическая модель развития создала огромные экономические и социальные разрывы в Кыргызстане и, очевидно, в ПГТ тоже. Местная советская модель социального обеспечения была в значительной степени подорвана без наличия жизнеспособной альтернативы.

Наблюдая за всеми этими проблемами, Бурма все больше и больше вовлекалась в местную политику и решение социальных проблем. Постепенно она взяла дело в свои руки в нескольких сферах: благотворительности, социальном обеспечении, гендерных вопросах и местной политике. Ниже я кратко опишу эти области, не углубляясь во многие детали из-за ограничений по объему в этой главе.

Сначала Бурма полностью включилась в решение социальных проблем города. Она основала благотворительный фонд, который проводил благотворительные марафоны для сбора средств на наиболее насущные социальные проблемы.

Ее управленческие навыки и опыт, полученные в начале ее профессиональной карьеры, помогли ей действовать как социальный брокер и медиатор между различными группами людей. Благодаря прозрачному и справедливому обращению с интересами и предпочтениями особенно уязвимых групп, таких как женщины, дети и малообеспеченные люди, и благодаря социальной и благотворительной помощи этим уязвимым группам, она завоевала репутацию и авторитет среди людей в местном сообществе. Постепенно она оказалась в положении, когда ее часто стали привлекать для разрешения социаль-

ных и экономических споров в качестве доверенного медиатора. Местные властители также приглашали ее на неформальные, но важные встречи, на которых она высказывала свое мнение о вопросах местной политики и развития.

Во время этнического конфликта 2010 года она была одним из наиболее активных членов команды по управлению кризисом вместе со своим мужем, братом и другими влиятельными лицами, которые пытались смягчить напряженность. В июне 2010 года большая группа молодых людей прибыла в ПГТ, пытаясь спровоцировать беспорядки и насилие против местного узбекского меньшинства. Бурма и ее коллеги смогли сдержать местную молодежь и успокоить радикалов, используя свой авторитет. Лидеры сообщества вели переговоры с радикально настроенными чужаками, убеждая их покинуть город. Чтобы снизить напряженность, они предоставили радикалам транспорт, чтобы они могли отправиться в Ош. Город был на грани насилия, но в итоге достигнутое перемирие защитило местное узбекское меньшинство, так что не было ни одной атаки на членов узбекской общины.

С увеличением социальной и посреднической деятельности Бурма завоевала полное доверие местного сообщества. На этом этапе она явно стала одним из наиболее влиятельных лидеров города. Осознавая ее быстро растущее влияние и легитимность, представители политических партий начали обращаться к ней с предложениями возглавить их местные избирательные кампании на национальных и муниципальных выборах. Что она и сделала. Она участвовала в нескольких избирательных кампаниях в период с 2010 по 2020 годы.

Между тем Бурма также стала активнее заниматься вопросами гендерного равенства. Она восстановила местное отделение женсовета и стала его главой. Местный женсовет стал влиятельным органом в социальной жизни ПГТ, активно участвуя в социальной и благотворительной деятельности.

Недавно она выступала за административную независимость ПГТ от соседнего большего Угольного Горного Города (УГГ), назовем этот город так, чтобы сохранить анонимность. До недавнего времени ПГТ находился в административной юрисдикции УГГ. Несмотря на то, что экономически ПГТ был более процветающим, он должен был вносить все свои налоги в бюджет экономически умирающего УГГ. У ПГТ не было права планировать свой собственный бюджет, всегда завися от распределения бюджета УГГ. Жители ПГТ чувствовали несправедливость, внося основную часть в бюджет, но вместо этого получая его меньшую часть на муниципальные нужды. Из-за ее выступлений за административную независимость ей угрожали службы безопасности и незаконно уволили с должности заведующей детским садом, которую она занимала. Однако Бурма была частью коалиции, которая смогла обратиться в Верховный суд и национальный парламент и добиться административной независимости.

В то же время одна из политических партий привлекла Бурму на местные муниципальные выборы, но на этот раз не как избирательного посредника, а как кандидата от партии. Партия выиграла места в местном совете, и Бурма стала членом совета. Недавно она была избрана заместителем главы совета, будучи единственным женщиной-членом совета в ПГТ.

Бурма является примером постоянного обучения на протяжении всей жизни. Посещая свою дочь за границей, которая училась в аспирантуре, а затем работала в США, Италии и Германии, она старалась расширить свои интеллектуальные и опытные горизонты, участь на наблюдениях за аспектами, которые могли бы быть реализованы в ее местном сообществе.

То, что я описал выше, это не просто история одной женщины. Эта история является примером пути, пройденного другими женщинами во многих других местах и контекстах Кыргызстана – на пути «как стать местным женщиной-лидером в мужском доминирующем обществе».

Трансформационное лидерство Бурмы в ее сообществе подчеркивает глубокое влияние женского лидерства в традиционно мужском доминирующем обществе. Благодаря своей приверженности социальному обеспечению, управлению кризисными ситуациями и местной политике, она не только решила непосредственные проблемы, но и заложила основу для долгосрочной устойчивости и единства сообщества. Ее путь от помощи отцу с бюрократическими задачами до становления уважаемым лидером сообщества и медиатором во время конфликтов подчеркивает силу настойчивости, эмпатии и стратегических действий. История Бурмы служит вдохновляющим свидетельством того, какую роль могут сыграть социально вовлеченные люди в формировании социального и политического ландшафта их сообществ, доказывая, что лидерство, особенно когда оно наполнено состраданием и глубоким пониманием потребностей сообщества, может преодолеть гендерные барьеры и трансформировать общества.

Заключение

Рассказы о Датке и Бурме, исследованные в этой главе, освещают исключительные роли, которые женщины-лидеры общества играют в Кыргызстане как в повседневной жизни, так и в периоды кризиса. Их истории предлагают не просто взгляд на стойкость и решимость женщин, лидирующих в преимущественно мужском обществе; они свидетельствуют о потенциале женского лидерства вносить ощутимые положительные изменения в их сообщества. Даже в таких ограниченных условиях благодаря своим действиям Датка и Бурма не только смогли провести свои сообщества через бурю и социоэкономические переходы, но также заложили основу эмпатии, стратегического планирования и инклюзивного управления.

Значение их лидерства выходит за рамки непосредственного влияния их действий; оно бросает вызов и переосмысливает традиционные нарративы о гендерных ролях в кыргызском обществе. Заняв места, традиционно зарезервированные за мужчинами, эти женщины проложили путь к более широкому признанию женщин-лидеров в различных секторах общества, от управления кризисами до политического участия. Их способность объединять и защищать свои сообщества, особенно в периоды конфликтов, подчеркивает незаменимую роль, которую женщины могут играть в процессах миростроительства и развития обществ.

Более того, истории Датки и Бурмы подчеркивают важность признания и использования уникальных перспектив и навыков, которые женщины приносят в лидерские позиции. Их

подход к разрешению конфликтов, вовлечению в сообщество и социальному обеспечению отражает глубокое понимание тонкостей человеческих отношений и социальной структуры их сообществ. Это понимание в сочетании с сострадательным и инклюзивным стилем лидерства оказалось ценным активом в содействии социальному согласию и продвижению благополучия общества.

Несмотря на значительный вклад женщин-лидеров, таких как Бурма и Датка, женщины все еще сильно недопредставлены на лидерских должностях в Кыргызстане, это реальность, которую формируют неблагоприятные социальные, гендерные и экономические условия. Эти условия часто создают барьеры, ограничивающие доступ женщин к лидерским позициям и участию в них, поддерживая цикл недопредставленности, который распространяется от местных сообществ до национального управления.

Однако их успехи подчеркивают потенциальные преимущества увеличения представительства женщин на лидерских должностях на всех уровнях общества. Демонстрируя способности и стойкость женщин-лидеров в преодолении препятствий и принятии влиятельных решений, эти нарративы выступают за переоценку общественных структур для облегчения большего включения и представительства женщин в лидерстве, способствуя более сбалансированному и справедливому подходу к управлению и развитию общества в Кыргызстане.

Пути этих двух женщин-лидеров общества в Кыргызстане служат вдохновляющими примерами того, как лидерство, основанное на эмпатии, стойкости и приверженности благополучию общества, может преодолеть гендерные барьеры и принести значимые социальные изменения. По мере того, как Кыргызстан продолжает эволюционировать, признание и расширение полномочий женщин-лидеров, таких как Датка и Бурма, будет иметь решающее значение для формирования более инклюзивного, мирного и процветающего общества. Их наследие не только отмечает достижения женщин в лидерстве, но также призывает к переосмыслению общественных норм, чтобы принять и поддерживать важную роль женщин в формировании будущего сообществ и наций в целом.

Вопросы для обсуждения:

1. Расскажите кратко о характеристиках Датки и Бурмы данные автором.
2. По истории Датки, может ли один человек оказать глубокое влияние на судьбу общины ?
3. Расскажите, как Бурма смогла заложить основу для долгосрочной устойчивости и единства сообщества ?

Ссылки

1. Этот раздел о Датке представляет собой слегка измененную версию текста, впервые появившегося в Kutmanaliev (2015, 2017 2018, 2023).
2. Интервью с Даткой, Ош, август 2013 года
3. Martin and Miller, 2003, p. 152.

Библиография

1. Kutmanaliev, Joldon. 2015. «Public and Communal Spaces and Their Relation to the Spatial Dynamics of Ethnic Riots: Violence and Non-Violence in the City of Osh.» *International Journal of Sociology and Social Policy* 35, No. 7/8: 449–77. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-02-2015-0027>.
2. Kutmanaliev, Joldon. 2017. *Ethnic Violence and Peace in Southern Kyrgyzstan: Intragroup Policing and Intergroup Non-Aggression Pacts*. Florence: European University Institute.
3. Kutmanaliev, Joldon. 2018. «Spatial Security during Ethnic Riots in Osh: How Spatial Factors and the Built Environment Affect the Local Dynamics of Violence and Neighborhood Security.» In *Interrogating Illiberal Peace in Eurasia: Critical Perspectives on Peace and Conflict*, edited by Catherine Owen, 195–222. Global Dialogues: Developing Non-Eurocentric IR and IPE. Lanham: Rowman & Littlefield International.
4. Kutmanaliev, Joldon. 2023. *Intercommunal Warfare and Ethnic Peacemaking: The Dynamics of Urban Violence in Central Asia*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
5. Martin, D. G., and B. Miller. 2003. «Space and Contentious Politics.» *Mobilization: An International Quarterly* 8, No. 2: 143–56.



ТРИ ЖИЗНИ САОДАТ: КОММУНИСТКА, УЗБЕЧКА, ВЫЖИВШАЯ

МАРИАНН КАМП

Аннотация

Какова роль субъекта устной истории в повествовании о собственной жизни? Саодат Шамсиева, журналист, редактор и член Коммунистической партии Узбекистана с 1933 по 1988 год, рассказала о трёх версиях своей жизни в трёх исторических моментах. В данной статье исследуются и сравниваются эти три жизни Саодат, чтобы выявить способы, которыми субъект конструирует свою историю, и способы, которыми история конструирует субъективность Саодат. Проблематизируя «опыт» как свидетельство для историка, Джоан Скотт пишет: «Не индивиды обладают опытом, а субъекты формируются через опыт». Однако Скотт не рассматривает опыт как нечто единое или определяющее: «... субъекты обладают субъектностью. Они не являются едиными, автономными личностями, осуществляющими свободную волю, а скорее субъектами, чья субъектность создаётся через ситуации и статусы, приписываемые им... эти условия предоставляют возможность выбора, хотя и не безграничны» [1]. В этом эссе я сравню три истории жизни Саодат Шамсиевой, относящиеся к трем совершенно разным историческим моментам, чтобы доказать, что ее способность действовать проявляется в ее способности интерпретировать свой опыт и переосмысливать свою идентичность по мере того, как новая политика и новые нарративы позволяют и ограничивают ее выбор.

Прасенджит Дуара полагает, что высказывание и переосмысление – это способы, которыми женщины восстанавливают свою волю в рамках ограничений репрессивных социальных структур и репрессивных режимов [2]. Скотт утверждает, что женская история должна включать в себя «исследование способов производства женской субъективности, способов, благодаря которым волюнтаризм становится возможным... способов, которыми политика организует и интерпретирует опыт – короче говоря, способов, которыми идентичность становится спорной территорией, местом многочисленных и противоречивых притязаний». Из трёх рассказов Саодат становится ясно, что политика Советского Союза с его принудительной властью организовывала, ограничивала и обеспечивала интерпретационную основу для её опыта. В первом рассказе она подчёркивает роль Коммунистической партии в формировании её жизненного пути; напротив, в третьем она делает свою волю видимой. Упорядочивая, отбирая и интерпретируя моменты, включённые в эти три версии – автобиографию и две устные истории, – она раскрывает свой собственный творческий процесс представления сложных и изменчивых идентичностей.

В Узбекской ССР в 1927 году тысячи мусульманок сняли свои чадры и сожгли их на публичных демонстрациях [3]. Коммунистическая партия Советского Союза продвигала демонстрации по снятию чадры как ритуалы, символизирующие разрыв

Пропаганда 1920-х годов и труды узбекских активистов того периода описывают их цели как «противостояние исламской традиции» или, более красочно, «сбрасывание цепей исламской традиции». В своём первом повествовании Шамсиева формулирует то, что Коммунистическая партия считала исламскими традициями, формировавшими жизнь узбекских женщин.

В 1917 году территория, именуемая здесь Средней Азией, включала в себя один край, Туркестан, завоёванный Российской империей в 1865–1873 годах, и два автономных протектората, Хиву и Бухару. В 1924 году эти территории были разделены на Советские Социалистические Республики, ныне независимые государства Центральной Азии: Узбекистан, Туркменистан, Кыргызстан, Таджикистан и Казахстан.

Фактические цифры оспариваются, колеблясь от нескольких сотен до нескольких тысяч. Насилие было распространено в 1920-х годах, с антисоветской партизанской войной, жестоким лишением землевладельцев и нападениями на работников Коммунистической партии, которые навязывали непопулярные программы. Трудно отделить убийства женщин без чадры от других политических убийств.

В 1992–93 годах я провела десять месяцев в Узбекистане, записывая устные истории на узбекском и русском языках с женщинами поколения Саодат Шамсиевой. Моё исследование было спонсировано долгосрочным исследовательским грантом IREX (Международного совета по исследованиям и обменам).

мусульманских женщин с «исламской традицией» и принятие правового равенства. Саодат Шамсиева, узбекская женщина, которая была 19-летней учительницей, когда началась кампания по снятию чадры, достигла совершеннолетия в бурное десятилетие после установления советской власти в Средней Азии. В период с 1917 по 1924 год советская власть была навязана в Средней Азии, встречая сопротивление вооружённых группировок, *басмачей*, чьи конфликты с Красной армией терроризировали сельские общины. В 1927 году кампания по снятию чадры под лозунгом «В атаку!» [Худжум] обещала мусульманкам новую жизнь, но попытка искоренить исламские нравы развязала насилие в Узбекистане, и многие женщины, не носившие чадру, были убиты [4]. В 1928 году Советский Союз запустил плохо спланированную пятилетнюю программу коллективизации сельского хозяйства; в результате в 1933–1935 годах значительная часть населения Узбекистана оказалась на грани голода. В ходе чисток 1937 года десятки тысяч членов узбекской партии, включая активисток, таких как Шамсиева, были арестованы, заключены в тюрьму и казнены.

Здесь представлены три версии жизни Саодат Шамсиевой: её автобиография из сборника 1961 года; устное интервью с узбекским журналистом, опубликованное в 1988 году; и стенограмма устной истории, записанной мной с её слов в 1993 году [5]. Рассказы, относящиеся к разным историческим периодам, раскрывают, как структура и образ жизни формируются и ограничиваются текущими политическими и социальными ценностями. Хотя в каждом рассказе голос Шамсиевой даёт авторитетную интерпретацию её опыта, её субъективность

встроена в политический, исторический момент и доминирующий дискурс. Возможность поговорить с женщинами, пережившими период «освобождения», заставила задуматься о конструктивности как речи, так и текста.

Первые мемуары: коммунист

Политические ограничения и общественные условности способствовали представлению одних историй и подавлению других. Советские автобиографические произведения подчинялись не только политической идеологии, но и повествовательной структуре, и автобиография Шамсиевой 1961 года является типичным представителем этого жанра. В советской автобиографии семейные обиды могли выражаться как жалобы на угнетателей, но межличностные отношения не были предметом публичного дискурса. Люди писали о притеснениях со стороны сил, представлявшихся как антигосударственные; истории о притеснениях со стороны государства замалчивались. Положительные оценки деятельности Коммунистической партии в жизни человека делают многие советские автобиографии общими жанровыми чертами с историями о конверсии [6]. Как и истории о конверсии, советские автобиографии являются конститутивными моделями, превращающими факты жизни в моральную басню. Как заметила Элизабет Тонкин: «Следуя модели, представление о собственной жизни неизбежно формировалось морально: оно обретало этот облик ретроспективно, даже если в тот момент оно не было таким пережитым» [7].

На протяжении всего советского периода активисты и учёные писали о худжуме, или «нападении» – кампании по снятию чадры в Средней Азии. Эти работы были продиктованы политическими взглядами, которые считали худжум полезным, в основном успешным и исторически необходимым, и представляли женщин как энтузиастов, принимавших в нём участие [8]. В рассказах описывалось о насилии в отношении женщин, снявших чадру, и о мученицах за освобождение. Шамсиева подчёркивала эти моменты в своей первой автобиографии, которая вошла в сборник аналогичных рассказов активисток «Худжум 1920-х годов в Узбекистане».

В 1961 году Шамсиева, редактор журнала для узбекских женщин, опубликовала свою автобиографию в русскоязычном сборнике «Пробужденные Великим Октябрем: сборник описаний и воспоминаний» [9]. Этот сборник включал автобиографии многих женщин, коммунистических активисток Узбекистана в 1920-х и 1930-х годах, некоторые из которых недавно вернулись из тюрьмы или ссылки, и был одной из многих книг, в которых активистки худжума вспоминали и интерпретировали своё прошлое [10]. Согласно предисловию, редакторы стремились вспомнить героические события женского освобождения в Советском Узбекистане, подчеркнуть лидерство русских женщин и их дружбу с женщинами других национальностей, а также представить опыт советского Востока как пример для «зарубежного» Востока. Очевидно, редакторы нацелили авторов посвятить рассказы худжуму и деятельности Женского отделения Коммунистической партии. Авторы умалчивали о событиях после 1929 года, в частности, о катастрофах коллективизации и чистках 1937 года, в которых они сами были и зачинщиками, и жертвами. Хрущёв-

ская оттепель в советской политической жизни способствовала возвращению многих узбекских коммунистов из сибирской ссылки и побудила бывших активистов вернуться к общественной жизни. Однако мало что свидетельствует о том, что их поощряли или разрешали высказывать критические замечания. Ниже представлена отредактированная версия, из которой удалены некоторые детали и описания, но в остальном Шамсиева может представить свою жизнь так, как она сама того пожелала.

На службе делу партии [11]

У нас женщины часто собирались по воскресеньям. Девочки... как всегда, спрашивали меня: «Дорогая матушка, расскажите нам что-нибудь из вашей прежней жизни». «Ну... мои счастливые дочери... я расскажу вам о событиях, которые произошли в 1920–1930 годах».

Маленькая темноволосая девочка родилась в семье простого пекаря в небольшом городке на берегу реки Амударья. Отец девочки, пекарь Палвон, всю жизнь проработал на богатых людей и женился лишь в 43 года. У него было десять детей. Этот неграмотный рабочий отправил детей в школу и пытался дать образование дочерям. Но ему не удалось увидеть, как его дети стали грамотными. Он умер в 1919 году. Речь идёт о его средней дочери.

Ичкари – внутренний двор семейного дома в Центральной Азии, где жила семья и где женщины проводили большую часть времени. В ташкари, внешнем дворе, мужчины принимали гостей и занимались делами.

В 1920 году, когда она едва освоила элементарную грамоту, мать забрала её из школы и закрыла в *ичкари*, так что её глаза... не видели улицы. Птенец, только-только обросший перьями и готовый взлететь в небо, вдруг оказался заперт в железной клетке.

Бедняжка вставала ни свет ни заря, убиралась во дворе, ухаживала за садом, нянчилась с младшими детьми и вы-

шивала. Но все её мысли были о школе и книгах. Однако её неграмотная мать боялась книг и не позволяла дочери читать.

Однажды вечером мать увидела, как её дочь, сидя на корточках на коврике, что-то пишет под керосиновой лампой. Она в ярости бросилась на дочь.

Навои, Мирза Али Шер – поэт XV века, творивший на тюркском (чагатайском) языке – литературном тюркском языке, распространённом в Центральной Азии с XV по XIX века. Его творчество стало эталоном исламского образования в Узбекистане в начале XX века.

«Я переписывала песню из книги Навои», – объяснила дочь ...

Мать дважды ударила дочь по щекам и бросила скомканную бумагу и карандаш в горящий очаг; дочь была раздавлена. «О, Боже, зачем Ты создал меня девочкой?» – рыдала она.

Однажды вечером Йокут-Шола (подруга её матери с детства) пригласила девочку к себе домой. Йокут-Шола, расстелив скатерть и поставив на неё хлеб и еду, вошла

в свою комнату, чтобы подготовиться к молитве. Девушка увидела, что старушка после молитвы ещё долго оставалась на том же месте, и, приложив лоб к *Корану*, тихо зарыдала. Почему она плачет?

Йокут-шолла... наклонилась к девушке, поцеловала ее в лоб, и снова заплакала.

«Пусть твоя судьба будет счастливой... пусть все несчастья, что выпали на мою долю, отвернутся от тебя», – прошептала она. «И зачем Бог создал женщину! Ты всю жизнь дрожишь, как птица в железной клетке, ни жива, ни мертва... Всё это богатство сделало меня несчастной. Оно потопило мою цветущую жизнь... Вместо старого богатого человека, который мне в дедушки годился, я бы согласилась выйти замуж за босого, доброго человека»...

Прошли годы, и она приняла на себя роль девы. Ей, как и Йокут-Шоле, был уготован [брак] за пожилым человеком, 75-летним Насруллабеком..., у которого было три жены.

«Я лучше повешусь, чем выйду замуж за старика», – поклялась себе девушка.

Я была той девочкой, мечтающей о новой, свободной жизни [12].

Наступил октябрь [13], а вместе с ним и новая жизнь. 14 марта 1924 года я была в Коканде с группой женщин, а через несколько месяцев нас перевезли в Ташкент, в узбекский областной женский техникум.

Судьба многих других учениц этой школы была похожа на мою: они тоже, проклятые родителями, расстались с исламским законом, вырвались из рабства и вступили на путь новой жизни. Они были полны решимости бороться за женское счастье, за их освобождение.

... Позже я вступила в комсомол. ... Стремясь к знаниям и опыту, я спешила протянуть руку помощи тем из моих сверстников, которые оказались в плену религиозного оцепенения.

Хотин Кизлар Билим Юрти, или Дом знаний для женщин и девушек, который Шамсиева в этом рассказе называет «педагогическим институтом», был первой школой по подготовке учителей для мусульманских (татарских и узбекских) женщин в Туркестане; она открылась в 1919 году, и большинство узбекских активисток 1920-х годов учились там.

В 1927 году я окончила Узбекский женский педагогический институт. Министерство просвещения Узбекистана направило группу нас, молодых учительниц, на экскурсию в Москву и Ленинград. ... В Москве и Ленинграде мы видели, как женщины разных национальностей самоотверженно трудились плечом к плечу с мужчинами, чтобы укрепить могущество Советской власти. Всё это возвышало наш дух и укрепляло веру в создание новой жизни.

Вскоре меня назначили заведующей учебной частью Хорезмского областного женского педагогического техникума. . . Мы провели большую совместную работу по просвещению освобожденных женщин, ликвидации неграмотности среди домохозяек, направляя их в клубы и на работу.

Иногда мы проводили просветительскую работу среди женщин сёл, одновременно опасаясь частых нападений *басмачей*. Узкими тропами, рискуя жизнью, мы пробирались в эти сёла, чтобы разъяснить женщинам их права, установленные для них советским законом.

Мой муж Зокиржон работал в издательстве. . . [Он] устроил меня на учебу в педагогическое училище и помогал мне учиться. . .

Вступая в комсомол, я дала клятву бороться за освобождение женщин. Я встала на путь, который привёл нас в партию Ленина. Конечно, это был нелёгкий путь. Нужно было отдавать все силы, активно участвовать в общественной жизни, повышать своё образование, совмещая учёбу с работой.

Это привело меня в 1928 году в Самаркандский педагогический институт. Днём я училась, а вечером преподавала в женском педагогическом техникуме. . . . Вскоре городской комитет комсомола избрал меня в комиссию по чистке рядов коммунистов. В то время ряд комсомольцев был исключён из рядов за то, что они не добились раскрытия лиц своих матерей и сестёр и не давали им учиться. . . . В то время борьба за освобождение женщин была одним из основных вопросов для комсомола. Это был период, когда

мы воплощали в жизнь лозунг партии о наступлении на *паранджу* [14]

Наступила весна 1929 года, проходил Третий республиканский съезд Советов. Колонна самаркандских женщин вошла в здание Центрального исполнительного комитета с транспарантами и лозунгами: «Долой паранджи ! Да здравствует свобода!» Головы демонстранток, сбросивших *паранджи*, были покрыты жилетами, платками, халатами и т. д. Все они ждали указа о запрете ношения *паранджи* в Узбекской ССР. Мне поручили выразить пожелание женщин Самарканда о принятии такого указа [15].

... Увидев переполненный зал, я растерялась, но потом взяла себя в руки и заговорила так громко, что зал тут же затих. Я закончила свою речь лозунгом: «Долой паранджи ! Да здравствует свобода женщин!». ... Я показала себя достойной доверия своих подруг и высказала всё, чего они хотели.

После этого я стала смелее выступать на больших женских собраниях. ... Меня назначили представителем ЦК ВЛКСМ в Министерстве просвещения. ... Я полностью посвятила себя общественной работе, в ущерб своему главному делу – образованию. Нужно было как-то продолжать образование. В 1930 году, оставив дочь на попечение тёти, я поступила во Всесоюзный институт журналистики. В Москве с помощью русских студентов я познала основы марксизма-ленинизма. Вернулась на родину журналисткой-коммунисткой.

Я работала везде, куда меня направляла партия, и всегда стремилась во всём делать не меньше, чем мужчины. Где бы я ни работала, я никогда не забывала протянуть руку помощи женщинам, стремившимся внести свой вклад в

Паранджа – халат, накидываемый на голову со стилизованными, бесполезными рукавами, свисающими на спину. Паранджа, носившаяся с вуалью из конского волоса, закрывавшей лицо, была самой распространённой формой женской чадры городах Узбекистана. В 1928 году Центральный комитет Коммунистической партии Узбекистана постановил, что комсомольцы, не выполняющие партийные решения об освобождении женщин, то есть о снятии женских головных уборов жёнами и дочерьми, должны быть подвергнуты чистке.

Многие женщины, откликнувшись на кампанию конца 1920-х годов против ношения паранджи, сняли её, но затем стали надевать другой предмет одежды. Многие активистки считали, что если правительство запретит ношение паранджи, женщины смогут отказаться от всех ее форм. Они провели демонстрацию за декрет на Четвёртом курултае Коммунистической партии в Самарканде с 17 февраля по 2 марта 1929 года.



строительство счастливого будущего – коммунизма. Глядя на молодое поколение, хочется сказать: пусть эта счастливая жизнь продолжается и в будущем...

Чтение истории советской жизни

Коммунисты (Шамсиева стала членом партии в 1933 году) подали автобиографию как часть заявления о вступлении в партию; этот рассказ представляет собой развитие версии, которая могла бы появиться в личном деле Шамсиевой в партийном архиве. Работая журналисткой в женских журналах, Саодат Шамсиева имела опыт написания историй, основанных на гуманитарных науках, используя каноны советской журналистики и придавая им соответствующий идеологический тон. Она представляла свою аудиторию молодым девушкам, ищущим вдохновения у старшего поколения. Она использовала смену лица (от рассказа о «маленькой девочке» к первому лицу), чтобы обозначить разрыв между своей ранней старомодной жизнью и своей освобожденной советской жизнью. Она усилила оппозицию, рассказав о своей ранней жизни поэтическим языком, в то время как язык второй части обращается к фактам – датам, местам и политическим событиям.

Хотя эта автобиография написана с журналистским мастерством, она, как и другие произведения сборника «*Пробужденные Великим Октябрем*», выстраивает жизнь рассказчицы вокруг тропов репрессивной традиции и её благодарности Коммунистической партии за личностное и профессиональное самовыражение. Прообразами прошлого становятся невежественные угнетатели, препятствующие получению образования (мать Саодат), или угнетённые женщины (Йокут-шола). Внезапно девушка каким-то образом освободилась от угрозы договорного брака и начала новую, советскую жизнь. Разрыв между старой и новой жизнью позволил опустить эпизод – побег Шамсиевой, – который не вписался бы в рамки этого сборника.

В женских историях этого сборника именно женщины, а не мужчины, предстают в роли угнетённых и жертв. Среди угнетателей есть как мужчины, так и женщины: богатые, религиозные и суеверные.

Следуя советским автобиографическим традициям, Шамсиева проиллюстрировала советский «интернационализм», намекая на поездку в Россию и, позднее, на дружбу с русскими студентами. Она подчёркивала свою публичную роль как педагога и активистки; её личная жизнь была второстепенной. Она позиционировала себя как антирелигиозную: она старалась связывать личные ограничения своей тётки с её исламскими практиками, в то время как сама Саодат, попав в свет «Октября», боролась за освобождение друзей от «религиозного ступора». Она также была преданной комсомолкой и партийной активисткой, ревностно участвовавшей в работе комиссии по чистке, стремясь исключить из партии тех, кто не разделял цели освобождения женщин и, таким образом, построения коммунизма. Работа на благо советской власти была героической: Шамсиева, невзирая на нападения *басмачей*, несла просвещение женщинам Хорезма и публично выступала за принятие указа о снятии хиджаба.

Автобиография как жанр позволяет автору общаться с аудиторией по своему усмотрению, оправдывая себя; она оставляет пространство между тем, что Тонкин называет

«я», и тем «я», которое представлено [16]. В этой версии своей жизни Шамсиева оставляет у читателя впечатление, что с 1930 года до момента написания, 1961 года, она работала на партию и на женщин. Ничто в этой автобиографии не указывает на трудности или неопределенность, если только читатель не догадается о более глубоком смысле её желания, чтобы эта счастливая жизнь продолжалась. Имела ли Шамсиева в виду, что на счастливую жизнь можно не рассчитывать?

Второе воспоминание: узбечка [17]

Второй рассказ о жизни Шамсиевой, устный рассказ узбекской журналистки Зулхумор Солиевой, был опубликован в узбекском женском журнале «Саодат» в ноябре 1988 года, когда политика гласности Горбачёва вызвала общественную дискуссию

Женский отдел Коммунистической партии Узбекистана спонсировал создание женского журнала на узбекском языке в 1925 г., который назывался «Новый путь» [Янги йул]. В 1934 г. публикация была приостановлена на несколько лет, после того как Женский отдел был официально расформирован, и журнал был возрожден в 1936 г. под новым названием «Светлая жизнь» [Яркин хаёт, а затем Яркин турмуш]. Шамсиева была редактором с 1936 до середины 1937 гг. Светлая жизнь продолжалась в 1940-х гг, снова была приостановлена, возрождена в 1950-х годах под названием «Женщины и девушки Узбекистана» [Узбекистон хотин-кизлар]. В 1970-х гг название журнала снова изменилось, на «Саодат» [Довольство, Счастье], и это продолжается по настоящее время.

о советском прошлом. После *гласности* началось, мемуары и биографии начали появляться в Узбекистане, как и везде в Советском Союзе, с намерением «заполнить белые страницы истории». В период с 1988 по 1991 год произошел сильный сдвиг в представлениях о советской эпохе, с большим акцентом на партийной чистке 1937 года и уничтожении руководства Узбекской Коммунистической партии. Под влиянием политических и интеллектуальных тенденций, общих для всего Советского Союза в 1980-х годах, и растущего узбекского национализма, новые исторические оценки превратили жертв чисток 1937 года в героев узбекской истории [18]. Устная история Шамсиевой 1988 года типично показывает связь проблем, формирующих позднесоветские и постсоветские нарративы: свидетельства скептицизма или амбивалентности в отношении коммунизма, лояльность к Узбекистану, отсутствие вины за чистки и другие катастрофы. В этом рассказе Шамсиева переключает внимание с *худжума* на репрессии 1937 года; Она также выстраивает свою жизнь вокруг идей построения узбекской нации, а не вокруг ее преданности Коммунистической партии.

С Шамсиевой журналистка Зулхумор Солиева, провела обширное интервью, уделив особое внимание вопросам, актуальным в общественном дискурсе: переоценке «репрессий» 1937 года, коллективизации и узбекским национальным лидерам. В рассказе переплетаются голос Шамсиевой и комментарии Солиевой; это опубликованная, отредактированная устная история. В своём обсуждении я использую избранные цитаты из этого рассказа в порядке их представления, чтобы сосредоточить внимание на переосмыслении событий Шамсиевой и её переосмыслении своей идентичности. Ниже кратко излагается содержание этого рассказа.

”

... Хотя мой отец, Полвонниёз, был неграмотным, он был человеком, очень ценившим знания. В школах Турткуль, гимназии для мальчиков с русским языком обучения и татарских школах для девочек, он обучал моего старшего брата Джуманиеза, меня и мою младшую сестру Соню. Мы с младшей сестрой учились до двенадцати лет. Затем мы начали учиться ткать хлопок и прясть. ...

Шамсиева объяснила, что её пытались выдать замуж за 75-летнего мужчину, и тут ей представилась возможность сбежать. В этом рассказе она рассказала о своём побеге с Зокиржоном.

”

Однажды мой второй старший брат, Мадамин, привёл к нам домой молодого человека [Зокирджона] со словами: «Он останется с нами»... . Однажды мой старший брат Джуманиез, мой отец и мать... начали меня бить: кажется, Зокирджон написал какие-то стихи, в которых назвал меня своим именем. Мой старший брат случайно увидел их у себя на столе. И хотя я не сказала [Зокирджону] ни слова, не говоря уже о разговоре с ним, я столкнулась с оскорблениями всей моей семьи. Они ругали меня до изнеможения. После того, как они повторяли клевету: «Ты и ему письмо написала», пока мне не надоело, я решила: «Так ты говоришь, что это я сделала? Пусть так и будет! Пусть этот молодой человек станет моим возлюбленным!»

Шамсиева, плача, вышла на улицу и подумывала о побеге или самоубийстве, когда её нашла русская женщина по фамилии Лазерова, муж которой был местным администратором. Лазерова отвезла Шамсиеву домой и устроила ей встречу с Зокиржоном, когда они впервые заговорили. Он предложил забрать её, и они уехали в Коканд.

Здесь Шамсиева раскрывает некоторые моменты молчания в своей автобиографии 1961 года, включая, казалось бы, бунтарский комментарий: «Я лучше повешусь, чем выйду замуж за старика». В 1988 году Шамсиева вспоминала о своём суицидальном отчаянии, но оно было скорее связано с обвинением её семьи в тайной связи с Зокиржоном, подразумевавшим, что она погубила и свою честь, и их честь, чем с нежелательным браком. Ни эта история, ни её развязка – её побег с молодым человеком, с которым она никогда раньше не разговаривала, – не соответствовали бы нормам автобиографий 1960-х годов, которые включали истории о браках лишь тогда, когда они служили наглядными иллюстрациями угнетения или современного товарищества.

Брак стал гораздо более важной темой в узбекских биографиях и автобиографиях периода *гласности*. Социальная критика советской жизни обычно утверждала, что советские ценности привели к упадку узбекской семьи, к высокому уровню разводов и

Семья Саодат соблюдала исламскую традицию гендерной сегрегации; Саодат могла общаться – лично или письменно – только с мужчинами из своей семьи или близкими родственниками. Зокирджон, как не член семьи, остановился в гостевой комнате во внешнем дворе.

ослаблению родственных связей. В своём рассказе 1988 года Шамсиева проиллюстрировала, какое давление на её брак оказывала новая советская жизнь, а Солиева в своей письменной версии отметила, что Зокиржон и Саодат «начали счастливую совместную жизнь».

В 1924 году они переехали из Коканда в Ташкент, где Зокирджон устроился работать в издательство и уговорил Шамсиеву продолжить учёбу. Она посещала Дом знаний для женщин и девушек, обучаясь на педагогических курсах. После окончания учёбы в 1927 году Народный комиссар просвещения направил её на работу в родной край в качестве директора женского педагогического училища в Хорезме. Она отметила:

”

Понимаете, я не могу уйти, оставив супругу одного, с маленьким ребёнком на руках... Где бы ни был мой муж, я должна быть там; но я даже не подумала выразить простой протест. Этого требовало время.

Он был очень совестливым и храбрым человеком; он бы не сказал: «Я не отправлю жену в Кшиву»... В то время наши лидеры, похоже, не учли необходимость совместного проживания жены и мужа в молодой семье... Вскоре после этого Зокиржон покинул этот мир. Из-за его исчезновения из жизни я долго не могла обрести покой в душе.

Рассказы Шамсиевой о негативном влиянии на её брак, вызванном назначением на государственную службу в городе, далеком от мужа, разительно контрастируют с её рассказом 1961 года. Её прежний акцент на служении, на том, как она смело боролась с нападениями *басмачей*, чтобы просветить женщин Хорезма, сменяется рассказом о сожалении о том, что служба государству разрушила её семейную жизнь. На протяжении всей этой устной истории она развивает тему того, как правительство и партия создают проблемы для узбеков на индивидуальном, семейном и национальном уровнях.

В 1928 году Шамсиева с мужем переехала в Самарканд, который с 1926 по 1931 год был столицей Узбекистана. Зокиржон работал в государственном издательстве, а Шамсиева поступила в Самаркандский педагогический институт и стала секретарём комитета комсомола. В этой должности она вовлеклась в деятельность *худжума* и в этом повествовании предложила новую интерпретацию значения этой организованной партией кампании по разоблачению.

”

... Это был очень трудный период для женщин, которые хотели освободиться от тягот паранджи и учиться. Отец, муж или старший брат каждой женщины или девушки, сбрасывавшей *паранджу* в махалле [городском квартале] или селе, убив её, приходил к нам и говорил: «Я убил её, потому что не хотел, чтобы она раскрылась и опозорила меня». Чтобы поскорее положить конец этим трагедиям, состоялась масштабная демонстрация женщин и девушек, многие из которых сбрасывали *паранджу* на самом большом бульваре Самарканда – бульваре Абрамова. Юлдаш Охунбобоев говорил... о необходимости новой эры снятия паранджи... о напрасно пролитой крови и невинных жертвах.



«Все вы, женщины, будьте абсолютно равны, объединитесь и снимите *паранджи*!» После того, как он таким образом пригласил собравшихся, был разожжен костёр из *паранджи*. Вскоре после этого многие женщины стали выходить на улицу с открытыми покрывалами. Люди глубоко уважали Юлдаш-оту [19], который был трудолюбивым и чистой душой.

С 1960-х по 1987 год советские источники, освещающие деятельность *худжума* в Узбекистане, всегда подчёркивали руководящую роль Коммунистической партии.

В своём отчёте 1961 года Шамсиева поставила себя в центр движения за снятие паранджи, описав массовую демонстрацию в поддержку снятия паранджи в Самарканде в 1929 году и подчеркнув, что комсомол поручил ей выступить в поддержку запрета на ношение паранджи. В этом отчёте эпохи *гласности* Шамсиева вместо этого поместила в центр движения Юлдаша Охунбобоева, вспоминая его речь перед женщинами на той демонстрации. Охунбобоев, которого в своё время считали «человеком из народа» и одним из немногих счастливчиков среди узбекских политиков, кто не подвергся репрессиям 1937 года, с теплотой вспоминался в прессе эпохи *гласности* как значимая узбекская национальная фигура. Поместив его в центр *худжума*, Шамсиева изменила смысл события. В 1961 году это было женское и коммунистическое событие, но в этой версии оно стало узбекским национальным событием.

С самого начала существования *худжума* в 1927 году, и во всех его интерпретациях советского периода, сопротивление снятию паранджи и убийства женщин с открытым лицом приписывались проидам классовых врагов, мулл и богатых людей, которые подстрекали к убийствам ради сохранения старого общественного порядка. В этом рассказе Шамсиева предположила, что причины этих убийств были гораздо более индивидуальными и связаны с культурой, а не с классом: мужчины убивали женщин с открытым лицом в своих семьях, потому что это разрушало честь семьи. Вместо того, чтобы упомянуть безуспешные требования демонстрантов запретить ношение паранджи правительством, она связала в их отказе от ношения паранджи с пониманием узбекской культуры и поддержкой своего рода модернизирующего узбекского национализма, который должен был заставить общество принять новую норму.

В 1929 году комсомол назначил Шамсиеву своим делегатом в Министерство просвещения Узбекской ССР. Рассказывая Зульхумор Солиевой о своей работе в Министерстве просвещения, она отметила: «Мы стали отправлять наиболее способных студентов в разные страны... Вернулось шестьдесят три студента, которые были отправлены по инициативе Файзуллы Ходжаева... в Германию». Шамсиева начала работать в Министерстве образования после того, как большинство этих студентов вернулись, и всё же она хотела установить свою связь с этим начинанием [20]. Некоторые из студентов, уехавших за границу, связались с туркестанскими националистами-эмигрантами и не вернулись в Узбекистан. Те, кто вернулся, включая одного из друзей

Юлдаш Охунбобоев – председатель правительства Узбекской ССР в 1926—1943 гг.

63 студента были отправлены в Германию, когда Ходжаев был президентом недолго просуществовавшей [1920–1924] Бухарской Народной Республики. Вернулось большинство студентов до того, как Саодат Шамсиева начала работать в Министерстве просвещения.

Шамсиевой, сделали успешную карьеру, но были арестованы в 1937 году по подозрению в предательстве из-за их связей с зарубежными странами. Хотя Шамсиева не имела никакого отношения к отправке этой знаменитой группы узбекских студентов за границу, теперь она связывала свою комсомольскую работу в Министерстве образования с усилиями Файзуллы Ходжаева по модернизации узбекской нации.

В 1930 году Шамсиева поехала в Москву учиться в Институте журналистики. По её словам, именно благодаря Зокиржону она полюбила писать и публиковать газеты и книги. Жизнь в Москве в начале 1930-х годов была трудной; Шамсиева отмечала, что Охун-

Машинно-тракторные станции являлись основными организующими инструментами коллективизации сельского хозяйства, а также центрами идеологической работы партии среди крестьян.

бобоев помог ей, организовав специальную стипендию от правительства Узбекистана, которая помогала ей сводить концы с концами. Окончив институт в 1933 году, она стала редактором газеты «За высокий урожай», издававшейся Машинно-тракторной станцией Анджанской области Узбекистана.

Солиева [интервьюер]:

”

- Значит, в самые бурные времена коллективизации вы принимали личное участие.
- Конечно, – отвечает она.
- Саодат-ая, пожалуйста, ответьте на ряд вопросов, которые меня давно волнуют и касаются того периода. Считаете ли вы, что коллективизация всегда проводилась в соответствии с социалистическими принципами? Если это так, то почему середняков выставляли кулаками?

Кулак – богатый крестьянин, подлежащий раскулачиванию, депортации или расстрелу во время коллективизации (1929–1933).

В конце 1980-х годов пресса по всему Советскому Союзу была полна переоценок сталинской коллективизации сельского хозяйства, и даже поговаривали о судебном преследовании членов партии за «перегибы» того периода. Шамсиева, член Коммунистической партии, работавшая в пропагандистской машине коллективизации, теперь пыталась дистанцироваться от этой деятельности.

”

Что сказать... Знаете, то, что делаешь, всегда кажется правильным... [С]ейчас идёт большая дискуссия о том, чтобы определить, что ошибки истории того времени были совершены отдельными лицами... Мы должны открыто признать, что коллективизация, начатая с благими намерениями, порой проводилась с неправильными действиями в свете социалистических принципов. Мы прекрасно знали, что не было смысла называть середняков кулаками, и что, наоборот, в каком-то смысле это вызвало бы у людей неприязнь к молодой Советской власти. Но мы также не могли не выполнять директивы, исходявшие сверху. Однако, несмотря на то, что 1934–35 годы были временем, когда у людей не хватало хлеба, это было время, когда здравомыслящий человек не мог

высказать протест против уничтожения рисовых полей ради посадки хлопка [21]. Я думаю, что это свидетельствует о нашей привычке о нашей приученности быть покорными и говорить «*Хо'р бо'лади*», которая продолжается и по сей день.

Оправдывая себя, Шамсиева прибегает к обычному оправданию: «Я просто выполняла приказ». Но затем она связывает это с тем, что считает узбекской характерной чертой – культурной тенденцией к вежливому согласию, а не к соперничеству.

Хо'р бо'лади – буквально «Это хорошо/будет хорошо» – распространенное выражение согласия или уступки в ответ на просьбу или требование другого человека.

Шамсиева заболела малярией и в 1935 году была переведена в Ташкент; она пошла работать в главное узбекское партийное издание, газету «*Красный Узбекистан*». Затем она стала редактором партийного узбекского журнала для женщин «*Светлая жизнь*». Шамсиева рассказала, что Акмаль Икрамов, который был первым секретарем Коммунистической партии Узбекистана, пригласил ее редактировать журнал. Как и Ходжаев, о котором Шамсиева многозначительно упоминала ранее, Икрамов погиб во время чисток 1937 года. Он был официально реабилитирован к 1980-м годам и часто становился объектом статей в узбекской прессе эпохи *гласности*, поскольку она формировала новый узбекский национализм.

”

Журнал стал называться «*Светлая жизнь*». Как мне позже рассказал Файзулла Ходжаев, он предлагал назвать журнал «Саодат» («Довольство»). Но Акмаль Икрамов, человек скромный и проникательный, не согласился, сказав: «Если редактором будет Саодат, и мы тоже назовём журнал «*Саодат*», люди могут неправильно это понять...»

Неоднократные упоминания Шамсиевой своей связи с ведущими узбекскими политическими деятелями 1920-х и 1930-х годов – Охунбобоевым, Ходжаевым и Икрамовым – позволили ей вписать свою историю в узбекский национальный нарратив. Солиева ответила на упоминание Шамсиевой их имен прямым вопросом.

”

(Солиева): Что вы можете сказать о Файзулле Ходжаеве и Акмале Икрамове, поскольку вы их видели, разговаривали с ними и работали их товарищем?

(Шамсиева): Файзулла Ходжаев и Акмал Икрамов были истинными сынами узбекского народа. По моему мнению, они взошли и сияли на небесах нашей Родины, как луна и солнце. ...Если в трудные послереволюционные годы нам удалось добиться каких-либо успехов в деле повышения грамотности людей и улучшения условий жизни, то, по моему мнению, это результат мудрого руководства Файзуллы Ходжаева и Акмаля Икрамова. Файзулла Ходжаев был поистине выдающимся человеком. При каждой нашей встрече он, смеясь, говорил: «Мы живём в счастливое время» (игра слов, отсылающая к её имени, Саодат) и всегда давал понять, что рад победе революции.

Знаете, я доверяла таким, как Акмаль Икрамов и Файзулла Ходжаев, в строительстве свободного государства... Тысяча сожалений, что холодный ветер репрессий первым унес от нас именно такого человека...

Затем Шамсиева включила в этот национальный нарратив узбекских женщин, вспомнив своих подруг, которые также пострадали от чисток 1937 года. «Очень многие из наших образованных женщин, работавших на благо народа, были заключены». Шамсиева рассказала о Марьям Султановой, одной из группы студенток, отправленных на учёбу за границу. Шамсиева и Султанова в детстве учились в одной и той же школе Турткуль, а позже вместе работали в организации «Светлая жизнь».

Тоджикхон Шодиева – член Центрального Исполнительного комитета Узбекской ССР в 1920-х годах; играла ведущую роль в Худжуме. В 1937 году была арестована и сослана в Сибирь, где отбыла 18-летний срок. [23]

В 1937 году Султанову арестовали, и, отбыв десятилетний срок и вернувшись домой, она была арестована повторно [22]. Шамсиева также рассказала о Тоджикхон Шодиевой, одной из первых узбекских женщин, занявших видный политический пост в Узбекистане в 1920-х годах. Шодиева входила в совет директоров издания «Светлая жизнь», когда Шамсиева была его редактором.

”

... после амнистии [Шодиева] вернулась, освободившись от почти двадцатилетнего заключения. «Я поеду в свою деревню, Саодат», – начала она, тяжело дыша. «Для меня улицы этого города и административные здания больше не имеют никакой ценности. Они напоминают мне о страданиях, которые пришлось пережить мне и моим товарищам...»

Тяжёлое и тревожное выражение лица Тоджикхона в тот момент до сих пор не покидает моих глаз... Можно сказать, оно всё ещё горит здесь, во мне... (показывает на сердце). Что же видели эти глаза?

В своей автобиографии 1961 года Шамсиева с гордостью упоминала о собственном участии в партийной чистке во время худжума. В этом же рассказе 1988 года она не связывала худжум с партией и умалчивала о своём фанатизме или фанатизме других узбеков. Вместо этого узбеки представлены лишь как жертвы партии.

Узнав о других, более известных жертвах чисток, Солиева спросила:

”

– Репрессии затронули вас лично?

– Да... Хотя с тех пор прошло столько лет, моё сердце не решается говорить об этом. Возможно, потому, что я заставила своё сердце выдержать страхи, страдания и испытания тех лет. На последнем пленуме ЦК Компартии Узбекистана в 1937 году рассматривался вопрос о молодёжи. Меня, как и многих других, обвинили в шпионаже. Говорили, что мой старший брат Мадамин стал агентом иностранного государства и что я передаю ему информацию...

Друзья Шамсиевой предупредили её о надвигающемся аресте, от которого она ускользнула. Она взяла детей и отправилась в отдалённую узбекскую деревню, где жила в за-



брошенном доме и работала в колхозе. Спустя несколько лет проблемы со здоровьем вынудили её вернуться в Ташкент, где она старалась не привлекать к себе внимания, работая чернорабочей на нескольких заводах. Во время Второй мировой войны друг помог ей устроиться журналисткой в Узбекскую службу новостей, не раскрывая полностью свою личность. После смерти Сталина в 1953 году угроза ареста ослабла, и в конце концов Шамсиева стала редактором газеты для шахтёров в Ангрене, небольшом городе недалеко от Ташкента.

”

Если бы объявили амнистию, я могла бы долго работать на одном месте; меня беспокоило, что я до сих пор не получила разрешение. Поэтому в 1955 году я поехала в Москву. Просматривала списки репрессированных – моя фамилия там действительно была. При этом секретарь в очках долго смотрел на меня. На мой вопрос: «Ну и что же случилось?» – секретарь ответил: «Вас исключили из партии, сняли с работы и расстреляли в 1937 году. Как же вы ещё живы?» Силы оставили руки и ноги, и я вдруг села.

Долгое время после этого несправедливого приговора я жила, скрывая от людей своё имя и сам факт своего существования, дитя моё! Что ж, мы пережили трудные времена; пусть ты не увидишь.

Во втором повествовании Шамсиева повторила некоторые факты из своей автобиографии 1961 года, но её интерпретация практически каждой грани жизни резко контрастировала с этим описанием. Оба повествования в равной степени основаны на текстах и контекстах своего времени: версия 1961 года перекликается со стандартными формами коммунистической автобиографии, а версия 1988 года свободно опирается на недавние публикации, которые Шамсиева, несомненно, читала, чтобы добавить деталей к своему описанию страданий узбекского народа. Знакомство с этими текстами, касающимися недавно реабилитированных узбекских политических деятелей, коллективизации и узбекских студентов, обучавшихся за рубежом, отражается в её повествовании. Некоторые из этих деталей были получены благодаря вопросам Солиевой, но Шамсиева, бывшая активистка, журналистка и активная читательница узбекской прессы, знала об этих текстах и активно использовала их для построения своей собственной истории жизни.

Будучи «нечеловеком», вычищенным из партии и лишенным гражданства, Шамсиева испытывала трудности с поиском работы. После бегства от ареста она смогла найти себе пропитание, но не могла обособиться где-либо постоянно, поскольку это потребовало бы официальной регистрации и, следовательно, подвергло бы её аресту. После смерти Сталина в 1953 году была объявлена амнистия для некоторых групп политзаключенных.

Второй рассказ Шамсиевой представляет собой попытку переосмысления своей идентичности в соответствии с формирующимся национальным нарративом. Тонкин пишет: «Разграничение... этнических групп требует новаторской и активной работы многих людей, которую затем приходится повторять... Действительно, в «строительстве нации», как и во всех исторически ориентированных легитимациях, предпринимаются огромные политические усилия... чтобы убедить людей в социальной идентичности... Такие действия, которые могут включать в себя всевозможные сознательные, аргументиро-

ванные представления о прошлом, также включают в себя процессы, связывающие индивидуальную и социальную идентичность в сознании активных субъектов» [24]. В 1988 году Саодат Шамсиева связала свою жизнь с Узбекистаном, а не с СССР, как патриотка, которая боролась за свою родину, страдая от горя, несправедливости и нужды. Хотя многие аналитики воспринимали независимость Узбекистана в сентябре 1991 года как случайный результат распада СССР, неожиданный и, возможно, нежелательный, такое сочетание родины и воображаемого сообщества как Узбекистан, а не Советский Союз, типично для узбекскоязычных СМИ того времени. Узбекистан вытеснил Коммунистическую партию образца 1961 года как центр лояльности, и Шамсиева воскрешала в памяти имена героических деятелей – Ходжаева, Икрамова и Оксунбобоева – как строителей нации. Выражая свои отношения с этими тремя как клиентом их покровительства, Шамсиева причастна к их преданности узбекскому народу. Партия, прежде бывшая объектом преданности Шамсиевой, стала, в лучшем случае, инструментом национального

В оригинальной узбекской версии Шамсиева говорила о Ходжаеве, Икрамове и Оксунбобоеве, добавляя к их именам почетные формы родства: ака (старший брат) и ота (отец), чтобы показать, что ее общение с ними было личным.

строительства, а в худшем – губителем сыновей и дочерей нации. Шамсиева не осуждала никого из своих соратников по партии за события 1937 года, но изображала их и себя идеалистами, верящими, что цели революции пойдут на пользу узбекскому народу. В своих воспоминаниях о конце коммунизма Шамсиева приукрашивает свою связь с партией.

В Узбекистане, как и повсюду в СССР, рассказы о чистках и ГУЛАГе появились лишь в конце 1980-х годов. Другие информаторы, чьи родственники пережили сибирское заключение, сообщали, что вернувшиеся никогда не рассказывали о пережитом либо потому, что считали, что эти знания могут подвергнуть опасности их близких, либо потому, что не хотели обременять счастливых своим несчастьем. Шамсиева выразила нежелание упоминать о своём побеге из-под ареста и добровольной ссылке; она поместила свою историю в контекст страданий других, минимизируя свои эмоции от борьбы за выживание в качестве «несуществующего человека» и не предъявляя претензий к партии или обществу за свою судьбу. Возможно, чтение рассказов об арестах и ссылках других людей побудило её нарушить молчание.

Кажется почти жутким, что через четыре года после реабилитации – и после того, как стало известно о смертном приговоре – Шамсиева написала мемуары для сборника 1961 года «*Разбуженные Великим Октябрем*», в котором женщины полностью избегали упоминаний о событиях 1937–1957 годов и представляли себя беззаветно преданными партии. Возможно, намеренное оформление Шамсиевой своей автобиографии 1961 года как вдохновляющей истории для молодых девушек (отсутствующее в других статьях сборника) несколько провокативно; она и все авторы знали, что рассказывают свои истории как детям, а не друг другу.

Третий рассказ: выживший

Третья история жизни Саодат Шамсиевой – это моё собственное интервью с ней в мае 1993 года. Между её разговором с Зульхумор Солиевой и этим интервью, попытка государственного переворота, спровоцировавшая события, которые привели к распа-

ду Советского Союза, обретению независимости Узбекистаном (сентябрь 1991 года) и роспуску Коммунистической партии Узбекистана. Хотя многие бывшие коммунисты вступили в Народно-демократическую партию президента Ислама Каримова, другие пытались создать новые партии или ушли из политики. Критика роли Коммунистической партии в советскую эпоху в конце 1980-х годов переросла в полноценное осуждение прошлого. Однако в первые годы независимости политический климат в Узбекистане был напряжённым, а рамки политического дискурса сузились по мере укрепления власти президента Каримова. Оппозиционные партии были запрещены, а государство продвигало узбекский национализм, опирающийся на наследие Тимура, среднеазиатского завоевателя XIV века.

Шамсиева вышла из Коммунистической партии и также отказалась от метанарратива. В данном случае она больше не рассказывала свою историю как пример жизни советского коммуниста или узбечки. Вместо этого она сосредоточилась на собственной силе, своей способности выбирать и манипулировать собственной ситуацией в рамках социальных и политических ограничений, чтобы выжить и процветать. В её работах 1988 и 1993 годов воспоминания об изменениях в жизни и статусе женщин стали амбивалентными, отходя от дихотомии прогресса и отсталости, характерной для советских работ о женщинах. Воспоминания о травмирующих событиях, особенно о голоде и несправедливости чисток, задавали моральный тон этих повествований, вытесняя прежние уроки искупления через коммунизм.

Тимур Валиев повёл меня на интервью с Саодат Шамсиевой; он был сыном её подруги и коллеги-журналистки Хосият Тиллахоновой (умерла в 1936 году). До этого интервью я не читала ни одной из опубликованных биографий или автобиографий Шамсиевой и не знала о них; однако я знала, что она была редактором журнала «Светлая жизнь» и что её имя исчезло с его страниц в середине 1937 года. Представляя Шамсиевой цели моего интервью, я подчеркнула, что ищу информацию о её собственной жизни, а не об истории в более широком смысле. Я также объяснила свой интерес к кампании по снятию паранджи.

В других интервью с пожилыми узбекскими женщинами я задавала вопросы, основанные на личных историях. Хотя первый рассказ Шамсиевой был намеренно выдержан в рамках коммунистического нарратива о женском освобождении, а во втором рассказе её собеседница обратила внимание на тему узбекской нации, мои вопросы побудили Шамсиеву сосредоточиться на собственной субъективности. Вместо того чтобы акцентировать внимание на внешних силах, формирующих её жизнь, она делала акцент на собственных мыслях, инициативности и умении об-

Валиев принимал активное участие в узбекской политике и входил в один из консультативных советов президента Ислама Каримова. Ему было почти 70 лет, а Шамсиевой – 85, и по их общению мне стало ясно, что они старые друзья. Казалось, им было комфортно друг с другом, и они непринужденно обсуждали и спорили о фактах и политике. Во время интервью Валиев время от времени задавал вопросы или вставлял пояснения или поправки о политике.

Когда я говорила опрашиваемым, что хочу узнать о жизни женщин в 1920-х годах, они отвечали: «Я ничего не помню. Спросите X.; он/она знает историю лучше меня». Кроме того, некоторые из них опасались, что я, возможно, ищу политическую информацию. Я пыталась убедить их, что мне интересно узнать об их браке, образовании, работе и, в частности, о том, носили ли они паранджу и когда это произошло.

В 20 веке в Туркестане было доступно три вида образования. Большинство мальчиков-мусульман изучали традиционную религиозную программу с учителем-мужчиной, домлой, в то время как девочки-мусульманки изучали то же самое с учительницей, отин. Российское правительство создавало «русско-туземные школы», в основном для мальчиков-мусульман, преподавая современную учебную программу с упором на обучение на русском языке. Движение джаидов [мусульманских модернизаторов] основало «новометодные» школы с современной учебной программой, и татарские учителя приезжали в Туркестан, чтобы преподавать в джаидских школах. Образование Шамсиевой было необычно тем, что она изучала традиционную, а не современную учебную программу с татаркой, в то время как в других местах Туркестана отин, поставщики традиционного образования, были узбекскими женщинами.

ходить препятствия. Я буду использовать отрывки из этого интервью для иллюстрации этого акцента и кратко изложу те его части, которые повторяют информацию из предыдущих рассказов [25].

Рассказав мне о своем рождении в Турткуле, Шамсиева сразу перешла к своему раннему образованию, которое сформировало ее собственное отношение к ношению паранджи.

”

... у нас не было узбекской школы. Была татарская школа. Мусульманская школа была татарской... Наши учителя были татарками... женщины. Мы читали *Коран* по-старому, мы читали *Коран* и читали молитвы [26].

...Потом, лет после двенадцати или одиннадцати, среди нас появился один, запертый в *парандже* ... После двенадцати лет мне больше не разрешали выходить на улицу. Я был заперта дома.

Я попросила Шамсиеву рассказать подробнее о её образовании [27]. Однако Шамсиева хотела поговорить о более личных вопросах.

”

С юности меня это действительно поражало. Эти татарские девушки – мусульманки, и мы тоже мусульмане. Почему мы должны носить паранджу, а они должны ходить с непокрытой головой? Они ходили с совершенно непокрытой головой. Никакой *паранджи* или чего-то подобного. Во-вторых, наши молодые люди, одежда наших узбекских парней... о, они ходили в широких штанах, длинных халатах и чалме. Русские, все одетые в свою современную одежду, русские надевали хорошие костюмы и ходили, все такие красивые. Это меня поразило.

Отец Шамсиевой отдал дочерей в мусульманскую женскую школу, а сыновей – в «русско-туземную». Там братья Шамсиевой переняли европейский стиль в одежде. Её отца не смутила критика его кажущегося равнодушия к религиозной внешности: «Если знаешь Бога, этого достаточно», – говорил он. Таков был его взгляд, современный». В этой семейной атмосфере Шамсиева имела возможность читать и переосмысливать свою позицию.

”

Однажды мой брат нашёл меня с книгой. У брата в гостевой комнате была книга «*Тысяча и одна ночь*», и я нашла её. Вы слышали о ней... Я начала её читать, и



каждый день он ссорился со мной и ругал меня, поэтому я читала её тайком, по вечерам. В ней я увидела, как всё должно быть, как можно быть свободным, ничего не боясь. Девушки в ней даже смерти не боялись. Я всему научилась из этой книги. Это была очень хорошая книга, очень полезная для молодёжи.

Когда Шамсиевой было четырнадцать-пятнадцать лет, к ней домой стали приходить *совчи*, чтобы договориться о замужестве. Она рассказывала: «Но после "Тысячи и одной ночи", когда они меня спрашивали, я отвечала: "Я не выйду замуж. Я это знаю"».

Шамсиева рассказала, как её помолвку со стариком Насруллой устроили её братья – те самые, что получили русское образование и носили европейскую одежду, – после смерти отца. Однако один из этих братьев, работавший на советское правительство и открывавший издательство в Турткуле, привёл в дом и Зокирджона. «И вот он приехал к нам; мой брат привёл его в гостевую комнату [во дворе]. Я готовила для них. Вижу – этот парень одевается так по-европейски, такой свободный, но он узбек!» Как и в своём рассказе 1988 года, она рассказала о том, как Зокирджон написал ей, и кто-то из его братьев обнаружил его письмо прежде, чем она успела его прочитать.

Совчи – представители будущего жениха. Обычно для осмотра невесты и определения её пригодности к браку направляются родственницы, а затем родственники-мужчины заключают брачный контракт и финансовые соглашения.

”

Потом пришёл и мой старший брат, и все меня допрашивали, а мама била, и все били. Говорили: «Ты что, ходишь по нам и пишешь такие письма?» Что за письмо я написала? Я даже читать его боялась. Я плакала, мне стало так плохо, что подумала: если я не ответила раньше, то отвечу сейчас. Убьют меня – ладно. Я боялась оставить письмо; мама меня ударит... Я думала: «(Они говорят) не трогай его! – я его трону!» [28] Хватит уже. Человек живёт один раз, и ему не нужна вторая жизнь... Но я до сих пор его не трогала. Даже если бы меня за это убили, я бы его не трогала. Так... мы убежали вместе... Когда мы уходили, нам помогла одна русская женщина. Она, кажется, была женщиной, которая помогала женщинам, и она меня защитила. И мы ушли.

Позже в этом интервью, когда я спросила Шамсиеву о ее свадьбе, она рассказала о своем приезде в Коканд с Зокирджоном.

”

Ходили слухи, что Зокир привёз из Хорезма дочь персидского чиновника. Он взял дочь чиновника и сбежал. Чтобы всё исправить, я добровольно вышла. Но потом они сошлись и сыграли очень красивую свадьбу. Оглядываюсь – никого из своих родственников рядом, и я сижу и плачу...

М: Как прошла церемония, старая или новая? [29]

С: По-старому... Если бы не домла, я бы плакала. В Турткуле, кажется, нас в 1924 г. через ЗАГС провели [30]. Я не поняла. Потом, когда мы собирались здесь брак регистрировать, я сказала, что если не будет муллы, то этого не будет. Потом пришел Мулла и прочитал никох. Нам устроили хорошую свадьбу.



Спустя семь десятилетий после этих событий Шамсиева всё ещё испытывала обиду на мать, причастную к попытке выдать её замуж за Насруллу. Она упомянула, что её мать вышла замуж за её отца, которому было 43 года, в 15 лет, а затем добавила: «Сорок три – это ничто! Всё же ему не было семьдесят пять!» Однако в этой версии её семья была гораздо сложнее, чем в её рассказе 1961 года: они одновременно поощряли и препятствовали её образованию; они следовали узбекским нормам в вопросах договорного брака и семейной чести, но посещали современные школы, работали на советское правительство, а мужчины отказались от узбекской одежды. В этом рассказе Шамсиева предстаёт не жертвой, а борцом, её вдохновляло на отказ от договорного брака чтение классического произведения восточной литературы «Тысяча и одна ночь». Она начала действовать, и другие помогали ей в достижении её целей. Она решила отвергнуть ограничения, наложенные семьёй, и бежать с Зокиржоном, настояв на религиозной свадьбе в Коканде. Россиянка, которая спасла её в рассказе 1988 года, здесь представлена в менее важной роли – как человек, которая помогла, зарегистрировав её незаконный, несовершеннолетний брак.

Шамсиева начала в Фергане свое базовое учительское образование в 1924 году. Позже в том же году они с Зокиржоном переехали в Ташкент, где он управлял издательством в старом городе, и она начала учиться в Женском и девичьем Доме знаний. «Он отдал меня учиться», – сказала она. «Мой супруг был очень хорошим человеком». Они жили в районе, где жили другие писатели и представители узбекской интеллигенции. «Там меня никто не видел, поэтому я ходила не в парандже, а в платке... Поскольку здесь меня никто не знал, никто не мог заставить меня носить *паранджу*».

Я начала это интервью с того, что сказала Саодат, что мне интересны истории женщин о снятии паранджи, и если бы я знала её более ранние рассказы, я бы ожидала, что она расскажет о своём участии в массовых демонстрациях по снятию паранджи и о собственном призыве к запрету паранджи. Вместо этого она сосредоточилась на собственном решении отказаться от *паранджи*, о чём вообще не упоминала в своих предыдущих рассказах. Она заложила основу для этого в самом начале интервью, упомянув о своём детском наблюдении, что татарки, будучи мусульманками, не носят паранджу. Она надела *паранджи* по настоянию семьи и, объясняя причину снятия паранджи, сосредоточилась на своей свободе от семейных ограничений.

Этот вид «платка» был широко распространен в 1920-х годах среди женщин, снявших паранджу. Носящая его женщина могла натянуть концы шарфа на нос и рот, закрывая таким образом большую часть лица.

После этого, по её словам, она продолжала «закутываться в платок», потому что ей было некомфортно выходить на улицу без головного убора. В этой версии её собственное снятие паранджи не прямолинейно, а многогранно, это не политический акт, а личный выбор, обусловленный её социальным контекстом.

Позже в интервью, когда я спросила Шамсиеву более прямо об участии в *худжуме* – событиях, которые были центральными в её рассказах как 1961, так и 1988 годов, – она отрицала, что играла какую-либо значительную роль. Она сказала, что участвовала немного, когда этого требовал комсомол. «Если от кадров требовали работы, я бы пошла, но всё равно было не очень хорошо. Потом я работала в журнале «Светлая жизнь» и

помогала женщинам везде и всеми способами. Но в годы *худжума* я об этом и не думала. Потому что была ещё молода и не так образованна».

В 1927 году, когда Шамсиева окончила Дом знаний для женщин и девушек, её направили в Хорезм на должность директора женской школы. У неё была маленькая дочь, и она тяжело переживала разлуку с Зокиржоном, поэтому, по её словам, «я сбежала и вернулась. Я собиралась работать заочно [шутила она]». В своей коммунистической автобиографии она хвалила свою службу в Хорезме и сожалела о ней в своей устной узбекской истории. В своих устных рассказах она взяла дело в свои руки и ушла через год.

Когда Саодат и Зокиржон переехали в Самарканд, она захотела бросить работу и поступить на учебу, поэтому поступила в педагогический институт.

”

Но учиться нам совсем не давали: выборы тут, выборы там, меня приняли в комсомол. Учёбы не было, возможностей не было, потому что говорили: «Работай на выборах, работай в парткоме...» Я всё время работала на выборах, работала комсомольцем и не могла учиться. Потом мой супруг запил. А в издательстве было много... у всей интеллигенции там было много денег; наша супружеская жизнь стала невозможной из-за его пьянства. Когда он запил, я попала в ЦК комсомола, а став представителем в Министерстве образования, работала там.

Возникли политические проблемы. В 1929–1930 годах в Министерстве произошла чистка, и были арестованы два видных деятеля, Бату и Рамиз [31]. Шамсиева, опасаясь, что Комиссия по чистке может выступить против неё, вновь выступила с собственной инициативой.

”

Я не знала, что со мной будет, и отправилась учиться. Командировки приходили сами собой. Я оставила себе два проездных в Москву. Нашла жильё для семьи, получила разрешение, а затем поехала учиться в Москву.

В версии 1961 года она отправилась в Москву, чтобы осуществить свою мечту об образовании. В 1988 году она связывала свою службу в Министерстве образования с усилиями узбекского руководства по модернизации страны, отправляя узбекских студентов за границу, и её собственная учёба в Москве была частью этой национальной трансформации. В этой версии она сама была ответственна за свой отъезд в Москву, чтобы спастись от политической опасности и неудачного брака. В Москве партия вызвала Шамсиеву на допрос и спросила о её работе в Министерстве образования Узбекистана. «Мне было страшно. Кажется, я ушла дальше всех». Однако за допросом ничего не последовало.

Шамсиева рассказала мне, как и Солиевой, что вернулась в Узбекистан в 1933 году, чтобы работать в газете Машинно-тракторной станции, а затем в партийной газете «*Красный Узбекистан*». Она вступила в Коммунистическую партию, находясь в Москве, и в Узбекистане партия будет тщательно проверять её назначения по мере продвижения

по службе. Центральный комитет партии изучал её послужной список, и она опасалась, что партия «сочтёт меня дочерью богача».

”

М: Дочь богатого человека?

С: Мой отец обеспечил себе хорошую жизнь – дом, дети, земля. Мой отец был хлебопеком, у него была своя пекарня, частная... Я боялась, что они записут это в моё личное дело. Нет, они всё равно меня взяли. Меня сделали заместителем в издательском отделе... Я проработала год, потом на второй год меня назначили директором отдела. Затем в 1937 году начал издаваться журнал «Яркая жизнь»... Они сказали: «Будь редактором сама». Так что я была и редактором, и директором отдела. Мне за всё это много платили... Все называли меня богатой; почему я получала зарплату в двух местах?

Итак, меня назначили редактором. И мы начали издавать «Яркую жизнь». Сколько номеров вышло – десять?.. Потом меня снова сделали врагом. Я стала врагом во второй раз. Они говорили, что я националист, как будто я националист... Я попала под репрессии. Я вознеслась до небес, а теперь упала на землю.

В советском, а также в постсоветском узбекском лексиконе слово «националист» (миллатчи) имеет отрицательное значение и ассоциируется с шовинизмом и фашизмом; в 1930-х годах обвинение в национализме предполагало участие в антисоветском националистическом движении или связи с эмигрантскими националистическими группами. Шамсиева, как и другие узбеки, противопоставляла отрицательное слово «миллатчи» положительному слову «патриот», или «любитель родины» – «миллатпарвар».

Почти пожизненная связь Шамсиевой с партией закончилась, и в своих переоценках она минимизировала свою политизированность. Она не хотела вспоминать о своём участии в худжуме. Партийные обязанности были обязательствами, мешавшими её образованию, а её членство в партии – средством карьерного роста, а не выражением её политического идеализма. Не будучи больше членом, она перестала следовать её настойчивому требованию о пролетарских корнях. Вместо этого она вспомнила, что не хотела работать в Центральном комитете в Узбекистане, потому что её там будут пристально изучать, и в ней могут обнаружить принадлежность к «чуждому» классу. В своей первой автобиографии она намекала, что её отец был беден: «[Он] всю жизнь работал на богатых людей и женился только в 43 года». В этом интервью её отец

был зажиточным владельцем пекарни, и «нас объявили кулаками». Семью Шамсиевой раскулачили, но её неприемлемое классовое происхождение не повлияло на её карьеру.

Хотя Шамсиева дистанцировалась от партийных идеалов, она также представляла свою связь с партией как осознанное принятие её опасной силы. Она знала, что узбекские коммунисты в Министерстве просвещения были репрессированы и расстреляны в 1930 году, но, тем не менее, вступила в партию в 1933 году и пошла на риск ради продвижения по службе. Хотя она происходила из кулацкой семьи и получала двойную зарплату,



партия репрессировала её не за коррупцию или как классового врага, а потому, что её обвинили в национализме.

Она рассказала, как организовала своё исчезновение в сельской местности, чтобы избежать ареста, а затем вернулась в Ташкент в поисках работы. Она работала чернорабочей и с трудом обеспечивала себя и своих детей пропитанием.

”

Так всё и продолжалось, и вот однажды – слава Богу за Фотиму Юлдашбаеву... Она сказала: «Вон людей убивают... а ты чего тут ходишь?» Она меня отругала. Мы с Фотимой вместе в комсомоле были. Она была секретарём райкома партии в том районе. Потом она мне сказала: «А теперь иди в такую-то пекарню. Накорми себя и детей своих возьми».

Шамсиева работала на хлебозаводе, а затем, во время Второй мировой войны, в условиях нехватки рабочей силы в Узбекистане, смогла вернуться к журналистской деятельности, при условии, что не заняла должность, которая могла бы вновь стать объектом пристального внимания. В 1956 году, когда она работала в шахтёрской газете в Ангрене, партия сняла с неё политическое обвинение, начатое в 1937 году, и восстановила её в партии. «Я была членом партии пятьдесят лет. И вот совсем недавно, года два, я стала беспартийной». Позже она подтвердила своё заявление о том, что решила выйти из партии. Одна из её подруг, Чинихон, «позвонила и спросила: "Почему ты вышла из партии?" Я ответила: "Мне не нужна партия". Теперь Чинихон вышла из партии».

Шамсиеву пригласили вернуться в Ташкент для работы в партийной газете «Советский Узбекистан» и в узбекском женском журнале. Она приняла более выгодное предложение от журнала «Женщины и девушки Узбекистана» и через четыре года вышла на пенсию.

Фотима Юлдашбаева была в руководстве, а затем занимала другие партийные должности. Её не репрессировали в 1937 году, но она стала одним из бенефициаров освободившихся мест в результате репрессий.

Чинихон Мухамедова училась в учительском институте вместе с Шамсиевой в 1920-х годах; как и многие другие женщины, упомянутые Шамсиевой в её рассказах, но чьи имена я для краткости сократила, Мухамедова была активисткой женского движения, а затем вступила в Коммунистическую партию. Коммунистическая партия Узбекистана была официально распущена в начале 1992 года.

”

Теперь больше ничего нет. Знаешь, у каждой ночи есть утро, и у каждого утра есть ночь. Наполовину яд, наполовину мёд – наша жизнь... и по воле Божьей в моей жизни было и хорошее, и плохое. Так было у нас. Время виновато, не так ли? Теперь и это время нехорошо. Вот какая я несчастная.

В то время как в своем интервью 1988 года она рассматривала свои страдания в 1937 году в контексте коллективных страданий поколения узбекских коммунистов и модернизаторов, в этом постсоветском рассказе она сосредоточилась на своем личном опыте партийной чистки 1937 года. Хотя этот рассказ не полон, он раскрывает больше о том, как ей удалось ускользнуть от системы. Побег Шамсиевой из-под ареста говорит

Наиболее видные узбекские женщины в Коммунистической партии – Собира Холдарова, Тоджикхон Шодиева и Джахон Обидова – были репрессированы и отправлены в ГУЛАГ в 1937 году; некоторые менее важные деятели, такие как Шамсиева, избежали этой участи.

о том, что система чисток и арестов в 1937 и 1938 годах в Узбекистане была проницаемой, особенно для тех, кто не занимал высших партийных должностей. В 1993 году она связала свое выживание с помощью подруги-члена партии, Фотимы Юлдашбаевой, которая помогла ей получить работу чернорабочей на хлебозаводе. Партия сформировала жизнь Шамсиевой, сначала дав карьеру, а затем исключив. Но партия также была личной сетью Шамсиевой, обеспечившей ей постоянную дружбу с другими узбекскими коммунистками, дружбу, которая помогла ей преодолеть трудности и пережить ее окончательный разрыв с политикой.

Я спросила Шамсиеву, религиозна ли ее семья.

”

С: Религиозная, все религиозные.

Тимур: Религиозные, но по сравнению с нынешним течением, они не выдвигали таких требований, что все должны молиться.

С: Нет, нет, они были немного более...

Т: Более атеистичны.

С: Мой отец был ещё более атеистичным. Почему я так говорю? Каждый день он шёл к своим печам и оставался. К двум печам. Наполнял их так – сколько же хлеба ему приходилось печь! У него никогда не было времени. Трудолюбивый. Он уходил рано утром, а по пятницам ходил на молитву, а в другие дни – нет. Он говорил: «Никто, кто повязывает голову [носит тюрбан], не уходил и не возвращался, увидев своими глазами оттуда, на том свете. Не бойтесь». И он даже отдал моего старшего брата в русскую школу. Он не боялся.

Тимур Валиев и Саодат Шамсиева продолжили обсуждение растущей религиозности в Узбекистане. Шамсиева сказала, что она верующая, но не читает Коран и не читает молитвы. «У кого есть время?» – спросила она.

Шамсиева (показывает книгу по исламу и говорит по-русски):

”

Смотрите, здесь написано, что до Мухаммеда было 230 пророков, и он был последним. Там написано, что Адам был пророком. Ну, он был единственным человеком, так для кого же он был пророком? У вас возникает тысяча вопросов [55]. (Она показывает нам свой экземпляр *Корана* – арабскую и русскую версии). *Коран* тоже на русском языке. Язык трудно читать. Если совершать омовение, то тратится полчаса. Омовение нужно совершать пять раз в день. Приходится этим заниматься весь день. Конечно, нам, пенсионерам, больше нечем заняться.

”

М: В то время, чтобы стать членом партии...

С: Я уже давно беспартийная.

М: Да, но в 1920-е и 1930-е годы, чтобы стать членом партии, нужно было отрицать существование Бога?

С: Это было необходимо, на словах, но всё же Бог не был отвергнут в моём сердце. Потому что нельзя отрицать Бога в своём сердце. Всё равно придётся признать, что кто-то всё создал... И другое дело, когда есть другие; у меня были дети, о которых нужно было заботиться... хотя я и была членом партии, тем не менее, Бог есть...

Правительство Узбекистана после провозглашения независимости также распустило Коммунистическую партию. Тем не менее, Шамсиева заявила, что выход из партии был её личным решением. Её описание собственных убеждений совершенно противоположно тому, что она сделала в своей автобиографии 1961 года. Она упомянула религию по моей просьбе; в своей устной истории 1988 года она вообще не упоминала о религии. В 1993 году исламское возрождение, начавшееся в 1989 году, подготовило почву для этого дискурса; многие из моих собеседников недавно начали посещать занятия по чтению Корана, и многие утверждали, что, хотя в советский период их заставляли отречься от веры, они всегда были верующими.

Мои вопросы о матери Шамсиевой и ее контроле над семейной собственностью после смерти отца Шамсиевой вызвали неожиданную дискуссию об идентичности.

”

Тимур: Марианна, говорят, что положение женщин в Хорезме было несколько лучше... Женщины держали мужчин на руках.

С: Потому что они были выше, на самом деле, женщины были могущественны. В каком-то смысле независимы... Когда наши деды кочевали и оседали, наш дед был афганцем. По-видимому, он был рабом, бежавшим из Афганистана. Потом он женился на одной из наших узбечек, и у них родились четверо сыновей и дочери. Один из сыновей был моим отцом. Вот такое влияние. Есть афганское влияние, а ещё мы метисы, и, похоже, становясь метисами, кровь становится чище. Человек становится могущественнее...

В этой устной истории Шамсиева сосредоточилась на своих личных взглядах, индивидуальных действиях, инициативе, умении маневрировать и выживать. Шамсиева не выстраивала свою историю в соответствии с метанарративом. Многие детали её первых мемуаров соответствовали нормативным коммунистическим образам, но в версии 1988 года были преобразованы в более «патриотическую» историю. В этой постсоветской версии нет героической истории. Идентификация Саодат с политической жизнью закончилась, и её повествование – благодаря моим вопросам – вращалось вокруг семьи больше, чем в её ранних рассказах. Однако она не представляла свою семейную жизнь как новый идеализированный локус идентичности; её брак, о котором она говорила довольно тоскливо в 1988 году, развалился из-за пьянства Зокиржона. И она держала на

расстоянии вытянутой руки другой локус смысла – ислам. Если в 1961 году она заявила о своём неприятии религии, то в 1993 году она выразила как своё собственное убеждение, так и скептицизм по отношению к авторитету ислама. Вместо этого она выбрала другой дискурс идентичности, связанный с кровью, расой и культурой; подчёркивая свою собственную силу, она приписывала свою силу метисскому происхождению, сочетающему афганские и хорезмийские влияния.

Претензии Шамсиевой к собственной принадлежности росли по мере того, как ослабевало влияние идеологического нарратива на формирование её жизни. Её определяла политическая, историческая и культурная среда, но в то же время Шамсиева отбирала и интерпретировала события своей жизни, формулируя многослойную, изменчивую идентичность. Ключевые элементы первого рассказа – её неприятие традиций, ограничивающих женщин, и принятие политической культуры расширения прав и возможностей – сами были порождены этой политической культурой. Хотя во втором рассказе она говорила о своей политизации и активизме в отношении женских проблем, её первый нарратив расширения прав и возможностей уступил место нарративу утраты, поскольку фокус её истории сместился с *худжума* на чистки 1937 года. Во втором рассказе Шамсиева и её собеседник-журналист формировали её историю для публикации в узбекской прессе; они представляли события из её жизни, чтобы поддержать коллективное воспоминание и забвение – нарративы строительства нации в Узбекистане. Размышления Шамсиевой о себе были встроены в историю нации; её деятельность смягчалась более мощной историей нации как жертвы.

В интервью с Шамсиевой я намеревалась узнать о её жизни в связи с событием, которое, как я полагала, было бы значимым для бывшей коммунистки и активистки, – кампанией по снятию паранджи. Вместо этого повествование Шамсиевой содержало большинство элементов её рассказа 1988 года, но она не вписывала свою историю в коммунистический нарратив триумфа или в национальный нарратив жертвенности. Отдавая предпочтение воспоминаниям о личных достижениях, манипуляциях и стойкости, она утверждала свою целостность, выживая благодаря своей способности действовать, выбирать и интерпретировать.

Заключение

Голоса узбекских женщин, как и голоса женщин и мужчин во многих колонизированных культурах, редко встречаются в архивных документах или в опубликованных записях раннего советского периода. Таким образом, даже в большей степени, чем женщины в доминирующих культурах, узбекские женщины обычно изображались как объекты реформ, перемен, насилия, но не как субъекты. В начале 1990-х годов мне посчастливилось найти интервьюируемых для устных рассказов, которые помнили 1920-е годы и кампанию по раскрытию в Узбекистане. Устные рассказы Шамсиевой раскрывают лишь несколько фактов, которые не появились бы в архивных документах, например, её побег из-под ареста. Но эти устные рассказы рассказывают более богатую и тонкую историю, делая видимой её деятельность, какой бы ограниченной политикой и обстоятельствами она ни была.

Это сравнение трёх версий жизни Саодат Шамсиевой позволяет исследователю увидеть взаимодействие между ограниченной свободой действий Шамсиевой и политикой, которая организует её опыт и конституирует её как субъекта. Автобиография Шамсиевой 1961 года отличается от её устной истории 1988 года не столько жанром, сколько периодом, политическим и социальным контекстом, а также аудиторией: *гласность* позволила более полное повествование, в то время как растущий национализм и узбекский журналист-интервьюер способствовали новому метанарративу. Две устные истории, от 1988 и 1993 годов, указывают на сложность отношений между интервьюером, интервьюируемым и более широкой воображаемой аудиторией [32]. В 1988 году Шамсиева выступала в Узбекистане, но в 1993 году выход Шамсиевой из партии и неопределённая политическая ситуация в Узбекистане, возможно, подготовили почву для её воспоминаний о жизни, где политическая идентичность не была столь важна. Её взаимодействие со мной, иностранным учёным, не имевшим никакой связи ни с Узбекистаном, ни с партией, переключило её внимание с того, как политический метанарратив сформировал её личность, на её собственные действия и стратегии выживания. Сопоставление трёх её историй раскрывает её способность действовать в рамках ограничений времени, истории, политики и жанра.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие ключевые жизненные уроки можно извлечь из трех этапов жизни Саодат?
2. Как окружающая среда и социальные обстоятельства влияли на судьбу Саодат, и могла ли она принять другие решения?
3. Как история Саодат может вдохновить современных женщин на поиски свободы и самореализации?

Ссылки

1. Скотт, 1991, с. 787 и 793.
2. Дуара, 1998, 287-308.
3. В этой статье я основываюсь на узбекских вариантах и написании названий, а не на русских. По-русски эта республика называлась Узбекская ССР, а по-узбекски – О'збекистон ССР.
4. Эта тема рассматривалась в ряде работ, включая Massell, 1974, Турсунов, 1987. К более поздним работам относятся работы Keller, 1998, с. 20-44, и Northrop, 2000, с. 179-200.
5. В 1992-93 годах я провела десять месяцев в Узбекистане, занимаясь устными историями на узбекском и русском языках с женщинами поколения Саодат Шамсиевой. Моё исследование было спонсировано долгосрочным исследовательским грантом IREX (Международного совета по исследованиям и обменам).
6. Юрий Слезкин исследует тему обращения в веру в советской автобиографии в книге под ред. Фицпатрик и Слезкина, 2000, с. 18-30.

7. Tonkin, 1992, с. 58.
8. К примерам этого жанра, помимо сборника «Пробужденные» (ниже), относятся Юлдашбаева, 1972, Аминова, 1977, Бочкарова и Любимова, 1989, Палванова, 1982 и многие другие.
9. Шамсиева, 1961, с. 186–191.
10. Другие примеры включают Сулейманова, 1955, Бильшай, 1959, Бочкарова, Любимова, 1967, Сараева, 1967, с. 84–88.
11. В данной статье узбекские личные имена и географические названия даны в соответствии с версией латинского узбекского алфавита 1995 года, за исключением случаев, когда они хорошо известны в другой форме.
12. Многоточие в оригинале.
13. Имеется в виду Октябрь 1917 года, Большевицкая революция.
14. Коммунистическая партия Узбекистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК, т. 1, 1925–1927, с. 437.
15. «Хотинлар Озодлиги то'ғхрисиди то'ртинчи курилтай нима деди», в «Янги Йол», 1929:4, с. 2–4. Однако к июню того же года, после Третьего съезда Советов Узбекистана, партия решила не принимать декрет. «Нима учун декрет чикарилмади?» в «Янги Йол», 1929:6, с. 2. В Советском Союзе никогда не принимался закон, запрещающий ношение паранджи.
16. Тонкин, 1992, с. 56–57.
17. Солиева, 1988, с. 20–22. Этот перевод опубликованной узбекской версии – моя работа.
18. Типичными образцами этого жанра были сборник, в котором устная история Шамсиевой была переиздана под названием «Саодат аяа хикояси», «Матбуотимиз фидойилари» (Ташкент: Узбекистон, 1991), а также «Бархаёт сиймолар» (Ташкент: Узбекистон, 1991) – сборник биографий узбеков, репрессированных в 1937–1938 годах. В узбекской прессе появилось гораздо больше подобных статей. Джеймс Кричлоу в книге «Национализм в Узбекистане: путь Советской республики к суверенитету» (Westview, 1991) рассматривает растущий узбекский национализм и его отражение в прессе конца 1980-х годов.
19. «Отец» Юлдаш. Шамсиева добавила к имени Охунбобоева узбекский почётный титул родства.
20. Вскоре после публикации интервью Шамсиевой в узбекских газетах появилась серия историй об узбекских студентах, уехавших за границу. Турдиев, 1990; 1991.
21. Аминова, 1989, с. 32–40.
22. Турдиев, 1990; Султанова, 1990, с. 3–4. Шамсиева, возможно, читала о Султановой примерно во время этого интервью. Однако Шамсиева могла быть и одним из источников этих историй у Турдиева.
23. Махмудов, 1991, с. 157–164.
24. Тонкин, 1992, с. 130.
25. Интервью (май 1993 г., Ташкент), транскрипция и перевод с узбекского – моя работа.
26. В 20 веке в Туркестане было доступно три вида образования. Большинство мальчиков-мусульман изучали традиционную религиозную программу с учителем-мужчиной, домлой, в то время как девочки-мусульманки изучали то же самое с учительницей, отин. Российское правительство создавало «русско-туземные школы», в основном для мальчиков-мусульман, преподавая современную учебную программу с упором на обучение на русском языке. Движение джадидов [мусульманские модернизаторы]



- основало «новометодные» школы с современной учебной программой, и татарские учителя приезжали в Туркестан, чтобы преподавать в джадидских школах. Образование Шамсиевой было необычно тем, что она изучала традиционную, а не современную учебную программу с татаркой, в то время как в других местах Туркестана отин, поставщики традиционного образования, были узбекскими женщинами. Глава 2 моей диссертации «Разоблачение узбекских женщин» подробно рассматривает традиционное и современное образование для узбекских девочек.
27. Это было стандартное мусульманское образование, сосредоточенное на Коране и религиозных текстах. Шамсиева училась читать и писать на родном языке. Узбекский и татарский языки относятся к тюркской группе и похожи; хорезмский диалект Шамсиевой был ближе к татарскому и турецкому языкам Турции, чем к узбекскому языку других регионов. Как и другие ученицы мусульманских школ, она изучала тексты на арабском и персидском языках, заучивая их наизусть, но не изучала ни один из этих языков; она понимала только тюркские тексты по программе.
28. В этом абзаце Саодат использует слово «прикосновение» в эвфемистическом смысле; в узбекском языке выражение, используемое при выходе замуж, означает, что она «прикасается к мужу» (эрга тегади).
29. Под старым стилем я подразумевала мусульманскую службу, совершаемую домлой (узбекское и таджикское название мусульманского религиозного учителя); новый стиль – комсомольская или красная свадьба – обозначал нерелигиозный, государственный процесс.
30. ЗАГС – (Запись актов гражданского состояния) – регистрация событий жизни граждан. ЗАГС ведёт учёт рождений, смертей, браков и разводов. В начале 1920-х годов Женский отдел пытался препятствовать ранним, многоженственным и принудительным бракам, оказывая давление на ЗАГС, чтобы регистрировать браки только по личному заявлению невесты. На момент бракосочетания Саодат было около пятнадцати лет, она была несовершеннолетней; очевидно, русская женщина, Лазерова, оформила регистрацию брака без личного присутствия Саодат в ЗАГСе.
31. В 1929–1930 годах Бату, занимавший должность начальника отдела культуры Наркомпроса, и Рамиз, руководитель Научно-исследовательского института Узбекистана, связанного с Министерством образования, были исключены из партии и, предположительно, расстреляны. Allworth, 1964, с. 77–78.
32. Grele, 1998, с. 44.

Библиография

1. Allworth, Edward. *Uzbek Literary Politics*. The Hague: Mouton, 1964.
2. Аминова, Р. «Аграрные преобразования в Узбекистане 20-х годов». *Общественные науки в Узбекистане*, No. 9 (1989): 32–40.
3. Аминова, Р. Х. *Октябрьская революция и освобождение женщин в Узбекистане*. Ташкент: Наука, 1977.
4. Бильшай, В. *Решение Женского Вопросы в СССР*. Москва: Госиздат, 1959.

5. Бочкарова, Е., и С. Любимова. *Светлый путь: Коммунистическая партия Советского Союза – борец за свободу, равноправие и счастье женщины*. Москва: Полит Лит, 1967.
6. Duara, Prasenjit. «The Regime of Authenticity.» *History and Theory* 37, No. 3 (1998): 287–308.
7. Fitzpatrick, Sheila, and Yuri Slezkine. «Lives as Tales.» In *In the Shadow of Revolution: Life Stories of Russian Women from 1917 to the Second World War*, 18–30. Princeton: Princeton University Press, 2000.
8. Grele, Ronald. «Movement without Aim: Methodological and Theoretical Problems in Oral History.» In *The Oral History Reader*, edited by Robert Perks and Alistair Thomson, 44–?. Routledge, 1998.
9. Каррыева, Р. *От несправедливости к расизму*. Ташкент: Узбекистан, 1989.
10. Keller, Shoshana. «Trapped between State and Society: Women's Liberation and Islam in Soviet Uzbekistan, 1926–1941.» *Journal of Women's History* 10 (1998): 20–44.
11. Massell, Gregory. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
12. Махмудов, М. *Бархаёт сиймолар*. Ташкент: Узбекистон, 1991, 157–164.
13. Northrop, Douglas. «Languages of Loyalty: Gender, Politics, and Party Supervision in Uzbekistan, 1927–1941.» *The Russian Review* 59 (April 2000): 1179–1200.
14. Палванова, Б. *Эмансипация мусульманки*. Ташкент: Наука, 1982.
15. Scott, Joan. «The Evidence of Experience.» *Critical Inquiry* 17 (1991): 773–797.
16. Сараева, Н. «Они были первыми.» *Партийная жизнь*, No. 3 (1967): 84–88.
17. Солиева, Зулхумор. «Саодатли Замонларда Яшаймиз». *Саодат* (1988): 20–22.
18. Сулейманова, Х., и др. *Женщины Узбекистана в Социалистическом Строительстве*. Ташкент: Госиздат УзССР, 1955.
19. Султанова, Марьям. *Йош Ленинчи*, 1990, 3–4.
20. Турсунова, (ред.). *«Худжум Значит Наступления»*. Ташкент, Узбекистан, 1987.
21. Турдиев, Шерали. «Германияда о'киганлар изидан». *Оқитувчилар газетаси*, 1991, 3.
22. Турдиев, Шерали. «Улар Германияда о'киган эдилар». *Ёш Ленинчи*, 1990.
23. Tonkin, Elizabeth. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
24. Шамсиева, Саодат. *На службе партии, Пробужденные Великим Октябрем*. Ташкент: Гос. изд-во Уз. ССР, 1961.
25. Юлдашбаева, Фатима. *Моя судьба*. Москва: Ёш гвардия, 1972.

Данная статья была переведена с английского языка.

ТОПЧУГУЛ ШАЙДУЛЛАЕВА

Аннотация

В статье анализируется роль женщин в современном обществе Кыргызстана, изменение гендерных ролей, а также социально-экономические факторы и причины обуславливающие изменение ролей мужчин и женщин. Рассматриваются теоретические основы трансформации социальных ролей мужчин и женщин, такие как структурный функционализм, гендерная стратификация, феминизм, а также гендерная политика государства, ее законодательная база и институциональные механизмы продвижения гендерного развития. В статье на основе социологических исследований определяются социальный портрет современной кыргызской женщины, его особенности и противоречивый характер. В заключении выявляются три основные причины, повлиявшие на изменение социальных ролей женщин в кыргызском обществе: экономический кризис в период независимости, вызвавший безработицу и бедность; национальные законы, стратегические государственные планы, программы и международные конвенции, направленные на развитие гендерного равенства; усиление миграционных потоков и увеличение числа женщин, вовлеченных в миграцию.

Введение

В этой статье мы рассмотрим изменения, произошедшие в традиционных ролях женщин в современном кыргызском обществе. В последние годы в стране появились новые социальные группы женщин, которые ранее не существовали, среди которых можно выделить женщин, торгующих на рынках, успешных бизнесвумен, женщин, вовлеченных в трудовую миграцию, женщин, работающих в неправительственных организациях, которые работают в гражданском секторе для решения важных общественных проблем, а также женщин из так называемого ОБОН – «отряда баб особого назначения», предоставляющие свои платные услуги в политических кампаниях для продвижения чьих-либо интересов. Эти группы выделяются своей активностью и решительностью, постепенно разрушая стереотипные взгляды на роль женщин в обществе.

Стоит отметить, что, несмотря на недостаточное количество научных исследований, посвящённых таким женским группам, возникшим в Кыргызстане в годы независимости, мы попытались сделать небольшой анализ этих групп.

За более чем 30 лет независимости в стране произошли значительные реформы в политической и экономической сферах, а также демократические преобразования, сопровождавшиеся финансовым кризисом.

После распада СССР массовая бедность и нехватка средств в домохозяйствах вынудили тысячи женщин выйти на улицу в поисках заработка. Безработица, в первую очередь,

затронула женщин. Например, в 2002 году в службах занятости числились 36 000 женщин [1]. Количество незарегистрированных безработных, без сомнения, было намного больше. Закрытие множества заводов и фабрик, ликвидация колхозов и совхозов привели к массовой безработице, особенно среди женщин. В таких условиях женщины не могли позволить себе выбирать работу. Они готовы были взяться за любое дело, лишь бы заработать. В первую очередь они обеспечивали себя работой самостоятельно: пекли хлеб, пирожки, шили одежду и продавали всё это на рынках. Нехватка средств пробудила у женщин творческие способности и потенциал, они начали делать всё, что могли. Заработав немного денег, они стали заниматься торговлей и предпринимательством.

Женщины, вышедшие на улицы ради заработка и взявшие на себя ответственность за содержание семьи, незаметно для себя начали разрушать традиционные стереотипы о ролях мужчин и женщин. Большинство этих женщин заполнили рынки. Усердные и аккуратные, они быстро освоили азы торговли и обращения с деньгами.

Зимой, невзирая на холод, и летом, несмотря на жару, они превратились в настоящих героинь. Как-то раз, увидев знакомую женщину, торгующую на рынке под открытым небом в зимний мороз, я с сожалением спросила: «Береги себя, не заболей, как ты в такой холод выдержишь?». Она равнодушно ответила: «Если бы каждые пять минут тебе в карман попадали деньги, ты бы тоже не чувствовала холода», – улыбнулась и похлопала по маленькой, но пухлой поясной сумке. Не знаю, насколько «тепло денег» сохраняло их здоровье, но, согласно наблюдениям автора, ряды женщин, постоянно работающих на рынке, только увеличивается из года в год.

Однако времена меняются, и вместе с ними меняются и подходы к торговле. В последние годы всё больше женщин, уставших от суровых условий уличной торговли, находят альтернативу на онлайн-платформах, таких как Instagram. Социальные сети стали не просто местом общения, но и мощным инструментом для ведения бизнеса. Здесь можно торговать без необходимости часами стоять на рынке в мороз или жару. Достаточно иметь телефон, доступ в интернет и немного креативности.

Многие женщины освоили азы онлайн-продаж, создав свои небольшие виртуальные магазины. Instagram позволяет демонстрировать товары в яркой и привлекательной форме, а встроенные функции, такие как сторис, прямые эфиры и удобные чаты, облегчают общение с клиентами. Для тех, кто делает что-то своими руками и продает, от вязанных вещей до домашних солений, это стало настоящим спасением. Кроме того, такие площадки открывают доступ к широкой аудитории: теперь продавец из небольшого городка может продать свои товары покупателю в другой стране.

Тем не менее, переход в онлайн-мир требует определённых навыков: нужно разбираться в визуальном контенте, маркетинге и управлении заказами. Но для многих женщин это не стало препятствием. Они с энтузиазмом учатся, используя бесплатные уроки и советы блогеров. Благодаря этому они не только увеличивают свои доходы, но и находят новые возможности для самореализации, избегая изнурительных условий уличной торговли.

Некоторые из них, начав с торговли на рынке, позже основали собственный бизнес и стали бизнесвумен. Сегодня их вклад в развитие среднего и малого бизнеса в стране

неоценим. Кто-то из них построил заводы, а кто-то открыл небольшие цеха. Эти женщины доказали, что могут организовать бизнес и управлять им. Согласно официальной статистике, 35,4% индивидуальных предпринимателей в стране – женщины [2].

Вторую крупную группу среди женщин составляют мигранты. Сегодня официально отмечается, что большинство находящихся в миграции – это женщины, т. е. женщин больше, чем мужчин [3]. Таким образом, тысячи женщин покинули не только свои дома, но и страну. Та же самая нужда и бедность теперь вытеснили женщин далеко от родных мест.

”

На самом деле... мы уехали, чтобы заработать деньги на хлеб. В то время даже на хлеб денег не оставалось. Мука была очень дорогой... Сколько она стоила тогда, я не помню, но знаю, что была недоступна. Многие начали уезжать. Мне тоже захотелось уехать. «Я должна уехать. Я должна вывести свою семью из этой тяжёлой жизни», – с этой мыслью я уехала, не думая ни о чём другом. Честно говоря, я была рада, что у меня была такая возможность. Это было как кусочек земли для человека, который тонет... (женщина-мигрант) [4].

Трудовая миграция характеризуется как вынужденный шаг. В исследовании, проведённом Национальным статистическим комитетом и Фондом ООН в области народонаселения (ЮНФПА) в 2016 году, 87% женщин выразили такое мнение. В период миграции женщины сталкивались с различными семейными и межличностными конфликтами. Большинство опрошенных мужчин и женщин высказали мнение, что вынужденный отъезд матери и жены из семьи в трудовую миграцию воспринимается ими как вынужденный поступок, вызывающий тревогу и негодование, подчёркивая, что это непростое решение.

”

– Когда я уезжала, у меня было чувство, будто я отправляюсь на войну. Сыновья, дочери – все плакали, – вспоминает одна из мигранток [5].

Тем не менее, многие женщины, находясь на заработках за границей, смогли улучшить материальное положение своих семей.

”

Муж стал ценить меня и наши отношения. Потому что из заработанных мной денег мы погасили долг в размере 250 000 рублей и купили крупный рогатый скот (женщина-мигрант) [6].

Согласно данным специальных исследований, 29% женщин-мигрантов являются основными кормильцами своих семей, а 69% регулярно отправляют деньги домой [7].

Еще одна группа женщин – это те, кто в городах и сёлах создают неправительственные организации (НПО) и стремятся решать различные социальные проблемы, включая вопросы женских прав, на институциональном уровне. Уже через несколько лет после получения независимости гражданское общество Кыргызстана смогло активизировать

свою деятельность. Это стало возможным благодаря тому, что демократическое направление развития страны способствовало созданию законодательной и правовой базы для институтов гражданского сектора. В Законе Кыргызской Республики от 1999 года «О некоммерческих организациях» подчёркивается значение НПО в стране и их равноправный статус с государственными и частными структурами [8].

На сегодняшний день в республике насчитывается около 150 НПО, которые непосредственно занимаются защитой прав женщин, продвижением гендерного равенства и улучшением положения женщин и детей [9]. Сотни женщин, объединённых в эти организации, работают в сферах просвещения, повышения правовой грамотности, борьбы с насилием в отношении женщин и других актуальных вопросах. Они обосновывают актуальность тех или иных проблем, предлагают свои проекты донорским организациям, убеждают их в необходимости финансирования и успешно реализуют свои идеи.

В НПО объединяются образованные и активные женщины, которые не только обеспечивают себя работой, но и помогают государству решать проблемы женщин в обществе.

Активисты НПО внесли значительный вклад в ратификацию Жогорку Кенешем Кыргызстана ряда международных документов по правам женщин. Среди них Конвенция ООН «О политических правах женщин», «О согласии на вступление в брак, брачном возрасте и регистрации брака», «О гражданстве замужней женщины», «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин».

Кроме того, представители НПО активно участвовали в обсуждении и принятии Кодекса о семье Кыргызской Республики. Этот документ, с точки зрения гендерной политики, требовал многих дополнений и изменений. Важно отметить, что в 2003 году эксперты гражданского сектора инициировали и разработали закон «О социально-правовой защите от насилия в семье», собрали 30 000 подписей и представили его на утверждение Жогорку Кенешу Кыргызской Республики [10]. Эта гражданская инициатива была реализована в Кыргызстане впервые.

Во всех уголках Кыргызстана существовала группа женщин, которые стали известны как ОБОН – «отряд баб особого назначения». Такое название этим женщинам дал депутат Жогорку Кенеша, известный кинорежиссёр Дооронбек Садырбаев, с издёвкой сравнив их аббревиатуру с ОМОН – отрядом милиции особого назначения [11]. Кто же эти женщины? Вкратце, это женщины, которые за деньги выходили на улицы в ходе выборов или других политических событий, применяли агрессивные методы, громко кричали, выполняя интересы определённых лиц. Чиновники, политики, бизнесмены, одним словом, состоятельные люди, до сих пор используют ОБОН в своих интересах. Эти женщины, отказавшиеся от личных принципов ради денег, сформировали на рынке свою собственную нишу, которая служит инструментом давления для любой власти.

Согласно масштабному социологическому исследованию, треть респондентов считает, что обонки решают социальные вопросы [12]. В одном интервью представительница ОБОН рассказала:

”

Мои односельчане полагаются на меня. Когда в нашем районе отключают свет, соседи приходят ко мне домой и просят вмешаться. Если никто не обращает на нас внимания, я беру несколько женщин, и мы идём к акимиату кричать и угрожать. После этого свет включают, и некоторое время он не отключается.

Таким образом, очевидно, что появление ОБОН не случайно. Отсутствие своевременных решений со стороны государства, коррупция и беззаконие способствовали их возникновению.

Женщины, упомянутые выше, представляют собой новый слой общества, который начал разрушать патриархальные представления традиционного общества, основанные на строгих социальных иерархиях и превосходстве мужчин. Многие из этих женщин стали кормильцами и лидерами в своих семьях вместо того, чтобы сидеть дома и петь колыбельные своим детям. Это женщины нового образца – экономически свободные, активные, способные самостоятельно принимать решения. Они изменили традиционные гендерные роли.

Сегодня нельзя игнорировать эти группы женщин. Они давно доказали обществу свою силу и способности. Без них современное кыргызское общество сложно представить, ведь именно независимость страны породила эти активные, мобильные и противоречивые группы женщин. Они являются одними из самых заметных и динамичных слоёв общества.

Встаёт вопрос: как кыргызское общество восприняло изменение гендерных ролей? Смогли ли наше государство и народ оценить положительные и отрицательные стороны этой новой женской силы?

Это большая проблема, ведь менять устоявшиеся веками взгляды нелегко. Мы понимаем, какую моральную нагрузку несут на себе эти женщины. Например, женщин-мигрантов часто стигматизируют, называя «испорченными». Если мужчина возвращается домой после миграции, несмотря на то, что мог создать вторую семью, он не сталкивается со стигмой. Женщинам-мигрантам же зачастую приписывают роль секс-работниц.

Активисток неправительственных организаций называют «грантоедками» и «предателями». Это видно по обсуждению поправок в Закон Кыргызской Республики «О коммерческих организациях», где значительная часть общества поддержала жёсткий контроль над НПО, обвиняя их в зависимости от иностранных грантов [13].

Женщин, торгующих на базарах, называют «базарными бабами», приписывая им грубость, конфликтность и жадность. Распространено мнение, что наступила эпоха, когда «жена на базаре, а муж у казана (плиты)».

Группы активных женщин, такие как ОБОН, стали инструментом в руках властей и богатых людей, выступая на митингах, создавая беспорядки и зарабатывая на этом деньги.



Возникновение таких групп вызывает неоднозначную реакцию общества [14]. Отрицательное отношение к этим группам коренится в традиционных нормах, которые долгое время определяли роли мужчин и женщин в кыргызском обществе.

Мы выше отметили, что негативные взгляды общества на женские группы, сформировавшиеся в период независимости страны, коренятся в традиционных нормах, существующих в жизни нашего народа. Как всем известно, традиционное общество чётко определяло обязанности мужчин и женщин. Девочек и мальчиков воспитывали в соответствии с этими нормами. У кыргызов существовала пословица «Кызга кырк үйдөн тыюу» («Запреты девушке (должны быть) с сорока домов»), что означало, что за воспитание девочки отвечали не только её родители, но и вся деревня, весь род, следя за её поведением. Девочки росли в условиях множества запретов, под пристальным вниманием окружающих. Хорошо воспитанные девушки становились стойкими к трудностям в быту, находили счастье в новой семье и никогда не позорили ни своих родителей, ни весь род. Пословица «Кыздуу үйдө кыл жатпайт» («В доме с дочерью волос не валяется») подчёркивала необходимость прививать девушкам привычку к чистоте и порядку. Все эти пословицы и нормы способствовали тому, чтобы девочки росли воспитанными, трудолюбивыми и честными.

Особые требования к женщинам также были связаны с традиционным укладом жизни. Мужчина добывал средства к существованию, а женщина, присматривая за детьми, выполняла всю домашнюю работу. Продукты питания, одежда, утварь, а иногда даже жилище (например, юрта) создавались руками женщин. Домашний труд требовал от женщины огромной выдержки, смекалки, заботливости и мастерства. Этот опыт передавался от матери к дочери.

Сторонники функционализма в социологии, такие как Парсонс и Бэйлс, также поддерживали разделение ролей между полами. Они считали, что в семье супруги должны выполнять разные функции. Способность женщины рожать детей определяла её основную роль. Мужчина, который не мог выполнять эту биологическую функцию, становился инструментальным партнёром, то есть ответственным за добычу средств для семьи. Дюркгейм связывал изменения ролей мужчин и женщин в обществе с исторической эволюцией института семьи [15]. В древних обществах роли мужчин и женщин, как и их внешний облик, практически не различались. В современных же развитых культурах роли женщин и мужчин стали существенно различаться: интеллектуальные функции чаще приписываются мужчинам, а эмоциональные – женщинам.

Хубер, исследующий гендерную стратификацию, считает, что технологический прогресс в постиндустриальных обществах постепенно нивелирует физическое неравенство между мужчинами и женщинами в производственной сфере [16]. Однако разнообразие ролей мужчин и женщин в семье всё равно сохраняется.

Таким образом, согласно мнениям вышеназванных учёных, разделение труда между мужчинами и женщинами, когда женщина занимается домашними делами, а мужчина работает вне дома, сохраняется не только в традиционных обществах, но и в постиндустриальных. Однако такое разделение труда ущемляет права женщин, о чём заявили

участники феминистского движения, начавшегося в XVIII веке в западных странах. В 1791 году Олимпия де Гуж написала и опубликовала «Декларацию прав женщин и гражданок», где утверждала, что женщины, как и мужчины, имеют право на основные гражданские свободы, владение имуществом и сопротивление деспотизму. Она писала: «Если женщина имеет право взойти на эшафот, то она должна иметь право выступать с трибуны». Вскоре после публикации автор была жестоко убита.

Позже вышло сочинение Т. фон Гиппеля «Об улучшении гражданских прав женщин». В этих трудах подчёркивалось, что, если женщины получают такие же права и возможности, как мужчины, для получения образования и профессии, их угнетённое положение исчезнет само собой. Образованная женщина станет экономически независимой и сможет активнее участвовать в общественной жизни. Феминизм как социологическая концепция впервые был подробно исследован американским социологом Б. Фриден в её работе.

В это время цель феминистской борьбы заключалась в обеспечении юридического равенства между женщинами и мужчинами в обществе. Феминистское движение выполнило свою историческую миссию. Сегодня во многих странах мира женщины обладают правом голосовать и быть избранными, среди женщин значительно возросли уровень образования, профессионализма и политической активности. Традиционные роли женщин изменились, и стереотипные взгляды на их место в обществе начали постепенно исчезать. Со временем женщины, получив образование и профессию, избавились от полной зависимости от мужчин.

Американский антрополог Маргарет Мид, основываясь на своих многолетних исследованиях, отвергает мнение о том, что мужчина или женщина с рождения предназначены для выполнения тех или иных ролей. В своей работе «Второй пол» Симона де Бовуар утверждала: «Женщиной не рождаются, женщиной становятся» [17].

Несмотря на то что женщины несли на себе тяжёлую ношу жизненных забот, в обществе сохранялись явления, связанные с их отстранением от общественной жизни, лишением права на принятие решений и дискриминацией.

Представители марксистской теории связывают разделение труда между мужчинами и женщинами с появлением частной собственности и моногамной семьи. С появлением моногамной семьи мужчины становятся добытчиками, а женщины – хранительницами домашнего очага, ответственными за рождение и воспитание детей, а также ведение домашнего хозяйства. Один из основателей марксистской теории, Фридрих Энгельс, в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» указывает, что разделение труда между мужчинами и женщинами существовало с древних времён. Однако в эпоху капитализма разделение труда на производственный и бытовой значительно обесценило труд женщин, усилив социальное неравенство. Для того, чтобы мужчина мог передавать наследство исключительно своим потомкам, стала необходимой моногамная семья, требования которой распространялись только на женщин [18].

Советская система, сыгравшая важную роль в экономической, политической, социальной и культурной жизни кыргызского народа, смогла осуществить значительные изменения в отношениях между мужчинами и женщинами. Например, в 1917–1918 годах были

приняты декреты об эмансипации женщин и о расторжении брака [19]. Также был издан декрет о социализации девушек и женщин [20], где рассматривались их гражданские права.

Однако, согласно историческим данным, обеспечение женской свободы сопровождалось значительными кровопролитиями. Например, как отмечает известная исследовательница Б. Пальванова, в первые годы существования советской власти в регионе Туркестана в течение двух лет было убито 2500 девушек и женщин, мечтавших о свободе [21]. Противники советской власти отрицательно восприняли предоставленные женщинам возможности. В частности, некоторые отказывались отдавать своих дочерей в советские школы.

Деятельность советской власти по обеспечению равенства женщин и мужчин имела законодательную и практическую основу. Коммунистическая партия заботилась о равноправии женщин. Повсюду работали специальные государственные структуры – комитеты по делам женщин, через которые проводилась разъяснительная работа, в том числе путём посещения домов с целью привлечения девушек к обучению. В некоторых регионах создавались специализированные школы для девочек и высшие учебные заведения с полным обеспечением. Например, в столице Советской Киргизии Фрунзе (ныне Бишкек) был открыт Женский педагогический институт, а в городе Ош – школа для девочек. Эти учреждения успешно функционировали до распада Советского Союза. Образование везде предоставлялось бесплатно. В Киргизской ССР ликвидация неграмотности среди женщин была завершена, и многие из них получили профессиональное образование. Советская идеология, направленная на обеспечение равенства женщин, стала одним из важнейших факторов в развитии гендерных ролей.

С момента распада СССР и обретения Кыргызстаном независимости в гендерной сфере возникли новые обстоятельства. Стремление к гендерному равенству стало одним из важных направлений на пути страны к построению демократического и правового государства. Кыргызстан начал ориентироваться на передовые мировые стандарты в вопросах роли женщин и мужчин в обществе.

Страна сделала акцент на законодательных и институциональных механизмах для развития гендерных ролей. В 1996 году Кыргызстан стал одной из первых стран среди государств СНГ, ратифицировавших Конвенцию ООН «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин» (CEDAW). В соответствии с этим, Кыргызстан раз в четыре года направляет в Комитет ООН периодический отчет о состоянии защиты прав женщин в стране. Кроме того, были приняты ряд национальных законов и проведена гендерная экспертиза действующего законодательства. Например, в 2003 году Законодательное собрание Жогорку Кенеша КР приняло два важных закона: «О социально-правовой защите от насилия в семье» (2003) и «О государственных гарантиях равных прав и возможностей женщин и мужчин» (2008). В 2010 году новая редакция Конституции Кыргызской Республики закрепила принцип равенства прав и возможностей мужчин и женщин. После проведения гендерной экспертизы в законы Кыргызской Республики «О земле» и «О политических партиях» были внесены значительные изменения. Ежегодно

разрабатывались и принимались Национальные планы действий по развитию гендерного равенства.

В независимом государстве были также созданы институциональные основы для развития гендерных отношений. Для интеграции гендерного компонента во все аспекты национальной политики, направлений развития и программ сначала была создана Государственная комиссия по делам женщин и молодежи, которая позже преобразовалась в Национальный совет по делам женщин, семьи и гендерного развития при Президенте.

Перечисленные законы и официальные документы, принятые со времен Советского Союза до настоящего времени, а также созданные институциональные механизмы внесли прямой вклад в защиту прав женщин и изменения их гендерных ролей. Это способствовало повышению активности женщин в гражданском секторе и экономической сфере общества.

Однако наряду с появлением новых активных слоёв среди женщин в независимом Кыргызстане усилилась проблема насилия в отношении женщин.

В 2022 году правоохранительными органами было возбуждено 6580 уголовных дел, связанных с насилием в отношении женщин. Эти данные свидетельствуют о том, что проблема насилия против женщин остаётся актуальной для страны. Кроме того, рост активности женщин в обществе и их экономическая самостоятельность сопровождаются изменениями в их поведении. Женщины, подвергшиеся насилию в семье, всё чаще обращаются в правоохранительные органы, открыто заявляя о своих проблемах, чего не наблюдалось ранее. Всем известно, что семейное насилие в нашей стране долгие годы замалчивалось.

Современный портрет женщины в кыргызском обществе многообразен и противоречив. Кыргызское общество ещё не в полной мере осознало женщину как мощную силу, способную менять общество. Более того, в жизни большинства женщин сохраняется двойной стандарт. С одной стороны, женщины в роли жён, матерей, дочерей, сестёр, бабушек и прабабушек являются хранительницами традиций и передают их из поколения в поколение. С другой стороны, они не хотят оставаться в стороне от мировых тенденций, стремятся к развитию и к достижению лучших мировых стандартов, отвергая необходимость строго следовать традиционным нормам.

Итак, сегодня мы можем выделить три основные причины, повлиявшие на изменение социальных ролей женщин в кыргызском обществе:

Во-первых, экономический кризис в период независимости, вызвавший безработицу и бедность, вынудил женщин покинуть дом и заниматься любым доступным трудом, чтобы прокормить своих детей.

Во-вторых, национальные законы, стратегические государственные планы, программы и международные конвенции, направленные на развитие гендерного равенства, о которых мы упоминали ранее, предоставили юридическую основу и направление для активного участия женщин в обществе.

В-третьих, усиление миграционных потоков и увеличение числа женщин, вовлеченных в миграцию, сделали тысячи женщин основными кормильцами семей.

В заключение, в данной статье мы обсудили изменения гендерных ролей женщин в современном кыргызском обществе и факторы, которые привели к этим изменениям.

Традиционные роли, в которых мужчина выступает кормильцем, а женщина занимается домом и воспитанием детей, постепенно разрушаются. Эти изменения имеют как положительные, так и отрицательные стороны и требуют отдельного глубокого исследования. Ведь трансформация гендерных ролей не должна подрывать устойчивость семьи, воспитание детей и, в целом, общественное развитие.

В то же время вместе с независимостью возродились элементы традиций и религиозных обрядов, которые в советское время считались «пережитками прошлого» и запрещались. Среди них есть факторы, препятствующие достижению гендерного равенства. Такие традиции и обряды зачастую усугубляют разрыв между мужчинами и женщинами.

Таким образом, в независимом кыргызском обществе сформировались две тенденции на пути к гендерному равенству:

Гендерная политика государства, стремящаяся к международным стандартам и направленная на обеспечение гендерного равенства в обществе.

Национальное и религиозное возрождение, которое активизировалось в условиях независимости и демократических преобразований.

Последняя тенденция порой сопровождается устаревшими взглядами, такими как «У женщины волосы длинные, а ум короткий», «Лучше мужчина с головой лягушки, чем женщина с золотой головой», «Кобыла не нуждается в призе на скачках» и другими, которые негативно оценивают активность и роль женщин в обществе. Под предлогом возрождения традиций и религиозных ценностей увеличилось число незарегистрированных браков и участились случаи насилия над женщинами.

В такой ситуации в стране на государственном уровне поднимается идеология национальных ценностей. В мае 2021 года Президент страны подписал Указ о национальных ценностях, в котором отмечается, что система традиционных норм, разработанная народом, и его неписаные законы зачастую имеют важные и успешные результаты, по сравнению с общепринятыми международными стандартами [22]. В рамках Указа была утверждена Национальная программа по сохранению и развитию национальных ценностей на 2022–2027 годы.

Это, безусловно, положительная инициатива, однако нельзя допустить, чтобы под предлогом национальных ценностей положение женщин оказалось ограниченным в рамках традиционных стереотипов. Ведь и в наших традициях есть нормы, которые требуют пересмотра. Необходимо четко разграничить, где заканчиваются традиции и начинаются проявления насилия.

Например, в большинстве кыргызских домов до сих пор на почетном месте висит кнут. Мы до сих пор считаем традицией дарить кнут мужчинам. Считается, что у мужчины должен быть кнут, ведь он глава дома, его кормилец и хозяин. Даже те мужчины, которые ни-

когда не держали лошадей, хотят иметь кнут. Но есть ли гарантия, что этот кнут однажды не будет использован мужчиной-агрессором против своей жены?

До сих пор похищение девушек в Кыргызстане считалось традицией. Специальные исследования показали, что в стране за сутки похищают 32 девушки [23]. Сегодня это официально признано насилием.

Таким образом, роль и положение женщин в современном кыргызском обществе неоднозначны и многообразны. Эти вопросы напрямую связаны с социальной стратификацией, экономической ситуацией и изменением тех ценностей, которые считаются традиционными.

Вопросы для обсуждения:

1. Считаете ли вы ОБОН реальной политической силой в сообществах?
2. Какую роль трудовая миграция играет в борьбе женщин за равноправие в вашей стране?
3. Перечислите традиционные ценности и воззрения, которые помогают в борьбе за права женщин, и те традиции, которые препятствуют.

Ссылки

1. Радио Азаттык, 2023 (б).
2. Цой (Агетство Кабар), 2021.
3. K-News, 2021.
4. Ким, 2018, с. 23.
5. Там же, с. 29.
6. Там же, с. 33.
7. Кадыркулова, 2018.
8. Закон КР о некоммерческих организациях, 1999 г., статьи 18, 21.
9. Бектурганова, 2009.
10. Марзабаева и др., 2022.
11. Центр поддержки женщин, 2012, с. 4.
12. Там же, с. 75.
13. Московский Комсомолец. Киргизия, 2023.
14. Сарыгулова (Радио Азаттык), 2012.
15. Дюркгейм, 1991, с. 56–64.
16. Хубер, 2000.
17. МИД, 1988.
18. Энгельс, 1961, с. 70.
19. Фельтишинский и Чернявский, 2004.
20. Радио Азаттык, 2023 (а).
21. Пальванова, 1982, с. 29.
22. Кабар, 2022.
23. Яловкина, 2015.

Библиография

1. Бектурганова, К. А. *Историческая роль женщины в социально-экономической и культурной жизни Кыргызстана: XX век*. Диссертация, Кыргызско-Российский Славянский Университет, 2009.
2. Дюркгейм, Э. *О разделении общественного труда: метод социологии*. Москва: Наука, 1991.
3. Закон Кыргызской Республики о некоммерческих организациях, 1999 г.
4. K-News. «Женщин-мигрантов из Кыргызстана стало вдвое больше, чем мужчин.» 4 декабря 2021 г. <https://knews.kg/2021/12/04/zhenshyn-migrantov-iz-kyrgyzstana-stalo-vdvoe-bolshe-chem-muzhchin> (дата обращения: 9 января 2025 г.).

5. Кабар. «Улуттук нарк жөнүндө» Жарлыкка кол коюлду» (Подписан Указ о Национальных ценностях). 2022 г. <http://kg.kabar.kg/news/uluttuk-nark-zh-n-nd-zharlykka-kol-koiuldu/> (дата обращения: 9 января 2025 г.).
6. Кадыркулова, Ж. К. «Трудовая миграция в Кыргызстане.» *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*, (2) (2018): 186–189.
7. Ким, Е. *Женщины и трудовая миграция. Отчет исследования*. ООН-Женщины в Кыргызской Республике. Бишкек, октябрь 2018 г.
8. Марзабаева, Б. Т., Ташыбаева, А. К., Асанахунова, З. М., и Бабакулова, Р. Б. «Законодательное обеспечение гендерного равенства в Кыргызской Республике». *Бюллетень науки и практики* 8, No. 8 (2022): 430–437.
9. Маркс, К., и Энгельс, Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 21. 1961.
10. Мид, М. *Культура и мир детства. Избранные произведения*. Москва: Наука, 1988.
11. *Московский Комсомолец. Киргизия*. «НПО, финансируемые из-за рубежа, негативно влияют на суверенитет.» 2023. <https://www.mk.kg/politics/2023/02/14/npo-finansiruemye-iz-za-rubezha-negativno-vliayut-na-suverenitet.html> (дата обращения: 9 января 2025 г.).
12. Пальванова, Б. *Эмансипация мусульманки. Опыт освобождения женщин Советского Востока*. Москва, 1982.
13. Радио Азаттык. «В 2022 году по фактам насилия в отношении женщин возбудили более 6 тысяч уголовных дел, до суда дошло менее половины.» 2023 (а). <https://rus.azattyk.org/a/32247100.html> (дата обращения: 9 января 2025 г.).
14. Радио Азаттык. «Кыргызстанда ишкер аялдардын абалы» (Положение женщин-предпринимательниц в Кыргызстане). 2023 (б). <https://www.azattyk.org/a/1205352.html> (дата обращения: 9 января 2025 г.).
15. Сарыгулова, Б. «Кыргыз ОБОН: таржымалы жана тагдыры» (Кыргызский ОБОН: история и судьба). *Радио Азаттык*. 2012. https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_investigation_obon_women_politics/24494731.html (дата обращения: 9 января 2025 г.).
16. Фельтишинский, Ю., и Чернявский, Г. *Красный террор в годы гражданской войны. По материалам Особой следственной комиссии по расследованию злодеяний большевиков*. 2004. http://www.hrono.ru/dokum/191_dok/1918devu.html (дата обращения: 9 января 2025 г.).
17. Хубер, Дж. «Теория гендерной стратификации.» В *Антология гендерной теории*, 77–96. Минск: Пропилеи, 2000.
18. Центр поддержки женщин. *ОБОН – зеркало кыргызских революций: развитие политического активизма или использование ресурсов женщин в интересах заинтересованных групп в Кыргызстане?* Отчет исследования, 2012.
19. Цой, Е. «В Бишкеке женщин-предпринимателей больше, чем мужчин.» *Кабар*. 2021. <https://kabar.kg/news/v-bishkeke-zhenshchin-predprinimatelei-bol-she-chem-muzhchin/> (дата обращения: 9 января 2025 г.).
20. Яловкина, А. «Советник ООН: В Кыргызстане каждый день происходит 32 кражи невест.» *Вечерний Бишкек*. 2015. https://www.vb.kg/doc/304268_sovetnik_oon:_v_kyrgyzstane_kajdyu_den_proishodit_32_kraji_nevest.html (дата обращения: 9 января 2025 г.).

Данная статья была переведена с кыргызского языка.



ЧАСТЬ

ЖЕНЩИНЫ
И ИХ ОБРАЗЫ
В КУЛЬТУРЕ
И ИСКУССТВЕ

КЫРГЫЗСКИЙ ЭПОС «ЖАҢЫЛ МЫРЗА» : РОЖДЕНИЕ ГЕНДЕРА В НЕДРАХ ПАТРИАРХАЛЬНОГО СТРОЯ

ГУЛНАРА АЙТПАЕВА

Аннотация

Статья посвящена переосмыслению кыргызского эпоса «Жаңыл Мырза». Это произведение устного народного творчества относится к категории малых эпосов кыргызов. В статье предлагается определение этой категории эпосов в сопоставлении с классической героической трилогией «Манас, Семетей, Сейтек».

Эпос «Жаңыл Мырза» был создан в 17–18 веках и посвящен праву и возможностям женщины в патриархальном обществе. Гипотеза статьи заключается в том, что в самом названии эпоса «Жаңыл Мырза» изначально заложен гендерный конфликт, когда женское имя и мужской социальный статус принадлежат одному человеку. Кыргызский эпос четко обозначил то социальное противоречие, которое в западной культуре получило определение гендера. Почти пять столетий назад эпос ввел тему гендера в культуру кыргызов через привычный эпический механизм. «Жаңыл Мырза» ярко повествует о гендерном неравенстве, точнее, гендерном беспорядке, и попытках его изменить со стороны племени нойгут и его предводительницы.

Варианты Абдыкалыка Чоробаева и Молдокасыма Мусулманкулова сфокусированы на трагическом столкновении женщины-лидера и социальных факторов патриархата. Сама Жаңыл Мырза была расщеплена на Жаңыл – женскую долю, и Мырзу – мужской долг. В 17–18 веке творцы эпоса не видели общественной перспективы для гармонизации таких начал в одном человеке. Конфликтное ядро заложено через амбивалентную семантику слова *жаңыл*, которое помимо «желанного обновления» имеет другое значение – «ошибки». Автор утверждает, что культурная миссия эпоса «Жаңыл Мырза» заключается в открытии социальной траектории женских возможностей и демонстрации социальных перспектив женского пути. Сама древность сюжета о Жаңыл Мырзе говорит о том, что гендер – не привнесенная откуда-то извне проблема. Гендер растет из недр любого общества, каким бы сугубо мужским по структуре управления и идеологии оно ни было.

Введение

Кыргызские эпосы, к которым принадлежит «Жаңыл Мырза», затрагивают такие фундаментальные вопросы, как устройство мира, природа власти, мужчина и женщина, традиции и их разрушение. Одна из идей, лежащих в основе статьи, заключается в том, что кыргызские эпосы обладают мощным смысловым потенциалом, который раскрывается в соответствии с духом и потребностями той или другой эпохи. Модернизация общества открывает все новые смыслы, заложенные в матрице эпосов. Важно увидеть соответствующие подходы к восприятию и передаче этих смыслов.

Основная гипотеза статьи заключается в том, что в самом названии эпоса «Жаңыл Мырза» изначально заложен гендерный конфликт. Кыргызский эпос четко обозначил то социальное противоречие, которое в западной культуре получило определение *гендера* [1]. Почти пять столетий назад этот эпос ввел тему гендера в культуру кыргызов через привычный эпический механизм. «Жаңыл Мырза» ярко повествует о гендерном неравенстве, точнее, гендерном бесправии, и попытках его изменить со стороны племени нойгут и его предводительницы.

Гендер – это социальный пол, различия между мужчинами и женщинами, зависящие не от биологических, а от социальных условий.

Для выявления и обоснования новых смыслов эпической истории использовались такие методы, как *герменевтика* [2], сравнительный анализ. Так как любой малый эпос является художественным произведением, то основным был метод интерпретации художественного текста: анализ сюжета, конфликта, героев. Совокупность обозначенных методов нацелена на выявление современных смыслов кыргызского эпоса «Жаңыл Мырза».

Герменевтика – теория понимания и интерпретации текста, наука о понимании смысла.

В приложении к данной статье составлена таблица основных событий двух вариантов эпоса, Абдыкалыка Чоробаева и Молдокасыма Мусулманкулова [3]. Гипотеза о наличии гендерной проблематики в малом эпосе кыргызов рассматривается на основе этих, более подробно разработанных вариантов. Однако гендерное ядро есть во всех вариантах, что отражено в общем названии. Название кыргызских эпосов часто выполняет функцию кода, за которым скрываются разные смыслы [4].

Почему «Жаңыл Мырза» относится к малым эпосам?

«Жаңыл Мырза» как произведение устного народного творчества относится к категории малых эпосов кыргызов.

Центральным элементом кыргызской устной культуры является великий героический эпос «Манас», который содержит до полумиллиона строк [5]. Однако определение «великий» связано не только с объемом. «Манас» занимал ключевое место в устной культуре кыргызов, потому он оказался центром стихийной народной систематизации устного творчества. Все рассматривалось по отношению к этому культурному центру. Именно в сравнении с эпосом «Манас» другие народные сказания стали ласково называться *кенже*, что означает одновременно «младший» и «маленький» [6]. Однако, несмотря на статус *кенже*, средний размер этих эпосов варьируется в пределах 1–17 тысяч строк. Важно отметить, что наименование «маленький», или «младший», не относится ко времени их появления. Например, широко известные эпосы «Эр Төштүк» и «Кожожаш» возникли раньше основной темы «Манаса». Чтобы дать приблизительную ориентацию, Кыргызстан отметил 1000-летие эпоса «Манас» в 1995 году [7].

Изучение вопроса, кто из ученых или сказителей ввел термин «**кенже**», не дало однозначного ответа. Поэтому, предположительно, термин бытовал в народе и перешел в академическую традицию.

Эпическая трилогия «Манас» состоит из трех самостоятельных частей: первая часть «Манас» рассказывает историю рождения, жизни и смерти главного героя Манаса; главный герой второй части – сын Манаса Семетей («Семетей»), главный герой третьей части Сейтек – сын Семетея и внук Манаса («Сейтек»). История потомков Манаса продолжается в других сказаниях.

Поскольку выделение группы малых эпосов произошло в сравнении с «Манасом», дадим определение малых эпосов на основе той же сравнительной логики. Общеизвестно, что эпос «Манас»:

- 1) представляет собой фольклорную трилогию, построенную по принципу циклической генеалогии;
- 2) имеет объем до полумиллиона строк;
- 3) многослоен и затрагивает события от времен мифологических до XIX века;
- 4) имеет широкую тематику с выделением лейтмотива – борьбы кыргызских племен за территорию и независимость;
- 5) представляет собой универсальную картину традиционного кыргызского общества, его образа жизни, структуры и ценностей;
- 6) традиционно исполняется мужчинами без музыкального сопровождения/инструмента.

На основе сравнительной логики малый эпос можно определить как:

- 1) фольклорное произведение, преимущественно, поэтической формы;
- 2) его объем варьируется от 1 до 17 тысяч строк;
- 3) повествует о событиях определенного времени;
- 4) имеет фокус на определенной теме;
- 5) отражает определенный аспект традиционного кыргызского общества;
- 6) традиционно исполнялся мужчинами как без музыкального сопровождения/инструмента, так и с ним.

Сейчас «Манас» и малые эпосы исполняются также женщинами.

По мнению кыргызских ученых, количество таких эпосов варьируется от 20 до 30. Исследовано и описано, от кого и когда был записан тот или другой эпос, сколько существует вариантов, чем они отличаются, есть сопоставления с аналогичными сюжетами фольклора других народов. Разработана классификация малых эпосов [8, 9]. Сейчас идет работа над составлением сюжетно-тематических указателей малых эпосов [10]. Малым эпосам характерны общие черты эпического жанра, например, вариативность, неизменное ядро и похожие механизмы внесения новых мотивов.

Женщина в центре героического эпоса

Белек Солтоноев, один из первых летописцев истории и культуры кыргызов, называет вторую половину 17 века («1670-жыл чамасында») временем событий, отраженных в эпосе, и связывает их с противостоянием кыргызов и калмаков [11]. Раиса Кыдырбаева, одна из первых исследовательниц эпоса, определяет конец 17-начало 18 веков как время создания этого произведения и так же связывает сюжет «Жаңыл Мырзы» с борьбой кыргызов с калмаками [12].

Эпос «Жаныл Мырза», как многие произведения устного народного творчества, имеет разные варианты. В Академии наук Кыргызстана хранятся четыре варианта: Абдыкалыка Чоробаева, Молдобасана Мусулманкулова, Тоголока Молдо и Ыбырайыма Абдрахманова. В кыргызской фольклористике прослежена история их публикаций, сделан обзор каждого варианта, выделена общая основа, сделан сравнительный анализ вариантов [13, 14]. Все варианты данного эпоса имеют общее ядро: «В эпосе Жаңыл Мырза избрана как мудрый предводитель своего племени, воин, всеми силами защищающий свободу и независимость своих людей. Больше всего Жаңыл дорожит своей свободой. Неустрашимая отвага и решительный характер не позволяют Жаңыл подчиняться кому-то и зависеть от кого-то. Такова сюжетная канва всех четырех вариантов, которые сохранились» [15].

В классификации малых эпосов это произведение относят к категории героических эпосов [16, 17, 18]. В центре героического эпоса, как правило, находится борьба против внешнего врага. Внешним враг может быть по отношению к роду – урук, племени – уруу, народу – эл [19]. Примером классического героического эпоса является «Манас», в котором главный герой Манас смог объединить разрозненные племена кыргызов и вести борьбу за территорию. В «Жаныл Мырзе» также есть основные признаки героического эпоса: нападение внешних сил, калмаков или других кыргызских родов и племен, на нойгутов; наличие у нойгутов предводителя, девы-воительницы, которая защищает честь и имущество своего племени. В ряду малых эпосов, относимых к героическим («Курманбек», «Жаныш-Байыш», «Эр-Табылды», «Сейитбек», «Шырдакбек») – это единственный эпос, в названии которого есть женское имя, хотя и в сочетании с мужским титулом.

Включение «Жаңыл Мырзы» в разряд героических эпосов связано с традиционной трактовкой эпоса как истории, прославляющей женщину-воительницу, защитницу своего рода и земли. Именно героические качества Жаңыл, ее мужество и чувство чести, выдающиеся воинские навыки находятся в фокусе общепринятых интерпретаций эпоса и вызывают восхищение до настоящего времени [20, 21, 22].

Однако в контексте прошедших столетий совершенно очевидным становится другой смысл героического сюжета. «Жаныл Мырза» изначально сочетает в своем названии женское имя с мужским социальным статусом. Это сочетание оповещает слушателей и читателей о зарождении гендерной проблемы в патриархальном кыргызском обществе.

Рождение девочки при необходимости мальчика

Мотив бездетности семьи Жаңыл до ее рождения является общим во всех вариантах эпоса. В двух вариантах бездетным был предводитель племени нойгут. Все племя и семья правителя молили Создателя о ребенке, продолжателе рода. Наконец ребенок родился, но – девочка. Так как семья и племя нуждались в преемнике, лидере, а преемником и лидером в патриархальном обществе мог стать только мужчина, люди сделали то, что смогли в данных обстоятельствах. Они назвали девочку Жаңыл, что значит «обновись», и воспитали девочку как мальчика, будущего предводителя племени. Как полагается, предводитель в эпосе должен быть сильным и храбрым воином, надежным вождём. Со временем Жаңыл стала именно такой главой своего племени. Благодаря

ее характеру и поведению к женскому имени Жаңыл постепенно прибавился мужской статус Мырза (господин). Слухи об исключительной деве-воительнице разнеслись далеко за пределами края нойгутов. Многие мужчины-предводители, сильные яркие воины, мечтали встретить Жаңыл. Однако ни один мужчина-воин, который бросал Жаңыл вызов, не смог ее победить в открытом бою. Все богатыри терпели поражение, позор и часто гибли от рук воительницы. Но все же Жаңыл была взята в плен коварством (в версии Чоробаева) или сама сдалась ради верности данному слову (у Мусулманкулова), в обоих случаях поставив условие никогда не просить ее участия в воинских делах. Жаңыл смирилась с женской судьбой, родила сына, но ее условие было нарушено. Народ жаждал от Жаңыл доблестей. Пробужденный в Жаңыл воин привел к бегству женщины из ставки мужа, убийству сына (у Мусулманкулова), спасению сына (у Чоробаева) и возвращению к своему народу.

Эпическая конструкция: Жаңыл – обновись

В названии эпоса и его содержании изначально заложен конфликт, и он имеет гендерный характер. Биологический пол ребенка был принципиально важен. Именно пол напрямую определял права и возможности человека в обществе. Что такое девочка в патриархальном строе 17–18 века? Недвусмысленный ответ можно получить, например,

Существует другой вариант этой пословицы: «*Тузду даам татыганга бер, кызды издегенге бер*» (дай соль тому, кто снимает пробу, отдай девушку тому, кто ищет).



через пословицу «*Кызды сураганга бер, кымызды ичкенге бер*» (отдай девушку замуж тому, кто просит ее, отдай кумыс тому, кто хочет пить). Вопрос согласия или желания девушки в пословице никак не затронут. Пословица в данном случае – социально признанная норма, закреплённая в устойчивой языковой формуле. Да, у кыргызов есть другие пословицы, например, «*Кыздын кырк чачы улуу*» (доро-

ги сорок косичек девочки/девушки), которую часто приводят как пример уважительного отношения к женщинам. Однако это уважение ограничивалось домашним очагом отца и не давало девочкам и женщинам никаких общественных прав и шансов. Если выданной замуж девушке не везло, ее муж рано умирал или погибал, то, согласно закону левирата [23], вдова оставалась в семье умершего мужа и выходила замуж за его родственника. Таковы были жесткие нормы реальности, в которой создавался эпос.

Однако эпос создает совершенно другую жесткую конструкцию: он ставит биологический пол ребенка под груз социальных ожиданий племени. Жаңыл, родившейся в семье предводителя, пришлось выполнять мужские дела, и в этом смысле она была обречена на мужскую судьбу. Люди хотели опоры, законного хана, и назвали девочку Жаңыл, что означало «обновись, преобразись, изменись». С самого детства Жаңыл начала путь к тем нормам и целям, за которые ей дадут статус Мырзы. Как и полагается в эпосе герою, унаследовавшему титул предводителя, девушка лучше всех скакала на лошади и стреляла из лука; в силе, ловкости и уме Жаңыл не уступала никому. Народ получил того, кого просил, – деву-защитницу, надежный залог свободы и процветания.

Эпос патриархальной эпохи успешно сплавил женский пол и мужскую функцию в обществе. Жаңыл Мырза, поневоле сформированная нойгутами, является носителем ра-



дикально новой идентичности, в которой есть гендерный компонент. Девушка выходит за пределы домашнего очага, ее косы скрыты под кольчугой, в руках у нее лук со стрелами, и она не щадит никого, кто покушается на земли или имущество нойгутов. Жаңыл Мырза сломала традиционное распределение гендерных ролей. Она не является приложением к мужчине, отцу, брату, мужу или сыну. Жаңыл Мырза – девушка, занимающая независимое место вне всякого мужского влияния. Она – вождь и кормилица племени с высоким чувством собственного достоинства. В патриархальной кыргызской культуре такая самостоятельность, такая самодостаточность женщины была невозможна. Но эпос дерзко замыслил и воплотил сюжет о необычной женщине, и показал колоссальные горизонты женских возможностей в служении своему народу.

Феномен Жаңыл Мырзы говорит о признании мощных потенциальных способностей женщины в общественной сфере. При создании нужных условий женщина может заменить мужчину на войне и в государственных делах. Творческий дух, породивший эпос «Жаңыл Мырза», преодолел собственную ограниченность в понимании прав и возможностей женщины и ярко показал, что женщина не только равна, но превосходит мужчин в служении людям. Ей только надо дать право выйти из суеты домашнего очага, дать право участия в общественной жизни. Так смысл народного наказа *жаңыл* – **обновись** – претворен героиней и ее племенем в жизнь.

Физическое обладание как признак победы

Однако норма «*кызды сураганга бер*» показывает исключительное подчинение и бесправие женщины в патриархальном обществе. Норма никуда не делась с появлением эпической героини и, как железный обруч, сжимает Жаңыл со всех сторон. При этом гендерный произвол и неравенство, которые являются нормой для эпических героев, воспроизводят и сами женщины. По версии Чоробаева, мать одного из героев, Түлкү, заставила сына выгнать жену, потому что невестка позволила себе дерзость просить о помощи свекровь [28]. «*Кызды сураганга бер*» – приходят и просят девушку замуж без ее участия. Точно так же женщину могут выгнать без ее согласия.

Все мужские герои эпоса, калмаки и кыргызы, стремятся встретиться и сразиться с Жаңыл с одной единственной целью – покорить воительницу, чтобы взять замуж. Все мужчины хотят указать Жаңыл **ее** место – обычное место женщины у очага. Мать Түлкү требует у сына жениться именно на Жаңыл, она также жаждет власти над необычной девушкой. Так активизируется другой смысл слова *жаңыл* – **ошибись**.

Полисемия, или многозначность, характерна для кыргызского языка в обозначении крупных культурных феноменов [24]. *Жаңыл* является глаголом повелительного наклонения единственного числа и имеет несколько значений. Кроме значения «обновись», о котором речь шла выше, *жаңыл* значит «ошибись».

Мы сегодня регулярно встречаем девочек, имена которых нацелены на рождение мальчиков: Жаңыл, Бурул, Уулболсун, Уулкан, Уулкелди и другие. По этим именам можно безошибочно диагностировать проблему: семья нуждается в мальчике. Потребность в мальчике сохраняется и сегодня в кыргызских семьях.

В историко-культурном контексте эпоса, когда нужны были сильные, бесстрашные и умелые воины для защиты своего рода-племени, когда предводителями могли быть только мужчины, острая потребность в мальчике объяснима. В эпическом контексте *Жаңыл* – это обращение и наказ судьбе. В эпосе два, как будто противоречащих друг другу, смысла взаимосвязаны и дополняют друг друга: обновись – дай мальчика, ошибись – не дай снова девочку. Обновление неразрывно связано с нарушением установившегося хода вещей. Сбоя в рождении девочек ждали и ждут кыргызские семьи, в которых нет или мало мальчиков.

Но наказ судьбе, груз *жаңыл* – сбоя и обновления, несут и воплощают люди. Эпические нойгуты и их дочь выполнили наказ и сформировали новый тип кыргызской женщины. *Жаңыл Мырза* демонстрирует абсолютно новую модель поведения – это поведение общественное. В ратных делах она действует не на основе биологического пола, а на основе социальной ответственности за свой народ. Однако эпос показывает, что мышление и поведение всех других племен и народов вокруг нойгутов не изменилось. Сбой в их отношении к деве-воительнице, который вел бы к обновлению/изменению гендерных отношений, в эпической истории не произошло.

Во всех вариантах эпоса мужчины-герои не в состоянии воспринять деву-воительницу как равную. Для них *Жаңыл*, прежде всего, *канчык* – сука, особь женского пола. Ее нужно вернуть на привычные женские роли через взятие силой, через замужество и фактически изнасилование. *Кан* – кровь, *чык* – выйди, *канчык* – пролейся кровь. Кровопролитие всегда связано с насилием. Поскольку *канчык* используется только в отношении девушек и женщин, логично предположить, что речь идет о сексуальном аспекте, а точнее – насилии. *Канчык* – это покорение и обладание через насилие, это насилие над девушкой. Во всех вариантах эпоса глубоко оскорбительное *канчык* вынуждает *Жаңыл* стрелять из лука, даже когда героиня этого делать не собиралась. В варианте Мусулманкулова мужчины называют *Жаңыл шерменде* – не имеющая чести и совести, позорящая род. Очевидно, что *Жаңыл* обладает честью и достоинством и потому она никак не может быть *канчык* или *шерменде*. Но мужчины воспринимают и называют ее в эпосе именно так, и так они обозначают перспективу отношений с *Жаңыл*. Перед нами гендерный конфликт, когда, с одной стороны, героиня с высоким уровнем социальных достижений и притязаний, а с другой – мужской воинский мир, в котором женщина является *канчык*, и брать ее надо силой.

По строго патриархальным представлениям, женщина должна знать «свое место». Но эпос поднимает неожиданный вопрос: если женщина – *Жаңыл Мырза*, то где ее место? Через создание образа женщины-воительницы, женщины-предводительницы кыргызский творческий дух пробил брешь в патриархальном понимании женщины и создал героиню с неслыханно новой идентичностью. В этой идентичности неразрывно соединяются женский пол и мужские функции.

Брешь пробита, но патриархальная стена осталась. *Жаңыл Мырза* – радикальный для эпического времени образ. Самостоятельная женщина, не терпящая насилия и неравенства, и патриархальное общество находятся в непримиримом противостоянии.

Мырза против Жаңыл

Эпический феномен Жаңыл Мырзы трагичен. Героиня пленена или сдается мужчинам сама – как воин, держащий свое слово. В обоих случаях ее унижают замужеством не за равным ей по силам воином, как должно было быть, а за семидесятилетним старцем Калматаем. Жаңыл не досталось своего Манаса, которому она бы служила своим опытом и способностями. Но Жаңыл подавляет в себе Мырзу и смиренно принимает женскую долю или факт принадлежности своему полу.

Жаңыл больше не борется с внешними силами. Она всеми силами следует общепринятым в патриархате ролям: очаг, хозяйство, ребенок. Но ее нынешний враг жил в ней самой – это другая грань эпического конфликта, и она также закодирована в названии эпоса. Внутренний враг Жаңыл вырос из столкновения ее биологического пола и социальной роли. Без молчаливого согласия Мырзы никто ни дня не мог бы унижать и удерживать Жаңыл в неволе. Эпос дает нам знать о внутреннем расщеплении героини через условия, которые Жаңыл ставит перед замужеством. Главное условие – не пробуждать в ней лидера и воина, Мырзу.

Служа своему племени и взяв на себя мужские функции, Жаңыл не перестала быть женщиной. Да, она сурова и беспощадна в бою, набегах, мести. Она не прощает оскорбления своей чести. Однако эпос подчеркивает, что девушка задумывалась о равном себе муже. В варианте Чоробаева в мотиве бегства Жаңыл мы видим драматическую борьбу материнских и воинских качеств героини. Но после нескольких лет смирения и послушания Мырза снова побеждает. Самоуничижение и даже материнство не удержали Жаңыл при первой же возможности. Мощное стремление к свободе, к своему народу, к себе прежней закончилось бегством на родную землю.

Феномен Жаңыл Мырзы имеет гендерную природу, он рожден из-за столкновения природного факта с социальной необходимостью внутри патриархального общества. Воля природы – девушка, женщина, мать. Воля сообщества – предводитель, защитник, герой. Эпическая конструкция выплавляет женщину с новой идентичностью и, казалось бы, открывает возможности для сочетания воли природы и сообщества. Однако в одиночку нойгуты и их радикально другая дочь не могли изменить патриархальные нормы и ценности.

В более широком эпическом контексте оптимальный вариант был найден в «Манасе», в образе мудрой и мужественной Каныкей – женщины, служащей обществу через мужа Манаса и сына Семетея. Появляется такой герой, как Манас, и подчиненность женщины мужчине сохраняется с описанием всех достоинств Каныкей. Ну а в сюжетах девы Сайкал, потенциально схожей с Жаңыл, гендерная тема развития не получила. Дева-воительница Сайкал, которая едва не победила в схватке Манаса, обещает стать его женой в ином мире [25].

Заключение: открытие социальной траектории и перспектив

Как правило, героиней эпоса «Жаңыл Мырза» восхищаются. Современная академическая традиция все еще следует идее прославления девы-воительницы и почти не распознает, не задумывается над смыслами ее трагической истории. Хотя само сочетание слов Жаңыл и Мырза в названии эпоса сигнализирует о наличии гендерного конфликта.

Вместе с восхищением перед Жаңыл Мырзой следует восхищаться творческим духом создателей эпоса. Во всех своих вариантах он повествует о рождении гендера в недрах патриархального строя – о невольном обретении женщиной права руководить племенем и способности достойно противостоять мужчинам. Эпос обнародовал радикально новую модель женского поведения, когда Жаңыл успешно берет мужские обязанности по заботе и защите нойгутов и становится Жаңыл Мырзой. Творцы эпоса почти пять столетий назад рассказали о том, что Симона де Бовуар опишет в 20 веке в книге «Второй пол» и покажет весь драматизм признания социальных прав женщины.

Сама древность сюжета о Жаңыл Мырзе, сформированного внутри патриархального общества с использованием народного культурного механизма, говорит о том, что гендер – не привнесенная откуда-то извне проблема. Гендер растет из недр любого общества, каким бы сугубо мужским по структуре управления и идеологии оно ни было.

Кыргызский эпос недвусмысленно утверждает: если женщине создать условия, то вне дома, на общественной стезе она может быть равной и лучше мужчины. Иначе говоря, уже несколько веков назад творческий гений понял, что гендер – поведение мужчины или женщины в общественной сфере – определяется не биологическим полом, а социальными обстоятельствами.

Есть мнение, что героиня была реальным человеком [31]. Но, при тесной близости к истории и социуму, эпос – это воображаемая реальность, и история Жаңыл Мырзы – это редкий культурный эксперимент, когда при общественной норме «*кызды сураганга бер*» героиня получает право и шанс на мужскую миссию. Она является носителем новой идентичности, в которой совмещены женский пол и мужские обязанности. Но в амбивалентной семантике слова *жаңыл*, помимо желанного обновления, есть другое значение – ошибки. Жаңыл воспринята современниками-мужчинами как ошибка, которую все стремились исправить привычным способом – физической силой. Да и сама Жаңыл Мырза была расщеплена на Жаңыл – женскую долю и Мырзу – мужской долг. В 17–18 веке творцы эпоса не видели общественной перспективы для гармонизации таких начал в одном человеке.

Уникальная роль эпоса «Жаңыл Мырза» в том, что, будучи плодом патриархального общества, он подтачивал нормы этого самого общества. Он изнутри ставил под сомнения те правила, на которых стоял родо-племенной строй. Эпос, рождаясь и существуя в социально мужском мире, повествовал о возможности женщины быть равной и лучше мужчин. Повествуя об этом, эпос «Жаңыл Мырза» выполнял культурную миссию – открывал социальную траекторию женских возможностей и показывал социальные перспективы женского пути.

Приложение

Таблица основных событий двух вариантов эпоса «Жаңыл Мырза», опубликованных в серии «Эл адабияты», 1998

Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
1.	Үчүке, Түлкү – сыновья Сарсеита. Рождение у Түлкү сына Тыная.	Жамгырчи, предводитель нойгутов, воспитывает дочь как наследника. Храбрость и ум 16-летней Жаңыл Мырзы в воинских делах.
2.	Мать Түлкү велит сыну отослать жену прочь за ее неуважение, выразившееся в дерзкой просьбе подать колыбель с ребенком во время кочевки на летние пастбища.	Жаңыл семь дней была на охоте, появилась с отличной добычей (куланами). Народ счастлив иметь такого кормильца и предводителя. Нойгуты благословляют Жаңыл на лидерство.
3.	Наказ матери Түлкү взять в жены героическую Жаңыл.	Жамгырчи, пришедший взглянуть на спящую дочь, увидел у ее изголовья двух девушек, похожих на резвящихся кроликов. Народ нойгутов благословил это видение. Слава, разносящаяся о подвигах Жаңыл.
4.	Нападение отряда батыра (богатыря) Түлкү на косяки нойгутов.	Корун, хан калмаков, пригоняет в айыл Жаңыл семьдесят иноходцев, чтобы добиться ее благосклонности.
5.	На второй день погони Жаңыл достигает и убивает Атакозу и Чабакка – воинов из отряда Түлкү, которые собирались ее пленить. Затем она убивает других воинов – Үлбүрчөка и Бурхуйя.	Богатырь Бурхуй из Большого Андижана отправляется к нойгутам, заявив: «Если я не получу Жаңыл, пусть исчезнет мое богатырское имя». Его народ благословил своего героя.
6.	Жаңыл убивает Үчүккө и после сомнений стреляет и в Түлкү, который оскорбил ее (канчык – сука), через оскорбление собаки Жаңыл.	Бурхуй пленит охотника Куланчи и допрашивает его о местонахождении Жаңыл. Охотник советует богатырю уходить подобру-поздорову.
7.	Жаңыл ставит условие калмакскому беку Эрдэнэ, прибывшему к ней свататься – выплатить огромный калым и устроить 70-дневную свадьбу.	Бурхуй не следует совету охотника и нападает на косяк нойгутов. Жаңыл преследует, нагоняет и убивает Бурхуя вместе с товарищем Үлбүрчөкөм.
8.	Тейишкан берет войско у кыпчаков с целью отомстить за гибель шести батыров и направляет к нойгутам Аккочора. Чынасыл, представитель	В годовщину гибели Бурхуя к Жаңыл прибывают старейшины от рода Бурхуя, пригнав 90 отборных коней, привезя золото и серебро.



Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
	Байбөрү бая, отправляется на разведку в стан Жаңыл.	
9.	На краю айыла Жаңыл гости едят плов. В это время Чынасыл коварно выкрадывает кольцо Жаңыл.	«Завоюю я кыргызский народ, – подниму я большую смуту», – озвучивают планы Учүкө и Түлкү. Жаңыл слышит это и передает нойгутам. Сама отправляется в поход за чужими табунами лошадей.
10.	Жаңыл останавливает разгневанного коварством Эрдэнэ.	Жаңыл Мырза вместе с сорока своими жигитами объезжает кыргызские земли и возвращается к нойгутам.
11.	Жаңыл узнает у Чынасыла секретные планы врагов.	Жаңыл надевает на руку кольцо с красным цветком и объявляет: «Кто сможет снять мое кольцо, за того я выйду замуж». Мужчины не могут приблизиться не только к кольцу, но даже к самой Жаңыл.
12.	Услышав от Чынасыла о готовящемся нападении Аккочкора на нойгутов, Жаңыл просит передать Аккочкору, чтобы он прибыл, выгнал калмаков и женился на ней. Она сообщает, что устроила праздник для Эрдэнэ на 70 дней только для того, чтобы отвлечь его.	Услышав об отсутствии Жаңыл, Түлкү, Учүкө, Атакөзу и Эр Чабак отправились грабить нойгутов.
13.	Ошибка Жаңыл в стремлении самой, с глазу на глаз, переговорить с Аккочкором. Пленение Жаңыл. Жаңыл доставляют в ставку Калматая.	После разведки Атакөзу и Чабака, убедиавшихся, что Жаңыл в ставке нет, Түлкү с сородичами нападают на косяки нойгутов, пленяют пастуха и отправляют гонца к Жаңыл.
14.	В течение года плененной Жаңыл не могут найти мужа и отправляют ее драться с тигром. Жаңыл побеждает тигра. Ликование народа.	Жаңыл в сопровождении собаки Кумайык идет по следам угонщиков, видит, как кыргызские богатыри сидят вокруг костра, закладывая мясо в котел. Түлкү нравится Жаңыл. Однако она убивает всех четверых воинов, разгневавшись на слова Учүкө о выбежавшей к костру собаке: «Кажется, это сука проститутки».



Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
15.	70-летний Калматай женится на Жаңыл. Жаңыл выдвигает свои условия.	Нойгуты понимают, что кыргызы не дадут им покоя, требуя искупления за убитых воинов. Они соглашаются с советом перебраться в места Каражул и Идыран и готовятся к кочевке.
16.	Через два года Жаңыл рождает сына, через три года Калматай нарушает клятву – условие жены – и велит ей стрелять из лука. Жаңыл, рассерженная на Калматая, празднично одевается, садится на отличного скакуна берет лук, сто раз пронзает стрелами калпак, поражает всех вокруг. Затем Жаңыл прощается с народом и скачет прочь.	Хан Кашгара Турсун, который когда-то был другом Жаңыл, передал ей предложение о женитьбе. Жаңыл притворно соглашается, но убивает кашгарского хана на месте встречи.
17.	Погоня. Жаңыл убивает воинов Кожогула, Ак-Атана и Масаила.	«Что же нам делать с Жаңыл?» – раздумывают кыргызы. Решают добыть ее кольцо любым способом и, если нужно, убить девушку. Младший брат Аккочкора Абыл вызывается сделать это. Кыргызы сопровождают отряд, просят у Шырдакбека Серого Иноходца, получают благословление и отправляются к нойгутам.
18.	«Возвращайся назад,» – крикнула Жаңыл гнавшемуся за ней Калматаю. Он прикрывался сыном как щитом. Жаңыл убивает Калматая, оскорбленная его унижительным пожеланием: «Выйди замуж за своего отца».	«Притворись купцом в аиле Жаңыл. Продавай свои товары дорого. Поживи там сорок-пятьдесят дней и вызнай секрет. Если сможешь, принеси голову Жаңыл,» – поручают они Абылу и набивают его куржуны зеркалами и мылом.
19.	Жаңыл пускает стрелу в своего сына, но промахивается. Она возвращается, подхватывает ребенка и скачет к нойгутам, ни разу не оглянувшись на погоню.	Абыл замечает айыл Жаңыл издали, получает подтверждение от старого пастуха и останавливается в его доме, представившись торговцем.



Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
20.	По дороге Жаңыл видит Чынасыла, гнавшего 60 верблюдов, затем встречает зверолова, своего дядю. Жаңыл теряет сознание, услышав вести о горьком положении своего народа. Когда приходит в себя, признается, кто она. Весть о возвращении Жаңыл доходит до ее племени.	Абыл попадает на пиршество Жаңыл и на ее вопрос, кто такой, отвечает: «Я убегаю от своего народа и ищу убежища». Затем хитростью и коварством Адыл срывает кольцо с руки Жаңыл и бежит.
21.	Жаңыл и Чынасыл посоветовались и оставили двухлетнего сына Жаңыл обнаженным у одного из верблюдов. Верблюда подарили зверолову, дяде Жаңыл, у которого не было детей.	По дороге, встретив купцов, Адыл передал через них Жаңыл, что ее кольцо украл представитель кыргызов.
22.	Счастливый зверолов бежит к подаренному верблюду, готовясь принести его в жертву за найденного рядом ребенка. Малыша он называет Кайыпберди и усыновляет.	Жаңыл созывает свой народ и сообщает: «Я давала обещание и теперь не могу его нарушить». Жаңыл отправляется к кыргызам.
23.	Жаңыл мстит калмакам, угоняет их табуны лошадей и возвращает свою сестру Эбирешимкан.	Услышав, что Жаңыл идет, кыргызы ставят юрты, режут скот и готовятся к пиру. Они намерены отдать ее в жены 70-летнему Калматаю. Жаңыл ставит свои условия.
24.	Дети Тейиш-хана Акчокор и Канкы собирают войско с намерением захватить Жаңыл и и уничтожить нойгутов. Когда они по дороге останавливаются у Шырдакбека, тот их стыдит: «Это стыдно – собирать войско, чтобы отомстить одной девушке».	Проходит девять лет с тех пор, как Жаңыл стала женой Калматая, ее сыну исполнилось три года. Когда Калматаю остается недолго жить, стар и млад хотят видеть искусство его героической жены. Жаңыл приходит в гнев из-за нарушения ее условий. Одевается по-мужски, садится на серого коня, берет лук с 42 тысячами стрел и сбивает на лету 42 калпака, подброшенных детьми. Затем Жаңыл скачет на восток.
25.	Гибель Акчокора и Канкы от рук Жаңыл. Больше никто не решается нападать на Жаңыл.	Алманбет и Кожогоул гонятся за Жаңыл, но сражены наповал ее стрелами, как и все гончие псы.



Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
26.	Среди полученной добычи много интересующихся Серым Иноходцем. Пленный калмак, знавший язык плененной лошади, задел честь Серого Иноходца. С наступлением весны Иноходец бежит с берега реки Лоб, где нойгуты готовились к скачкам.	Жаңыл убивает воина Абыла с собственным сыном, когда тот, погнавшись за ней, прихватил сына Жаңыл. Жаңыл освобождается от погони и уходит от кыргызов.
27.	Возвращение Серого Иноходца, радостный пир и выздоровление Шырдакбека, который шесть лет был прикован к постели. Прибывшим преследователям он передает: «Пришедший товар возврату не подлежит. Пусть сама Жаңыл навещает коня в Чолок-Каин».	
28.	Эрке, жена Шырдакбека, толкует это приглашение как желание Шырдакбека взять Жаңыл в жены, нанимает молдо с целью убить Шырдакбека, а затем бежать к дөөлөсам.	
29.	Эрке оповещает мужа, что специально для него позвала шесть молдо и одного шамана, которые поддержат его разными способами и исцелят на мазаре Бел-Кырчын. «А я отдохну до завтра».	
30.	В ставке Шырдакбека поднимается переполох из-за исчезновения Серого Иноходца.	
31.	Встреча воинов Шырдакбека с Шыгай-ханом. Они возвращаются в ставку, получив известие о возвращении Эрке и Серого Иноходца.	
32.	Шыгай-хан допрашивает беглого молдо и грозит залить ему в рот раскаленный свинец. Молдо признается в сговоре против Шырдакбека.	



Версия	Абдыкалык Чоробаев	Молдокасым Мусулманкулов
33.	Шырдакбек узнает о сговоре и приходит в ярость, что женщина, которую он нежил и лелеял, предала его доброе отношение. Он велит убить жену, привязав к скачущей лошади.	
34.	Услышав о случившемся, Жаңыл приезжает к Шыгаю, отказывается от его предложения присоединить себе Кашкар, забирает Иноходца и возвращает его Шырдакбеку.	
35.	До конца жизни Жаңыл не выпускает из рук копье и защищает свой народ.	

Вопросы для обсуждения:

1. Расскажите основные события эпоса «Жаңыл Мырза».
2. По словам автора, для чего был эпос «Жаңыл Мырза» посвящен и когда он был создан?
3. Обсудите разные значения слова *жаңыл*.

Ссылки

1. URL: https://gufo.me/dict/sexology_encyclopedia/гендер
2. URL: <https://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/germenevtika/?q=458&n=49>
3. Чоробаев, 1998, с. 209–373, 338–448.
4. Айтпаева, 2006, с. 124–126.
5. Кыдырбаева, б. д.
6. Молдобаев, 1995, с. 39.
7. Там же, с. 8–36, 43–85.
8. Акматалиев и Кыдырбаева, 2011, с. 8–13.
9. Молдобаев, 1995, с. 39.
10. Абакиров и Кулалиева, 2018.
11. Солтоноев, 1993, с. 62–65.
12. Кыдырбаева, 1973, с. 305.
13. Там же, с. 305–317.
14. Жайнакова, 1998, с. 10–17.
15. Кыдырбаева, 1973, с. 307.
16. Там же, с. 305–307.
17. Молдобаев, 1995, с. 39.
18. Жайнакова, 1998, с. 10.
19. Сарыпбеков, 1995, с. 186, 642–655.
20. Кыдырбаева, 1973, с. 306–310.
21. Жайнакова, 1998, с. 10–17.
22. Искендерова, 2016.
23. См.: Приложение, версия Чоробаева, 2.
24. Айтпаева, 2012, с. 236, 237.
25. Кайыпов, 1995, с. 271, 272.
26. Андашова, 2011.

Библиография

1. Абакиров Курманбек, Калия Кулалиева. Значение и структурная особенность сюжетно-тематических указателей малых эпосов кыргызского народа, 2022. // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/znachenie-i-strukturnaya-osobennost-syuzhetno-tematicheskikh-ukazateley-malyh-eposov-kirgizskogo-naroda>
2. Айтпаева Гульнара. Триада преступления, наказания и прощения в кыргызском эпосе «Кожожаш». Журнал фольклорных исследований. – Вып. 43. – № 2 – (Indiana: Indiana University Press, 2006) 109–129.
3. Айтпаева Гульнара. Жайчылык: гармонизируя волю природы и нужды людей. // «Religion in Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles» (Continuum, 2012) 236 –260.
4. Акматалиев Абдылдажан, Раиса Кыдырбаева. Сокровенный завет предков. // Ковры по склонам сизых гор. / под ред. Б.Рябухина (Москва: Художественная литература, 2011, 6–14.
5. Андашова Айнура. «Жаңыл Мырза» эпосунун профессионал адабиятта кркм иштелиши, 2011. // URL: <https://vak.kg/wp-content/uploads/2022/04/ANDASHOVA-A-1.pdf>
6. Жайнакова Айнек. Эпикалык салт жана элдик кз караш. // Саринжи, Бкй. Жаңыл Мырза. / под ред. А. Акматалиева. – Бишкек: Шам, 1998, 10–17.
7. Искендерова Суусар. Интерпретация образа эпического героя в кыргызской письменной поэзии, 2016. // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskiy-geroicheskiy-obraz-v-variantah-kyrgyzskogo-malogo-eposa-na-primere-eposa-zhanyl-myrza>
8. Кайыпов Сулайман. Сайкал. // Манас Энциклопедия. / под ред Ч. А.тматова. – Бишкек: Мурас, 1995, том 2, 271-273.
9. Кыдырбаева Раиса. Жаңыл Мырза. // Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки. – Фрунзе: Илим, 1973, 305-317.
10. Молдобаев Имел. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995, 312 с.
11. Мусулманкулов Молдокасым. Жаңыл Мырза. // Саринжи, Бкй. Жаңыл Мырза. / под ред. А. Акматалиева. – Бишкек: Шам, 1998, 338-448.
12. Сарыпбеков Райкул. Манас. // Манас энциклопедия. // под ред. Ч. А.тматова. – Бишкек: Мурас, 1995, том 1, 642-655.
13. Солтоноев Белек. Кыргыз тарыхы. – Бишкек: Учкун, 1993, Биринчи китеп, 62-65.
14. Социологическая энциклопедия. // URL: https://gufo.me/dict/sexology_encyclopedia/%D0%93%D0%B5%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D1%80
15. Тоголок Молдо. Жаңыл Мырза. // Ковры по склонам сизых гор. / под ред. Б. Рябухина. – Москва: Художественная литература, 2011, 549-596.
16. Чоробаев Абдыкалык. Жаңыл Мырза. // Саринжи, Бкй. Жаңыл Мырза. / под ред. А. Акматалиева. – Бишкек: Шам, 1998, 209-373.

ОБРАЗ ЖЕНЩИН В ФОЛЬКЛОРЕ БАДАХШАНА

НУРИДЖАХОН КУРБОНХОНОВА

Аннотация

Статья посвящена образу женщин в фольклорных преданиях Бадахшана. На основе многочисленных легенд, сказаний и устных повествований показано, что женщины занимали важное место в обществе, проявляли мудрость, смелость и находчивость. Они спасали своих близких и целые поселения, участвовали в управлении и защите, проявляли верность, заботу о семье и хозяйстве, а также сохраняли духовные и культурные ценности. Фольклор отражает их силу духа, нравственную стойкость и способность преодолевать жизненные трудности, часто в экстремальных ситуациях.

Образ женщины в устном народном творчестве

По содержанию фольклорных преданий можно увидеть, что женщины во все времена занимали высокое положение и пользовались уважением. В одних историях рассказывается об их мастерстве и мудрости, в других подчёркиваются их подвиги.

Так, среди жителей Рошткалы популярна легенда о мудрой матери правителя, которая помогла своему сыну Курбонджонбеку защитить землю от врага. Согласно преданию, когда Курбонджонбек узнал о приближении многотысячной армии врага, его охватила паника. Он не спал ночами, размышляя о спасении родины, но не знал, что предпринять.

Когда мать заметила его тревогу, она бросилась ему на помощь. Она была очень умной и мудрой женщиной и всегда поддерживала сына в его делах. На этот раз она собрала всех жителей деревни и попросила их собрать колючки. Люди послушались её.

Когда враг приблизился, она велела привязать колючки к конским хвостам и пустить коней по кругу, чтобы поднялась пыль. Люди выполнили её указания. Вскоре в воздухе поднялось столько пыли, что враги не могли видеть друг друга. Издалека они приняли поднятую пыль за огромное войско Курбонджонбека и в страхе бежали, не оглядываясь. Благодаря мудрости матери правителя жители деревни были спасены. Даже сегодня взрослые рассказывают эту историю [1].

Схожая история связана с юной дочерью правителя, которая использовала свои знания, чтобы помочь отцу в борьбе с врагом. В кишлаке Тусян жил правитель по имени Давлатшо. Его жена умерла при родах, поэтому воспитание девочки легло на плечи отца. Давлатшо был образованным человеком и решил дать дочери всестороннее образование, обучая её и гуманитарным, и точным наукам.

Давлатшо обладал добротой и справедливостью, поэтому жители охотно платили налоги, и Тусян процветал. Слухи о благополучной деревне дошли до монголов, и они решили её захватить. Услышав об этом, Давлатшо растерялся, не зная, что делать. Однако его

умная дочь предложила план, как победить врага. Она сказала: «Я читала в одной книге что, если виноград несколько дней держать на солнце, он становится кислым. Тот, кто его съест, опьянеет и потеряет сознание». Правитель рассказал идею дочери жителям деревни. Они собрали виноград и оставили его на солнце на несколько дней. Девушка приготовила из него сок. Когда враги начали приближаться, девушка приказала во всех домах забить по овце и приготовить еду. Сама она переоделась в мужскую одежду и вышла навстречу захватчикам. Она встретила их с улыбкой и сказала: «Вы проделали долгий путь. Сначала войдите в дома и поешьте. У нас в стране принято угощать гостей, будь то друзья или враги. После того, как поедите, можете грабить». Уставшие и голодные воины согласились, вошли в дома и принялись за еду. Они выпили приготовленный девушкой виноградный сок, опьянели и потеряли сознание. Все враги были обезврежены, а жители деревни вернулись к мирной жизни.

Хотя во многих фольклорных жанрах говорится о бесправии женщин, народная память хранит и другие предания о женщинах, наделённых властью, мудростью и силой. В деревне Зонг некогда стояла крепость, в которой жила женщина по имени Рукшана вместе со своим сыном Лаалом. У Рукшаны было много подчинённых, а крепость охраняло большое войско, способное противостоять набегам чужеземцев. Весь Вахан находился под её управлением.

Слава о красоте Рукшаны разнеслась далеко за пределы Вахана. Правитель Пакистана, не видя её лично, послал к ней сватов. Рукшана отвергла его предложение. Разгневанный правитель собрал большое войско и напал. Армия Рукшаны не смогла устоять. Чтобы защитить свою крепость, Рукшана переоделась в мужскую одежду и вышла на поле боя. В разгар сражения её шапка упала на землю, и воины увидели её лицо. Правитель Пакистана предложил ей сдаться. «Лучше погибнуть, чем сдаться», – сказала она, разрешила себе печень ножом и погибла.

Перед осадой крепости Рукшана тайно подсказала сыну Лаалу, как спастись по воде. Она велела ему поселиться там, где он сможет жить свободно. Во время пути копыто коня Лаала застряло в земле. Когда он освободил его, он заметил, что к копыту прилипло нечто блестящее. Лаал посчитал это знаком свыше и остановился на этом месте. С тех пор гора была названа в его честь, гора Лаал, и она до сих пор возвышается в Ишкошимском районе [8].

Таким образом, в этих преданиях женщины показаны как мудрые советчицы и спасительницы народа. Они обладали знаниями, которые учитывались в политических и социальных делах, и их советы имели большое значение для судьбы общества.

Также бытуют легенды подчёркивающие, как верность и находчивость женщин спасали жизни их возлюбленных, а смелость и умение действовать в критической ситуации делали их настоящими героинями.

В давние времена в село Джавшангоз пришёл юноша по имени Гульхасан. Он был сильным, умным и красивым. Через некоторое время Гульхасан влюбился в девушку по имени Лолабегим, и она ответила ему взаимностью.



Рис. 1. Валун «Лола», Рошткала, ГБАО, Таджикистан.

Однажды Гульхасан послал к Лолабегим сватов с предложением руки и сердца. Однако её родители и родственники были против. В те времена на брак часто смотрели через призму материальных выгод и общественного положения. Семья Лолабегим хотела, чтобы она вышла замуж за сына правителя деревни, а не за незнакомца Гульхасана. Родственники придумали уловку: они предложили устроить игру, в которой Гульхасан должен был участвовать. Поскольку он был лучшим игроком, они рассчитывали

использовать соревнование как ловушку, чтобы казнить его. Когда Лолабегим узнала о замысле семьи, Гульхасан уже стоял на игровом поле, окружённый толпой. Не найдя другого выхода, Лолабегим взобралась на скалу (Рис. 1) и начала громко петь, предупреждая возлюбленного:

Гульхасанджан, тебя хотят убить.
Человека с поля убьют!

Услышав голос Лолабегим, Гульхасан повернул коня, пересёк поле и сумел скрыться. Благодаря смелости и певческому таланту Лолабегим он спасся от опасности.

Женщины также были известны как хранительницы своего достоинства. В прошлом мужчины с афганской стороны Бадахшана приходили и уводили в плен. Из-за этого женщины жили в постоянном страхе. Во многих местах до сих пор можно найти пещеры, где они прятались, когда афганцы приходили в деревню.

С давних времён среди жителей отдалённой деревни Бодомдара бытует предание о глухом месте, куда летом женщины уходили готовить молочные продукты. Говорят, что однажды женщина по имени Пома осталась в той пещере одна со своим грудным ребёнком. И вот заметила она, как издалека к ней стремительно приближается чужеземец-афганец. Охватил Пому страх, и не знала она поначалу, что делать. Но, собравшись с духом, Пома приняла тяжёлое решение: она столкнула колыбель с младенцем вниз со скалы, а сама приготовилась встретить врага лицом к лицу. Когда мужчина подошёл ближе, она схватила его и вступила с ним в смертельную борьбу. Долго ли, коротко ли, но в конце схватки Пома ринулась с холма, увлекая врага за собой, и оба они нашли там свою гибель. С тех пор большая скала на том месте зовётся «Пома-Тах», что значит «камень Помы» [4]. И по сей день, говорят старики, на той высоте видны следы колыбели её ребёнка.

В народной памяти сохранилось множество других преданий о женщинах, которые жертвовали своей жизнью ради защиты своей чести и доброго имени. Эти повествования принимают разные формы и затрагивают различные темы, однако во всех них образ женщины предстает особенно ярким и выразительным. Независимо от цели рассказа, женщина в таких преданиях изображается как носительница силы духа, мужества и

нравственной стойкости. Особенно отчетливо этот образ проявляется в описательных сказаниях, связанных с определёнными местами и восходящих к историческим и мифологическим персонажам. В них географическое пространство тесно переплетается с народной памятью и легендарным прошлым. Ярким примером таких преданий являются легенды о «Горе Чилдухтарон» и «Санги Чилдухтарон», которые и поныне рассказываются в некоторых регионах Таджикистана.

Согласно легендам, враги двигались в долину, где скрывались сорок девушек. Будучи чистыми и непорочными, они вознесли молитву к Богу, прося превратить их в камень, чтобы защитить свою честь. Бог услышал их мольбы, и девушки обратились в камень [5]. До наших дней в Муминабаде, Хатлонской области, сохранилась гора, представляющая собой огромные каменные глыбы, которые, по народному поверью, символизируют сорок девушек.

По другой версии предания, девушки оказались зажаты под огромным камнем, который никто не смог сдвинуть с места. Подобные легенды бытуют во многих регионах, населённых таджиками, что свидетельствует о глубоко укоренившемся в народном сознании представлении о женщинах Центральной Азии как о людях несгибаемого духа. Испокон веков они не склонялись перед врагом и смело вставали на защиту своей чести, не страшась самой смерти.

Говоря о похищениях девушек и женщин афганцами или об их пленении, следует отметить, что их мужество и стойкость ярко отражены в народных песнях и поэтических преданиях. Эти повествования, уходящие корнями в реальные исторические события, передаются из поколения в поколение и сохраняют память о тяжёлых испытаниях прошлого.

Грустное сердце в Кундузе и Толиконе,
Долгие ночи с двумя ногами в цепях.
Когда-нибудь, если на то будет воля Божья,
На рассвете откроются цепи [6].

Это четверостишие передаёт душевную боль матери, находящейся вдали от родного дома. В своём плаче она говорит о дочери, увезённой в Кундуз или Толикон, подчёркивая, что та лишена возможности говорить и пребывает в плену. Вместе с тем мать возносит молитву к Богу, надеясь, что однажды оковы падут и ей суждено будет вновь встретиться со своим ребёнком.

В другом народном четверостишии раскрывается тоска матери, разлучённой со своим ребёнком. Она сравнивает своего ребёнка с цветком фиги, образно описывая его страдания: под палящим солнцем лицо ребёнка поочередно краснеет, желтеет и зеленеет, подобно этому цветку. Тем самым мать выражает глубину своей скорби и подчёркивает, что лишь Бог способен постичь всю тяжесть её беды и услышать её моление.

На афганской дороге цветет фига,
Скажите моему ребенку, что мама скучает.
Бог знает желания сердца,
Что еще я могу сделать, я страдаю уже долгое время [7].

Создательницами четверостиший, песен, сказаний и других жанров устного народного творчества в основном были женщины. В своих произведениях они, с одной стороны, рассказывали о судьбе, забросившей их в далёкие края, и о горькой разлуке с родным домом и близкими. С другой стороны, на фоне суровых условий жизни и неприветливой горной среды они изливали свои чувства и переживания, находя утешение и голос в четверостишиях и иных формах народного слова.

Женщины изображаются в демонологических легендах, которые, в основном, рассказывают о сверхъестественных существах. Женщины либо помогают этим существам и обретают богатство, либо уничтожают их. Например, в селе Занудж Рошткалинского района существует легенда о женщине по имени Зайнаб. Однажды она увидела в своём хлеву *алмасты*, рождающую ребёнка. Зайнаб не испугалась, а стала заботиться о существе и приносила ему еду. Так она ухаживала за *алмасты* сорок дней. Перед тем как уйти, существо попрощалось с Зайнаб.

После этого благосостояние её семьи увеличилось, и они стали богатыми. Позже Зайнаб заслужила уважение и авторитет в деревне. И сегодня её потомки продолжают жить в достатке. У них много скота и плодородных земель, которые они считают благословением своей бабушки [9]. Схожие легенды множатся в народной памяти. Во многих из них подчёркивается благословение, которое женщины могут получить благодаря своей мудрости, доброте и заботе о сверхъестественных существах.

Из устных преданий известно, что женщина была хранительницей очага. В прошлом женщины следили, чтобы огонь в доме никогда не гас. Считалось, что потухший очаг свидетельствует о небрежности хозяйки и плохом ведении домашних дел. Поэтому женщины старались поддерживать огонь постоянно. Если взглянуть на социальную жизнь людей в далёком прошлом, станет ясно, что разжечь огонь было непросто. Его добывали с помощью камней, и это требовало большого труда. Со временем в народе сложилось поверье, что хранительницами огня являются именно женщины.

Кроме того, женщины отвечали за бережное хранение и расходование домашних запасов. Они следили за продуктами, которые приносили мужчины, хранили их в кладовых и экономно использовали. Эта забота о семье и ресурсах тесно связана с образом хранительницы огня. Женщина, которая умела поддерживать огонь и разумно расходовать продукты, пользовалась уважением. В народе говорили: «Бог любит бережливую женщину». Эта роль была особенно важна в сложных экономических условиях, когда от хозяйки зависело, чтобы семья не голодала.

Сохранилась народная история, иллюстрирующая это. Летом женщины уходили в поле и готовили молочные продукты из коровьего и козьего молока. Осенью они собирали продукты и несли их домой, чтобы использовать всю зиму. В одной из долин села Бодом Рошткалинского района есть вкусный и маслянистый источник под названием «хахац». Говорят, что в старину, во время выгона скота на пастбище, три-четыре женщины отправлялись туда со своим домашним скотом и продуктами. Среди них была женщина по имени Шобегим. У неё не было большого скота и дойных коров, поэтому она пошла на пастбище только с быками и дойными козами. Когда пришло время возвращаться



домой, Шобегим увидела, что другие женщины уходят с кувшинами, полными масла, сыра и творога, а она возвращается с пустыми руками. Она расстроилась и пошла к роднику рядом с забором (Рис. 2). Там она оставила кувшин и вымыла руки и лицо. Она представляла, как придёт к детям с пустыми руками. Вдруг из родника потекло масло. Шобегим наполнила им свой кувшин, а затем ещё несколько сосудов. Счастливая, она пошла к другим женщинам и рассказала им историю. Так она не вернулась домой с пустыми руками. До сих пор, говорят, если кто-то пьёт воду из этого источника, она имеет вкус масла. Эта легенда отражает заботу и мечты женщин, связанные с их жизнью и бытом.



Рис. 2. Долина у источника Шобегим.

Существуют также легенды о природных явлениях, которые подчёркивают благосклонность женщин. Например, легенды о возникновении озёр Дурум в Рошткалинском районе, Йорх в Рушане, Шева в Бадахшане, а также многих родников связаны с образом женщины. Озеро Дурум находится в Рошткалинском районе. В древние времена над селением Сежд располагалась деревня Лужвир. В этой деревне жило более сорока пяти семей. Говорят, что жители деревни из-за своего богатства забыли о человечности и доброте.

Однажды в деревне появился старик, которого везде прогоняли и не пускали в дома, когда он просил помощи. В этой деревне жила добрая старуха по имени Гаар. У неё не было ничего, кроме козы и петуха. Когда старик пришёл к Гаар, она радушно встретила его и поставила перед ним козье молоко и просяной хлеб. После того, как старик выпил молоко и съел хлеб, он велел Гаар вечером подняться на холм и посмотреть, что будет происходить в деревне. Гаар взяла козу, поднялась на холм и заночевала на камне. Утром она увидела, что деревня затоплена, а на её месте образовалось озеро Дурум. Скала, на которую забралась Гаар, до сих пор сохранилась и называется Гаар тах.

В другой истории рассказывается, что Шахбурхан, один из распространителей ислама, посетил пустынный кишлак Тингхан и зашёл в дом женщины по имени Гульбахар. Она принесла ему чашку молока, а сама ушла за водой в дальний угол двора. Тем временем кувшин стоял на печи и вот-вот мог пролиться. Гульбахар пожаловалась на отсутствие воды. Тогда Шахбурхан вышел во двор, воткнул лопату в землю, и из-под земли хлынула вода. Так в этой деревне появилось много родников.

В легендах, упомянутых выше, женщина показана как пример для подражания. Она напоминает о том, что милосердие и доброта могут спасти человека даже в самой большой беде. Изучение образа женщин в народных сказках, связанных с различными событиями жизни общества, помогает понять мысли и убеждения людей, их воображение и мировоззрение, усилия и труд, а также культуру и историю народа.

Заключение

Фольклорные предания Горного Бадахшана демонстрируют многогранный образ женщины, который сочетает мудрость, смелость, находчивость и моральную стойкость. Женщины в этих рассказах выступают как советницы правителей, защитницы поселений и хранительницы семейного благополучия, проявляя стратегическое мышление и смекалку в критических ситуациях. Они спасали жизни своих близких, предотвращали бедствия, брали на себя ответственность за принятие трудных решений и активно участвовали в судьбе общества. Кроме того, женщины сохраняли духовные и культурные ценности, были носительницами традиций и обычаев, поддерживали хозяйство и семейный очаг, что делало их незаменимыми для выживания и процветания общины. Легенды о женской верности, самопожертвовании, мужестве и способности преодолевать опасности отражают высокую моральную и нравственную ценность женщин в народном сознании. Таким образом, фольклор подчеркивает не только социальную значимость женщин, но и их символическую роль как носителей духовной силы, морального примера и культурной памяти народа, показывая, что их влияние распространялось как на повседневную жизнь, так и на исторические события.

Вопросы для обсуждения:

1. Во многих устных преданиях женщина изображается как хранительница домашнего очага, символ красоты и добра или как возлюбленная. Почему, на ваш взгляд, современное общество часто недооценивает эти роли женщин? Можно ли сказать, что это отражение смены ценностей или непонимания исторического контекста?
2. Действия матери Курбонджонбека и дочери Давлатшо, введших врага в заблуждение, показывают их стратегическое мышление и смелость. Как вы думаете, почему именно эти качества женщин подчеркивались в фольклоре? Могут ли такие истории повлиять на современное понимание женской роли в обществе?
3. История о Лолабегим показывает, что женщины того времени могли проявлять инициативу и спасти жизнь своим близким. Как вы считаете, изменилось ли отношение к инициативности и независимости женщин сегодня? Какие современные примеры можно провести параллельно с этой историей?
4. В некоторых преданиях женщины проявляют заботу и любовь к семье, в других — идут на самопожертвование ради защиты чести или жизни. Что эти истории говорят о моральной и духовной силе женщин? Могут ли подобные сюжеты влиять на наше понимание личной ответственности и этики вне гендерного контекста?



5. Гуманность и доброжелательность, проявленные Гульбахар, Зейнаб и Гаар, подчеркивают их мудрость и силу духа. Считаете ли вы, что такие качества универсальны для всех женщин, или они, скорее, связаны с конкретной культурой и историческим периодом? Как это сравнивается с представлением женщин в других культурах?
6. Устные предания часто показывают женщин как стратегов, защитниц, хранительниц очага и морали. Какие выводы о социальном положении женщин можно сделать на основе этих сказок? Можно ли утверждать, что фольклор формирует нормы поведения и ожидания общества?
7. Как примеры женской смелости, мудрости и заботы в преданиях могут быть использованы в воспитании детей и формировании их ценностей? Считаете ли вы, что такие истории помогают детям лучше понимать гендерные роли, мораль и ответственность, или их можно интерпретировать более универсально?

Ссылки

1. Со слов Кудратбека Абдулвобова (1934 г.р.). Житель Анжина, Рошткала, ГБАО, Таджикистан. Был опрошен автором в 2012 году.
2. Шакармамадов, 2005, с. 147.
3. Со слов Хуршедмо Джумаевой (1954 г.р.). Жительница Шашдараруя, Рошткалла, ГБАО, Таджикистан. Была опрошена автором в 2016 году.
4. Со слов Сонобегим Колаковой (1934 г.р.). Жительница Занудж, Рошткала. Была опрошена автором в 2018 году.
5. Рабиев, 1991, с. 171.
6. Давлатмамдов, 2014, с. 72.
7. Там же, с. 177.
8. Со слов Дилдора Муллоева (1930 г.р.). Житель Лангара, Ишкашим. Рассказал легенду автору в 2015 году.
9. Со слов Сонобегим Колаковой (1934 г.р.). Жительница Занудж, Рошткала. Была опрошена автором в 2018 году.
10. Курбонхонова, 2011, с. 35.
11. Со слов Кудратбека Абдулвобова (1934 г.р.). Житель Анжина, Рошткала, ГБАО, Таджикистан. Был опрошен автором в 2012 году.



Библиография

1. Давлатмамадов, Ш. «Ганҷинаи Ғоронзамин». Хорог, Таджикистан: Логос, 2014.
2. Курбонхонова, Н. «Устураи ҷонварон дар фолклори Бадахшон». Душанбе, Таджикистан: Дониш, 2011.
3. Рабиев, Ч. «Фолклори Ёротеппа». Душанбе, Таджикистан: Дониш, 1991.
4. Шакармамадов, Н. «Фолклори Помир. Асотир, ривоят ва нақлҳо». Часть 2. Душанбе, Таджикистан: Империял, 2005.

Данная статья была переведена с таджикского языка.

ЗВУКОВОЕ ПРОСТРАНСТВО ПОХОРОННЫХ РИТУАЛОВ КАЗАХОВ МОНГОЛИИ

САИДА ДАУКЕЕВА

Аннотация

Казахи западной Монголии поминают умерших в юрте, *киіз үй* (буквально, войлочный дом), и ритуалы включают в себя чтение Корана и траурные плачи (*жоқтау*). Этот обычай пришел в упадок в современном Казахстане, но сохранился в Монголии на протяжении социалистического периода и до настоящего времени. Его практика неразрывно связана с полукочевым скотоводческим образом жизни местного казахского населения и его синкретическими религиозными верованиями, сочетающими ислам с анимизмом и культом духа предков. Среди всех ритуалов жизненного цикла, соблюдаемых общиной, похоронные ритуалы наиболее неизменны в их временной, пространственной и звуковой организации. Когда человек умирает, церемонии до и после похорон проводятся в юрте, вне зависимости от времени года и места. Юрта служит также и основным местом проведения поминок на седьмой (*жетісі*) и сороковой (*қырқы*) дни после смерти. Речитация Корана муллой и плач родственниц умершего – единственные формы звукового выражения, разрешенные во время церемоний; игра на музыкальных инструментах и другие виды «музыки» в этом контексте запрещены. Пространственная организация ритуалов внутри юрты следует установленному порядку, отражающему сакральные представления казахов и их социальную иерархию по полу, возрасту и статусу.

Данная глава посвящена этнографическому исследованию сакральных и социальных значений юрты и *жоқтау* в похоронных ритуалах. Глава основана на материалах полевой работы автора в западной провинции (аймаке) Монголии, Баян-Өлгий, и в Казахстане в период с 2004 по 2015 годы. Автор ставит своей целью объяснить, почему юрта – сезонное кочевое жилище монгольских казахов – служит основным местом проведения ритуалов, и какую роль в них играет *жоқтау*. При этом автор обращает внимание на взаимодействие архитектурного пространства и звука в ритуальной практике.

В современной академической литературе в Казахстане юрта интерпретируется как модель социальных и космологических представлений казахов – символическое культурное пространство, которое в шаманских и похоронных ритуалах способствовало переходу шамана и души умершего в другой мир. Кросс-культурные исследования в области этномузыковедения, в свою очередь, указывают на значение плачей и похоронной музыки в осуществлении перехода умершего в загробный мир и на роль плакальщицы как посредника между миром живых и мёртвых. Автор главы сопоставляет академические интерпретации юрты и плачей со свидетельствами членов общины и собственными этнографическими наблюдениями. Таким образом, автор стремится дать комплексное представление о самих ритуалах и их культурном контексте, а также о пространственно-визуальном и слуховом опыте их участников.

Казахи Монголии

В западном регионе Монголии, расположенном в Алтайских горах, на границе с Китаем и Россией, проживает около 100 000 казахов. Местные казахи ведут свое происхождение от кочевых племен северо-восточного и центрального Казахстана, в частности, от кереев, найманов и уаков племенного объединения *Орта жуз* (Средний жуз). Предки современных монгольских казахов перекочевали в северо-западный регион Китая Синьцзян в середине XVIII века, оказав содействие Цинской империи в военных действиях против Джунгарского ханства. Политические конфликты в Китае во второй половине XIX века, а также разделение границ между Китаем и Российской империей, а впоследствии и Советским Союзом, побудили многих из них переселиться в западную, или Внешнюю, Монголию и просить о принятии в монгольское подданство. В 1940 году казахская община получила полуавтономный статус в новой провинции (аймаке) Монгольской Народной Республики – Баян-Өлгий. Распад Советского Союза вызвал процесс репатриации монгольских казахов в Казахстан. Хотя многие члены общины с тех пор эмигрировали на свою историческую родину, казахи по-прежнему составляют большинство (около 90%) местного населения и занимают значительное политическое положение как вторая по численности этническая группа в стране [2].

Монгольские казахи сохранили казахский язык и элементы традиционной социальной организации и культурной практики. В то время как в Казахстане кочевники были подвергнуты насильственной седентаризации и коллективизации в начале XX века, в Монголии кочевое скотоводство осталось важной стратегией жизнеобеспечения в социалистический период и после распада Советского Союза. Многие казахи в Баян-Өлгий, как и все остальное население Монголии, занимаются скотоводством либо сами, либо через сеть родственников, кочуя по аймаку несколько раз в течение года [3]. Характер их расселения зависит от времени года и местности. Осенью, зимой и весной люди живут в защищенных сезонных жилищах (*ыстық үй*, буквально, теплый дом), таких как деревянные и глинобитные дома в районах (сомонах) или коттеджи и многоэтажные дома в центре аймака. В начале лета сельские и некоторые городские жители отправляются в верховья Алтайских гор и проводят лето на пастбищах (*жайлау*). Основным жилищем кочевников является юрта, *киіз үй* [4].



Рис. 1. Юрты. Цэнгэл, Баян-Өлгий, август 2015 [5].

Местные жители, не участвующие в сезонной кочевке, ставят юрты на окраинах центров аймака и сомонов или во дворах своих частных домов и используют их в качестве дополнительного жилого помещения или места для приема гостей. Построенная из местных материалов и практичная в употреблении, юрта является наиболее примечательным видом местной архитектуры и неотъемлемой частью быта, образа жизни и годового кочевого цикла казахов (Рис. 1).

Юрта

Круглая войлочная юрта, используемая казахами Монголии, относится к тюркскому типу шатров с куполообразной крышей, которые служили жилищем кочевников Евразии в течение тысячелетий [6]. Она состоит из деревянного решетчатого каркаса (*кереге*), отдельной двери (*есік*), вогнутых жердей (*уық*) и купольного круга (*шаңырақ*), который служит креплением для жердей и вентиляционным отверстием для дыма, выходящего из очага в центре юрты (*ошақ, оттың басы*).

Самонесущая деревянная конструкция юрты покрыта слоями тростниковых циновок, войлока и брезентовой ткани, привязанных к *кереге* веревками (*арқан*) и лентами (*басқұр*). Размер юрты зависит от количества отверстий (*көз* – буквально, глаз, или *бас*, голова) в ободе *шаңырақ* и количества решетчатых секций *кереге* (*қанат* – буквально, крыло). Казахские юрты в западной Монголии обычно достаточно просторны и могут включать в себя до ста *көз* и шести *қанат*. Вне зависимости от ее размера, юрта легко транспортируется и может быть установлена в течение двух часов (Рис. 2).



Рис. 2. Деревянный остов юрты. Цэнгэл, Баян-Өлгий, август 2015.

Пространственная ориентация юрты и внутреннее расположение людей и предметов в ней следуют установленной традиции, которая отражает сакральные представления и социальную иерархию ее обитателей по полу, возрасту и статусу [7]. Дверь *киіз үй* ориентирована на восток (восход солнца), а задняя стена – на запад (закат солнца) и в направлении Мекки. Западная часть *киіз үй*, расположенная напротив двери – это почетное место (*төр*), предназначенное для хозяина дома и старших людей, а также для моления и хранения ценных предметов быта и религиозных атрибутов, таких как Коран и молитвенный коврик (*жайнамаз*).

Условная линия от входа до *төр* разделяет пространство юрты на гендерные стороны. Южная часть юрты, расположенная справа (*оң жақ*) от почетного места, является мужской стороной (*ерлер жағы*). Она представляет собой общественную, гостевую часть помещения, в которой проводится большинство ритуалов жизненного цикла. Северная часть, слева (*сол жақ*) от *төр*, является женской стороной (*әйелдер жағы*). Это – частная, домашняя сторона, предназначенная для повседневных дел. Женщины могут занимать и

правую сторону (*оң жақ*) юрты, но только в тех случаях, когда их социальный статус является временным или переходным. К этой категории относятся девочки, незамужние девушки, невесты и умершие женщины перед погребением [8].

Внутреннее пространство юрты делится также на верхнюю и нижнюю стороны (*жоғары жақ, төмен жақ*), по возрасту и статусу находящихся в ней людей. Верхняя сторона, к западу от очага, предназначена для старших членов семьи и посетителей. Противоположную, нижнюю сторону, к востоку от очага, занимают младшие члены семьи и гости. Так, люди и предметы располагаются в юрте с запада на восток или сверху вниз, в нисходящем порядке по старшинству и статусу [9].



Рис. 3. *Шаңырақ*. Улаанхус, Баян-Өлгий, август 2015.

Помимо этой общей иерархии, расположение людей и вещей в *киіз үй* отражает представления о преемственности и правах наследования. Данные представления выражены в использовании купольного круга (*шаңырақ*), который традиционно наследуется младшим сыном семьи и является символом дома и продолжения рода (Рис. 3). Юрта, в которой *шаңырақ* передается из поколения в поколение от родителей к младшему сыну, называется *қара шаңырақ* (дом предков). А та, в которой молодая семья строит новый *шаңырақ*, называется *отау* (дом молодой семьи). Пространственное расположение членов семьи в этих двух типах юрт разное [10].

Таким образом, размещение обитателей юрты в повседневной жизни отражает различные аспекты их идентичности и социальных отношений. В этом смысле пространство юрты одновременно подвижно и структурировано, поскольку в нем сложным и динамичным, хотя и культурно узнаваемым образом раскрываются представления о гендере, старшинстве, статусе и преемственности.

В прошлом, когда юрта была основным жилищем кочевников, в ней проводились многие общественные мероприятия, исполнялись ритуалы и музыка. Русский этнограф Петр Маковецкий писал в конце XIX века:

”

[Юрта] – центр всей современной жизни [казаха] [11]. Здесь он рождается, растет; тут вся его домашняя и общественная жизнь, его ремесла, небогатая поэзия, искусство, и здесь же складывается его мирозерцание. В юрте проходит почти вся жизнь [казаха] с ее степными радостями и горем [12].

С появлением у казахов постоянных зимних жилищ и социальными преобразованиями XX века, некоторые обряды, ранее проводившиеся в юрте, прекратили свое существование, а некоторые стали проводиться в других помещениях. Так, свадебный обряд «открытия лица невесты» (*беташар*), традиционно совершаемый у порога юрты жениха в знак посвящения невесты в супружескую жизнь, сегодня может проходить в частном доме в районном центре или в ресторане в городе Өлгий, а его пространственная организация зависит от места проведения. По мере изменения архитектурного ландшаф-

та западной Монголии, исполнение ритуалов адаптировалось к новым условиям жизни местного населения. Единственная ритуальная практика казахов, которая по-прежнему проводится в юрте – это серия обрядов, совершаемых после смерти человека.

Ритуалы смерти [13]

Когда человек умирает, его тело помещают в юрту. Там его готовят к погребению и оттуда выносят на похороны. Это делается вне зависимости от времени года и места – на летней и зимней стоянке, в сельской местности, в центре сомона и аймака, и даже во время сезонной кочевки. Зимой, когда многие местные жители обычно переселяются в более теплые деревянные или глинобитные жилища (*ыстық үй*), юрта специально устанавливается для проведения похоронных обрядов. В городе траурная юрта (*қаралы киіз үй*) ставится рядом с городским домом (Рис. 4). Если человек умирает во время кочевки, его семья останавливается и ставит юрту, чтобы соблюсти этот обычай. Умершего, независимо от пола, возраста и статуса, кладут в правой части юрты. Там совершается ритуальное омовение (*арулау*) и подготовка покойного к погребению (*жерлеу*) в соответствии с мусульманским обычаем, который включает в себя чтение заупокойной молитвы (*жаназа*).



Рис. 4. Траурная юрта (справа) рядом с глинобитным домом. Ёлгий, Баян-Ёлгий, август 2004.

Перед похоронами покойный «проводит ночь» (*түнету*) в юрте [14]. В соответствии с мусульманской традицией быстрого погребения, похороны обычно проводятся на следующий день или в ближайшие сроки после смерти. Но если человек умирает вдали от дома, независимо от времени, прошедшего со дня смерти, его привозят домой на ночлег, или «остановку» (*еру болу*) [15], и хоронят на следующее утро. В течение этой ночи семья собирается в юрте и бодрствует, «охраняя» (*күзету*) покойного. Родственники, друзья и все те, кто желает выразить соболезнования семье покойного, прибывают в течение ночи и утром и принимают участие в ритуальной трапезе, называемой *қонақ асы* (званный обед) [16].

Когда посетители входят в траурную юрту, родственницы умершего начинают плакать и причитать. Обычно к главной плакальщице (*жоқтаушы*) – матери, жене или сестре умершего – присоединяется группа родственниц, которые плачут и причитают (*жылау, жоқтау*) на одну или несколько разных мелодий, выражая свою скорбь в поэтической и звуковой форме. Прибывшие женщины могут ответить на их плачи песнями утешения и соболезнования (*басу айту, уату, жұбату*), сходными или отличными по музыке от *жоқтау* плакальщиц. Такой обмен плачами происходит только тогда, когда родственница и посетительница видят друг друга впервые после смерти. Поэтому такие плачи называются *көріс*, от *көрісу* (буквально, видеть друг друга) или *бет көру* (видеть лицо).

В день похорон, когда покойного выносят из юрты, женщины снова плачут и причитают. Их горестный плач возобновляется, когда похоронная процессия возвращается с кладбища. Поминки на седьмой (*жетісі*) и сороковой (*қырқы*) дни после смерти проводятся в той же юрте [17]. Во время поминок приносятся в жертву животные и устраивается трапеза в память об умершем. Одежду покойного раздают родственникам и трём людям, которые обмывали его перед погребением. На месте ритуального омовения сжигают сорок свечей (*шырақ*), а после поминок *киіз үй* переносят или убирают, а место омовения ограждают камнями, чтобы на него не наступали.

Женщины плачут при появлении новых посетителей и во время ритуальной трапезы. Их причитания чередуются с чтением Корана (*Құран оқу*) и молитв (*дұға*), [18] а также наставлениями (*уағыз*) [19] и благословениями (*бата*) [20] муллы, произносимыми в начале и конце трапезы. Женские плачи и религиозная речитация мужчин – единственные формы звукового выражения, разрешенные во время поминок. Пение и игра на музыкальных инструментах, таких как *домбыра*, исключены из этого контекста, поскольку ассоциируются с радостными событиями. В период траура (*аза*), [21] который длится в течение года, членам семьи покойного также запрещено проводить и посещать праздничные мероприятия (*той*) и вступить в брак [22].

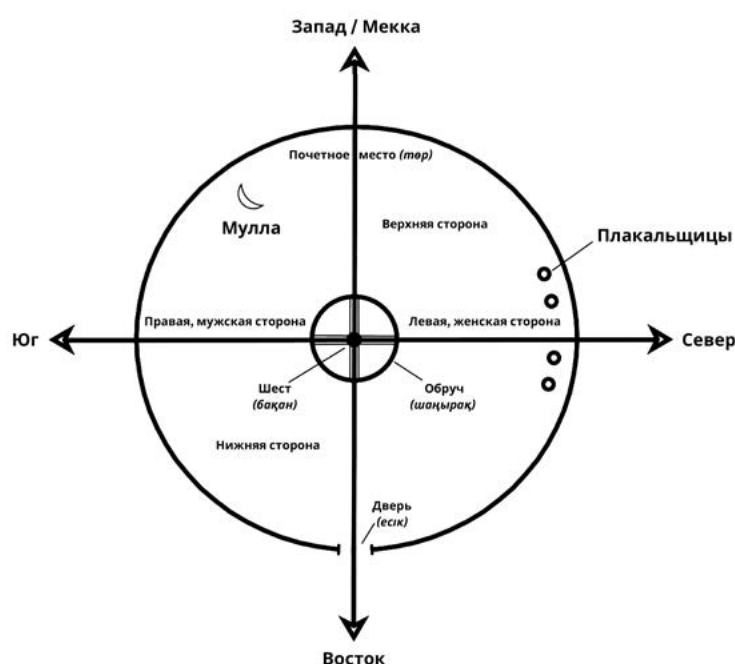


Рис. 5. Расположение участников поминок в юрте.

Пространственное воплощение поминальных обрядов внутри юрты – от расположения их участников до размещения ритуально значимых предметов – следует установленной схеме, которая соответствует общему иерархическому разделению юрты по полу, возрасту и статусу ее обитателей. В то время как плакальщицы сидят в левой, женской, части юрты, располагаясь с запада на восток в порядке убывания по старшинству и статусу, мулла сидит на противоположной стороне, занимая место по отношению к другим присутствующим мужчинам в соответствии со своим возрастом (Рис. 5–7) [23]. Если покойный был

хозяином дома, то почетное место (*төр*), которое он занимал при жизни, оставляют пустым. Над ним вывешивают его фотографию, а слева вдоль стены вешают его одежду и атрибуты конской упряжи (Рис. 8) [24].

Между поминками родственники умершего могут исполнять *жоқтау* в любом другом помещении и даже снаружи, если им выражают соболезнования вне дома. Плачи могут исполняться и по окончании периода траура, если соболезнования выражают с опозда-

нием, однако это случается редко, так как родственникам полагается навестить семью покойного сразу после смерти [25].

Первая и последующие годовщины со дня смерти (*ас*, *жылдық*) обычно не сопровождаются *жоқтау* и не обязательно проводятся в юрте. В прошлом они проводились на летних стоянках (*жайлау*), в юртах и на открытом воздухе, а излюбленной формой развлечения, наряду со скачками, борьбой и играми, были состязания поэтов, певцов (*айтыс*) и исполнителей на *домбыре* (*домбыра сайыс*) [26]. В настоящее время *ас* может проводиться в любое время года и в разных условиях, но его смысл остается прежним: он знаменует окончание траура и возобновление привычного образа жизни. Жертвоприношение животных, раздача одежды и исполнение *жоқтау* перед *ас* являются выражением последней дани уважения к покойному, а сам *ас* считается скорее праздничным, чем траурным событием [27]. Родственники покойного отныне могут участвовать в празднованиях (*той*) и вступать в брак. Таким образом, ослабление предписаний относительно места проведения *ас* совпадает с окончанием периода оплакивания умершего в *жоқтау* и снятием ограничений на исполнение музыки.

Религиозные верования казахов

Похоронные ритуалы дают представление об особенностях религиозных верований казахов. Хотя казахи – последователи суннитского направления в исламе, их ислам вобрал в себя элементы местных верований (*сенім-нанымдар*), таких как шаманизм, анимизм, культ духов предков (*аруақтар*) и поклонение небесному божеству, Тенгри (*Тәңір*) [28]. В западной Монголии, расположенной на северо-восточной границе мусульманского мира, где ислам взаимодействует с шаманизмом и буддизмом, почитание природы и анимистические верования продолжают определять характер повседневной социальной жизни. Десятилетия социализма, когда общественные формы религии были запрещены, а религиозные служители подвергались гонениям, не оказали глубокого воздействия на частную духовную практику. Несмотря на возрождение ислама в постсоциалистический



Рис. 6. Женская сторона юрты: плакальщицы. Өлгий, Баян-Өлгий, август 2004.



Рис. 7. Мужская сторона юрты: мулла (второй слева у стены). Өлгий, Баян-Өлгий, август 2004.



Рис. 8. Фотография покойного и его одежда, развешанная вдоль стены юрты. Өлгий, Баян-Өлгий, август 2004.

период, религиозное обучение местной молодежи на Ближнем Востоке и строительство мечетей на средства иностранных инвесторов, в аймаке практически отсутствуют институционные формы богослужения, сосредоточенные на мечетях. За исключением некоторых обрядов, которые могут проводиться в мечети, [29] большинство религиозных обычаев и практик (*діни салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптар*) интегрировано в повседневную жизнь семьи и общины в виде чтения Корана и молитв, благословений и ритуалов годового и жизненного циклов. Помимо этих исламских религиозных практик, монгольские казахи соблюдают обычаи, известные как *ырым* (народное поверье, примета, знак) и *тыйым* (запрет, табу), корни которых уходят в шаманизм. Считается, что они защищают от несчастий, а их нарушение может повлечь за собой беды [30].

Переплетение мусульманских и местных верований в казахском исламе отчетливо проявляется в народных представлениях о смерти (*қаза, өлім*) и трауре (*аза*). Казахи понимают смерть как возвращение к первозданному состоянию, как этап в вечном цикле жизни и смерти [31]. После смерти, когда земное существование человека завершено, его душа (*жан*) переходит в мир духов (*аруақтар*) [32]. В этом мире перед погребением покойный обретает статус гостя (*қонақ*). Отсюда и название ритуальной трапезы, которая подается в это время – *қонақ асы* (званный обед, или, буквально, трапеза гостя) [33]. Считается, что переход умершего в иной мир – его «последнее путешествие» (*соңғы сапар*) – совершается в течение одного года и состоит из нескольких этапов, связанных с третьим, седьмым и сороковым днями, которые отмечаются соответствующими поминками [34]. Сороковой день имеет особое значение, так как знаменует собой окончательный переход души умершего в мир духов [35].

Поминальная практика опирается на веру в тесную связь между живыми и мертвыми, которая отражена в народной поговорке: «Если не умиротворить умерших, живым не будет благополучия» («*Өлі риза болмай тірі байымайды*») [36]. Духи предков (*ата-баба аруағы*) воспринимаются как «угрожающая таинственная сила» [37]. Ритуалы, совершаемые на поминках – жертвоприношение животных, подношение пищи, раздача одежды родственникам – призваны воздать должное (*құрметтеу*) умершему, умиротворить его дух и обеспечить его всем необходимым для загробной жизни [38]. Способствуя переходу умершего в иной мир, эти ритуалы тем самым обеспечивают и благополучие живых.

В конечном итоге, исполнение ритуалов призвано предотвратить возможную опасность, связанную со смертью – критической, лиминальной фазой в цикле человеческого существования – и поддержать социальный и мировой порядок. В похоронах и поминках, как правило, участвует множество людей. Вскоре после смерти человека в его доме собираются близкие и дальние родственники, чтобы отдать дань уважения умершему и оказать поддержку семье, понесшей утрату. Согласно обычаю, все родственники должны встретиться (*көрісу, бет көру*) с семьей покойного в течение одного года. Практика коллективного поминовения умерших отвечает потребностям повседневной жизни кочевников-скотоводов в периферийном регионе Монголии, которая полагается на взаимопомощь и солидарность членов семьи и рода. Она служит укреплению социальных связей и чувства сплоченности и единства, нарушенного смертью. Далее я подробнее рассмотрю обычай проведения поминок в *киіз үй* и традицию женских плачей и причитаний.



Траурная юрта

Значение юрты в круговороте человеческой жизни подчеркнуто в народной пословице: «Казах приходит в этот мир в юрте и должен покинуть его навеки из юрты» [39]. Для современных жителей западной Монголии, где это переносное кочевое жилище является атрибутом повседневного быта, его использование в ритуалах смерти отчасти продиктовано практическими соображениями: просторное помещение юрты подходит для подготовки тела умершего к погребению, а также для размещения большого количества гостей во время поминок. Но, помимо его практического назначения, проведение ритуалов в юрте считается обязательным обычаем (*ырым*), который, как и другие похоронно-поминальные обычаи, призван оказать дань уважения (*құрмет*) покойному. Несоблюдение этого обычая, как объяснили мои собеседники, является не только неуважением к покойному, но и позором (*ұят*) для семьи. Более того, считается, что это дурное предзнаменование (*жаман ырым*), которое может привести к смерти других близких родственников [40].

Что скрывается за этими верованиями и табу? Почему юрта считается ритуально значимым местом для проводов и поминовения умерших? В современной научной литературе, посвященной жилищам тюрко-монгольских кочевников, юрта рассматривается как символическое культурное пространство – модель Вселенной для ее обитателей, отражающая их космологические и социальные представления [41]. Согласно этой интерпретации, юрта воплощает трехуровневую структуру Вселенной в казахской космологии: пол юрты представляет собой землю, *шаңырақ* – небо, а внутреннее пространство – человеческий мир, с шестом в центре юрты (*бақан*), символизирующим древо жизни [42]. Абдеш Толеубаев в статье «Юрта в мировоззрении, верованиях и ритуалах казахов» проводит аналогию между «малым домом» юрты и «большим домом» пространства между землей и небом, которому поклонялись древние тюрки. Он ссылается на казахские загадки, в которых земля и небо уподобляются жилищу кочевников, и на надпись на памятнике тюркскому военачальнику Кюльтегину, в которой описывается возникновение человечества между небом и землей [43].

Исследователи указывают также на антропоморфные и зооморфные ассоциации различных конструктивных элементов юрты: «скелет/кость» (*сүйек*), «пуп» (*кіндік*), «перед» (*алды*), «спина» (*арқа*), «голова» (*бас*), «глаз» (*көз*), «ухо» (*құлақ*), «ноги» (*аяқ*). Так, например, деревянный каркас юрты называется «скелетом», ее центр – «пупком», а элементы решетчатого каркаса (*кереге*) – «головой», «глазом», «ухом» и «ногами» [44].

Особое внимание в исследованиях обращается на символичность круглой формы юрты, ее вертикального деления на *кереге*, *уық* и *шаңырақ* и горизонтального деления на части света и гендерные стороны, а также социального и сакрального значения ее отдельных зон и структурных элементов, таких как почетное место (*төр*), дверь (*есік*), порог (*босаға*), очаг (*ошақ*) и купольный круг (*шаңырақ*). *Шаңырақ*, являющийся символом и метонимом юрты, интерпретируется как воплощение мира духов предков. Согласно устной традиции и ранним этнографическим сообщениям, во время ритуалов исцеления и гадания шаман (*бақсы*) поднимался к *шаңырақ* по шесту (*бақан*) в центре юрты, чтобы заручиться помощью и поддержкой духов предков (*аруақтар*) [45]. Подобным же

образом во время поминок душа умершего путешествовала по *бақан*, или погребальному копыю, установленному в центре юрты, и отправлялась в потусторонний мир через *шаңырақ* [46].

Соответствуют ли научные интерпретации юрты реальной социальной практике ритуалов смерти у казахов Монголии? Ответы моих собеседников – жителей Баян-Өлгий и репатриантов в Казахстане – указывают на то, что юрте приписывается сакральное качество (*кие*), поскольку она представляет собой центр семейной и общинной жизни, счастья и благополучия, а также пространство, в котором живые поддерживают связь с духами предков. Ритуалы проводятся в юрте, потому что это – дом (*шаңырақ*), очаг (*ошақ*) и порог (*босаға*) умершего [47]. Как объяснил монгольский казахский историк и этнограф Бабаұмар Қинаят, человек, покидающий этот мир, сродни гостю или путешественнику, отправляющемуся в дальний путь. Перед уходом человек должен провести ночь в своем *шаңырақ* или *қара шаңырақ* (доме предков). Отсюда обычай «остановки» или «ночлега» покойного в своем *киіз үй* перед погребением. Подобным же образом, возвращаясь домой из путешествия, человек должен сначала зайти и «поприветствовать» (*сәлем беру*) свой *шаңырақ*. Даже если в юрте никого нет, входя в нее, принято сказать: «*Ассалаумағалейкүм*» [48]. Считается, что это – хорошее предзнаменование (*жақсы ырым*), поскольку юрта, *шаңырақ*, обладает особым качеством (*қасиет*): она является вместилищем духов. Как сказал Қинаят: «На *шаңырақ* сидят духи предков, сидит счастье». Другие жилища у казахов не считаются *шаңырақ* [49].

В юрте тело покойного кладут на правой стороне (*оң жақ*) в знак его перехода в статус гостя или временного члена семьи. Исследователи связывают функции и предназначение *оң жақ* с идеей ритуализованного перехода в целом. Это место, где раньше принимали роды, где традиционно усаживают невесту, где обрывают молодую пару и куда помещают тело умершего. Как отмечает антрополог Нуриля Шаханова: «Жизнь человека начиналась в правой, мужской части юрты и в ней же завершалась; замыкался жизненный круг его» [50]. Расположение покойного головой в сторону Мекки и ногами к двери считается благоприятным для перехода в иной мир. Традиция выносить покойника из юрты ногами вперед – через дверь или, в прошлом, из-под каркаса юрты (*кереге*) [51] – связана с верой в то, что, если ребенок приходит в этот мир головой вперед, то покойник должен покинуть этот мир ногами вперед. Зажжение свечей после похорон на месте омовения (*арулау*) имеет двойную цель и предназначение: оно способствует очищению и изгнанию злых духов, а также обозначает идею преемственности в семье. Следовательно, юрта является подходящим местом для проведения похоронных ритуалов в силу своих пространственно закодированных и материально выраженных сакральных и социальных значений.

Другая, практическая, причина совершения похоронных обрядов в юрте связана с запретом наступать на место омовения (*арулау*), которое считается ритуально нечистым. По поводу этого табу Қинаят заметил, что в постоянном жилище пол, забрызганный водой во время омовения, было бы невозможно убрать, в то время как передвижную юрту можно разобрать или перенести на другое место.

То, как члены общины объясняют причины проведения поминок в юрте, в целом совпадает с интерпретациями исследователей [52]. Хотя мои собеседники не говорили о восхождении души умершего в мир духов по *бақан*, они так или иначе связывали этот переход с физическим пространством юрты. Согласно Қинаяту, до третьего дня после смерти душа умершего сидит на *кереге*, до седьмого дня на *шаңырақ*, а после сорокового дня она покидает свой дом. Монгольский казахский этнограф Биұмар Қамалашұлы пишет, что дух умершего (*аруақ*) улетает из своего *шаңырақ* после третьего дня, возвращается после седьмого дня, а после сорокового дня его материальная форма разлагается [53]. Так, поминки проводятся в физической среде, которая ассоциируется с переходом покойного в другой мир и считается благоприятной для этого перехода.

Еще одна причина проведения ритуалов смерти в юрте заключается в социальной организации его пространства. Как отмечалось выше, похороны и поминки – общинные мероприятия, и их успешное проведение зависит от коллективного исполнения церемоний. Проведение ритуалов в юрте создает ощущение общинной вовлеченности и сплоченности. Здесь сообщество родственников предстает в формально организованном пространстве, которое выражает отношения между ними и покойным. Связанное с идеей перехода в жизненном цикле, круговое пространство юрты также представляет собой общинный круг. Таким образом, юрта является важным местом для проведения ритуалов смерти, поскольку воплощает мировоззрение и социальный мир казахов так, как ни один другой вид архитектуры.

Плач

Исполнение плача (*жоқтау*) входит в комплекс обязательных церемоний (*ырым*), которые служат выражением уважения к покойному. Мои собеседники подчеркивали обязательный характер *жоқтау*. Женщины в семье покойного должны плакать и причитать, даже если их траурная песня состоит всего лишь из нескольких четверостиший. В западной Монголии нет профессиональных плакальщиц. Если женщины в семье умершего не умеют петь *жоқтау*, их учат перед поминками другие родственницы или *ақын* – поэт-импровизатор, умеющий слагать стихи и петь экспромтом. Неумение близких родственников плакать не одобряется, так как считается, что они тем самым не только выражают неуважение к умершему, но могут и причинить ему вред. Среди монгольских казахов распространена поговорка: «Женщина, не умеющая петь *жоқтау*, не дает умершему спокойно сложить голову» («*Жоқтау айта алмаған әйел өліктің басын шірітпеді*») [54]. В свою очередь, пение *жоқтау* вне ритуалов считается дурным предзнаменованием, так как может привести к смерти. Как показало моё исследование, верования и табу, связанные с *жоқтау*, во многом перекликаются с теми, что ассоциируются с юртой. Роль и значение *жоқтау* столь же многогранны.

Жоқтау передает душевное состояние (*көңіл*) женщины, потерявшей близкого человека. Это – личное выражение горя, которое разделяет и на которое откликается община родственников. Но это также и ритуализованное действие, которое следует установленным правилам ритуального поведения, а также определенной поэтической и звуковой форме. Данные правила усваиваются не в процессе специального обучения, а путем наблюдения и практики с детства.



Несмотря на его глубокую эмоциональность, исполнение *жоқтау* не является спонтанным и нерегулируемым. Когда плакальщица поет, она не просто изливает свои чувства. Она должна бдительно следить за тем, кто входит и что происходит вокруг нее, и реагировать соответствующим образом. Если она не может контролировать свое песенное выражение горя, близкий человек успокаивает ее, и другая женщина подхватывает *жоқтау*. Ритуализованное поведение плакальщицы основывается на знании обычаев и умении применять их в динамичном и интерактивном социальном контексте. Знание того, как *жоқтау* должно исполняться в пространстве юрты, как должны располагаться плакальщицы, мулла и посетители, число и состав которых могут меняться по мере проведения церемоний, также является частью правильного исполнения ритуалов. Женщины рассаживаются с запада на восток по старшинству и степени родства с покойным. Такой порядок рассадки (хотя и не обязательно географическая ориентация) сохраняется во время проведения поминок в *ыстық үй* и соблюдается казахскими репатриантами (*оралмандар, қандастар*) из Монголии в Казахстане, когда поминки проводятся в городской квартире. Репатриантка из Баян-Өлгий Есенгүл Қапызы, проживающая в Алматы, рассказала мне, что на поминках после смерти ее свекрови зимой 2012 года посетители подходили к плакальщицам в порядке их рассадки, от внутренней стены к входу, в соответствии с возрастом и статусом. По мере того, как они приветствовали и обнимали женщин, те начинали плакать и причитать, а некоторые из посетительниц отвечали им песнями утешения (*басу айту*).

Есенгүл объяснила мне, что *жоқтау* поются с разными словами в разные моменты церемонии и для разных гостей. При встрече новых гостей плакальщица должна упомянуть их и выразить эмоции, соответствующие их отношениям, например, спрашивая: «Издалека, соскучившись ли вы пришли?». Особые фразы употребляются до и после похорон. После того, как тело унесли на погребение, плакальщица может пропеть: «В землю он ушел. В черную землю опустился». Встречая родственников, возвращающихся с похорон, поют: «Покрыла ли почва его лицо? Предали ли его черной земле? Неужели он теперь не вернется?». Когда одежду умершего отдают трем людям, совершившим омовение, плакальщица может спросить: «Раздали ли его одежду? Разошлось ли собрание?». Посетители также должны знать, как отдать дань уважения плакальщицам и как ответить на их *жоқтау* в момент встречи (*көрісу*) с ними. В то время, как посетительница пытается утешить плакальщицу и остановить ее причитания, плакальщица не должна сразу уступать, поскольку это считается неприличным, а должна причитать ещё некоторое время.

Плачи и чтение Корана никогда не исполняются одновременно: если *жоқтау* поется сразу после смерти, когда прибывают родственники, то Коран читается только после похорон. Когда мулла начинает читать Коран, женщины прекращают свой плач из уважения к Священному Писанию. Есенгүл вспомнила, что во время поминок по ее свекрови новые посетители пришли выразить соболезнования в тот момент, когда мулла читал отрывок из Корана [55]. Поэтому плакальщицы и посетители подождали, пока он закончит, и только потом начали петь *көріс*. Иногда мулла приступает к чтению Корана, чтобы дать женщинам передышку или успокоить их после слишком эмоционального причитания [56].

Таким образом, исполнение *жоқтау* следует установленным нормам ритуального поведения и взаимодействия между плакальщицами, чтецом Корана и теми, кто пришел выразить соболезнования семье умершего. Обмен плачами и их чередование с религиозной речитацией приобретают характер театрализованного представления, поскольку происходят на общинном, публичном мероприятии и оцениваются родственниками.

Поэтическое и музыкальное выражение в плачах также ритуализовано. В основе *жоқтау* лежит стихотворная форма *жыр* с 7-8-сложным силлабическим размером. Первое двустишие обычно имеет абстрактное или образное содержание, а последние две строки касаются конкретного случая смерти [57]. Умерший упоминается в третьем лице или с использованием общих имен или форм обращения, поскольку существует табу на произнесение имен умерших (*at tergeu*). Тексты *жоқтау* могут быть более или менее индивидуализированными и сложными, в зависимости от мастерства стихотворца, но при сочинении или импровизации текста часто используются поэтические клише и выражения, относящиеся к конкретным случаям утраты (Рис. 9).

Нахлынувшая вода не встретила преграду.
О том, что будет темно и холодно, не было и мысли.
Моя дорогая подруга,
Я не думала, что расстанусь с тобой.
Я надела платье
С блестящей каймой.
Она так уважала меня,
Что даже не смотрела мне в лицо.
На склоне высокой горы
Играет сайгак.
Расставшись с моей дорогой подругой,
Я пылаю огнем внутри.



Рис. 9. *Жоқтау* на смерть подруги. Тәртіпхан Уатхан. Цэнгэл, Баян-Өлгий, июнь 2005.

В музыкальном отношении *жоқтау* представляет собой переложение четверостиший в вопросно-ответной форме. Мелодии *жоқтау* в западной Монголии, как и местный песенный репертуар в целом, основаны на диатонических мажорных ладах. Но, в отличие от других песен, они имеют более узкий диапазон квинты или сексты и, часто, нисходящий рисунок. *Жоқтау* ритмически неустойчивы и нерегулярны и поются в речитативной манере со слоговой передачей слов [58].

Участники моего исследования описывали мелодии *жоқтау* как *мұңлы* («печальные») и *зарлы* («скорбные»). Такие мелодии, как мне сказали, считаются неблагоприятными и потенциально опасными для живых людей вне ритуального контекста, даже если они исполняются без слов. В реальном исполнении мелодии перемежаются с плачами, причитаниями и восклицаниями. Когда плакальщицы приветствуют пришедших *жоқтау*, исполняя причитания на одну или разные мелодии, а посетительницы отвечают им песнями соболезнования и утешения, их голоса образуют сложную полифонию звучаний.

Исследователи похоронной музыки разных народов мира отмечают, что плач, согласно местным верованиям, является средством перехода умершего в иной мир, а плакальщица выполняет роль посредника между живыми и мертвыми [59]. Элизабет Толберт указывает на элементы культа предков и евразийского шаманизма в финско-карельском плаче *иткувирси*, а также на сходную роль плакальщицы и шамана в «исцелении, гадании и прямом общении с миром духов посредством транса» [60]. Анализируя метафорические тексты плачей, их необычные музыкальные средства и экстатический стиль исполнения, она приходит к выводу, что плач – это «тайный язык ритуала», обладающий «магической и религиозной силой»; он защищает умершего в опасный, лиминальный период перехода в потусторонний мир и помогает ему достичь мифическую страну мертвых, Туонелу [61].

Традицию плачей у казахов также можно сравнить с древними шаманскими ритуалами, в которых шаман посредством пения и инструментальной игры мог перенестись в другой мир и общаться с духами предков. Оба вида ритуалов раньше исполнялись в юрте. В отличие от финско-карельского *иткувирси*, плачей *сибо* в Китае и похоронной музыки *хмонгов* во Вьетнаме [56], в текстах казахских *жоқтау* отсутствуют упоминания о путешествии в иной мир и указания для умерших, как его достичь. Тем не менее, высказывания участников ритуалов свидетельствуют о том, что плач наделен посреднической силой.

Жоқтау поется для умершего. Считается, что плач является средством общения с духом предка (*аруақ*), который его «слышит» (*есту*). Наряду с другими ритуальными церемониями, такими как жертвоприношение животных, трапеза, раздача одежды и проведение ритуалов в *киіз үй*, *жоқтау* исполняется для того, чтобы умиротворить *аруақ* и обеспечить его благополучие в потустороннем мире. Обязательность *жоқтау* и запрет на его исполнение в неподобающих ситуациях свидетельствуют о вере казахов в способность плача перенести душу умершего в иной мир. В этом отношении неслучайно, что *жоқтау* исполняется в моменты ритуала, которые передают идею перехода: когда гость приветствует плакальщицу; когда тело покойного выносят на похороны; когда родственники возвращаются с похорон; и когда одежду покойного отдают тем, кто его омывал [62]. Как будто через плач, исполняемый близкой родственницей, связи покойного с живыми ослабевают, а его дух покидает этот мир [63]. Когда плач исполняется в юрте, его значения перекликаются с сакральными значениями жилища кочевников.

Но, подобно тому как *жоқтау* обращён к умершим, он предназначен и для живых. Почитая память покойного и помогая ему перейти в иной мир, *жоқтау* тем самым защищает семью от опасности, грозящей ей после смерти близкого человека, и обеспечивает ее

будущее благополучие. Обмен плачами и ответными песнями соболезнования в момент *көрісу* – это социальный акт, который сближает членов семьи и общины, находящихся в трауре. В этот момент все обиды и разногласия должны быть забыты, и люди мирятся. Таким образом, *жоқтау* способствует укреплению социальных связей и подтверждению взаимной преданности, а его эффективность возрастает при исполнении в *киіз үй*, где социальные отношения обретают пространственное выражение.

Исполнение *жоқтау* в ритуалах смерти также демонстрирует семейную честь и распределение гендерных обязанностей среди её членов. Способность семьи соблюсти социально установленные обычаи, включая исполнение плача, подтверждает ее право на уважение в глазах общины. Как было сказано выше, похоронно-поминальные обряды не лишены характера представления, а их проведение широко обсуждается и оценивается. Роль плакальщиц в этих обрядах двояка. Это и их прерогатива, и их долг по отношению к умершему родственнику и семье. Утверждая свою силу и влияние в качестве посредников с миром духов – влияние, сопоставимое с мужским участием в управлении общинными делами, – женщины исполняют *жоқтау*, чтобы поддержать честь и достоинство семьи и, прежде всего, её мужчин. Таким образом, обязательность женского *жоқтау* отчасти объясняется тем, что с его помощью мужчины отстаивают свою честь.

Соответственно, мужчины отслеживают и контролируют плач женщин. Поучительной в этом отношении была сцена, которую я наблюдала на поминках седьмого дня в Өлгий в 2004 году. Во время поминок, в перерыве между трапезами, женщины, уставшие от продолжительных причитаний, ненадолго остановились. В этот момент, увидев, что в юрту заходят новые гости, старший брат покойного, который был ответственен за проведение поминок, тихо обратился к женщинам: «*Жыла, жыла*» («Плачьте, плачьте»). Есенгүл также сообщила, что во время поминок по её свекрови её муж, чтобы дать плакальщицам отдохнуть, посоветовал им плакать лишь тогда, когда в комнату входили уважаемые старшие люди. Но, когда они не стали плакать для вновь прибывшего молодого человека, которого им не представили, муж упрекнул их, говоря: «Почему вы не плакали?», поскольку этот человек оказался чтецом Корана [64]. Взаимодействие гендерных ролей, лежащих в основе исполнения *жоқтау*, является одним из факторов жизнеспособности этой похоронно-поминальной практики.

Заключение

Обобщая сказанное, можно заключить, что ритуалы смерти казахов Монголии в своих пространственных, вербальных, звуковых и исполнительских аспектах наделены множеством смыслов, отражающих религиозные представления общины о мироустройстве, а также их верования и табу, касающиеся жизни и смерти. Хотя исполнители ритуалов могут открыто не высказываться о значениях юрты и *жоқтау* и могут расходиться в их интерпретациях, практика свидетельствует об объединяющей духовности, неотделимой от повседневной жизни людей и опирающейся на культурные традиции кочевого общества, которые передавались из поколения в поколение. Помимо их религиозной значимости, ритуалы создают контекст для выражения и поддержания социальных отношений и системы ценностей, связанных с родством, преемственностью, гендером,

старшинством, честью и правилами приличия. Таким образом, индивидуальное выражение и переживание траура в рамках ритуалов носит глубоко социальный характер. Поскольку отношения с духами предков понимаются как продолжение отношений между живыми, сакральный и социальный аспекты ритуалов смерти тесно взаимосвязаны.

В конечном итоге, исполнение ритуалов способствует прохождению семьи и общины через критический, переходный этап, связанный со смертью. Размышляя о значимости этого перехода, Бабаұмар Қинаят сказал: «Смерть – это хаотическое состояние. Это конец одного процесса и начало новой жизни» [65]. Архитектурное воплощение и звуковое сопровождение ритуалов выполняют посредническую роль, а их объединение и взаимодействие имеют важные сакральные и социальные значения. Исполнение ритуалов в пространстве юрты и звучание *жоқтау* создают защитный микромир для живых и мертвых и тем самым способствуют переходу от смерти к новой жизни.

Вопросы для обсуждения:

1. Опишите проведение похоронных ритуалов у казахов Монголии.
2. Какую роль в них играет соотношение пространства и звука?
3. Охарактеризуйте гендерные отношения, лежащие в основе похоронно-поминальной практики.
4. Обсудите, какое влияние на религиозные верования и гендерные отношения в ритуальной практике народов Центральной Азии оказала советская культурная политика.
5. Приведите примеры похоронно-поминальных ритуалов у других народов мира.

Ссылки

1. Данная глава основана на публикации автора: Daukeyeva, Saida. «The Sacred and Social Microcosm of the *Kiiz Üi*: Space and Sound in Rituals for the Dead among the Kazakhs in Mongolia.» In *Music, Sound, and Architecture in Islam*, edited by Michael Frishkopf and Federico Spinetti, 308–336. Austin, Texas: University of Texas Press, 2018.
2. Қинаятұлы 2007; Diener 2009.
3. Finke 1999, 2004.
4. Распространенный в европейских языках перевод *kiiz üi* («войлочный дом») как «юрта» или «yurt» является ошибочным и происходит от тюркских слов, означающих «стоянка» (*жұрт* в казахском языке) (Bloom and Blair 2009, 279).
5. Все фотографии, нотный пример и перевод *жоқтау*, приведенные в иллюстрациях, сделаны Саидой Даукеевой. Иллюстрация 5 подготовлена Айбеком Байымбетовым.
6. Об истории юрты см.: Харузин 1896; Маргулан 1997. О казахском *kiiz üi* в западной Монголии и его отличиях от монгольского *гэр* см.: Потанин 1881; Róna-Tas 1961.
7. Толеубаев 2000; Шаханова 2004, 32–62; Тойшан 2007; Portisch 2007, 82–85.



8. В прошлом во время родов женщины также занимали правую сторону.
9. Об аналогичном социальном делении монгольского *гэр* и его связях с шаманизмом и буддизмом см.: Humphrey 1974, 273–275; Pegg 2001, 171–172.
10. Portisch 2007, 80–85.
11. Автор называет казахов «киргизами», используя этноним, который был принят в царской России и Советском Союзе до 1925 г.
12. Маковецкий 1893, 14.
13. Нижеследующее описание похоронных ритуалов казахов Монголии основано на полевых исследованиях автора; информации, полученной от участников ритуалов и ученых, родом из западной Монголии; а также на публикациях этнографов (Мусахан 1997, 61–78; Кемалашұлы 1995, 61–69; 2004, 1–44).
14. *Kuiz үй* должен принадлежать семье покойного. При отсутствии семейной юрты используется *kuiz үй* близких родственников по отцовской линии или, в редких случаях, приобретает новая юрта.
15. Это выражение означает остановку во время кочевки.
16. В Казахстане обычай «охраны» умерших и трапезы перед похоронами известен как *шілдеhana*. Данный термин также употребляется в отношении ночного наблюдения за только что родившимся ребенком и празднования на сороковой день после рождения (Толеубаев 1991, 112, 129). Другой термин для обозначения *қонақ асы – құдай тамақ* (Божья трапеза).
17. В прошлом все поминки до сорокового дня у монгольских казахов проводились в *kuiz үй* вне зависимости от времени года. В настоящее время зимой, в холодную и ветреную погоду, *kuiz үй* обычно разбирают после седьмого дня, а сорок дней проводят в «теплом доме» (*ыстық үй*) семьи. Это изменение в практике ритуалов связано с распространением постоянных сезонных жилищ в западной Монголии.
18. От арабского *ду'а'*.
19. От арабского *уа'з*.
20. От названия первой суры Корана «Аль-Фатиха» (Открывающая).
21. От арабского *'аза'*, «утешение».
22. Этот запрет ослабляется после сорокового дня, если умерший был пожилым человеком, оставившим после себя потомство. Смерть такого человека считается, скорее, поводом для празднования жизни, чем для скорби и траура.
23. Когда поминки на сороковой день проводятся в *ыстық үй*, участники ритуалов располагаются в нем в порядке, который напоминает расположение в *kuiz үй*.
24. Вывешивание фотографии и одежды покойного во время поминок представляет собой современную адаптацию существовавшего до конца XIX века обычая выставлять чучело умершего (*тұл*) и оплакивать его. Как и *тұл*, вещи умершего, по поверьям, служатместищем его духа и, соответственно, могут его заменять (Толеубаев 1991, 106–111).
25. В прошлом женщины исполняли *жоқтау* на седьмой или сороковой день перед ритуалом *ат тұлдау*, во время которого лошади умершего человека, как его заместителю (*тұл ат*) иместилищу его духа, обрезали гриву и хвост. Плачи также исполнялись через год после смерти, перед тем, как лошадь приносили в жертву. В настоящее время эта традиция вышла из употребления.



26. О проведении годовщины (*ас*) в конце XIX и начале XX веков см.: Алтынсарин 1870; Плотников 1870; Радлов 1989, 315–319; Қарсыұлы 1991, 55, 65–66, 116–117.
27. Эмоциональный тон годовых поминок (*ас*) отличается в случае, если покойный был молодым человеком. Люди продолжают скорбеть, и атмосфера поминок траурная.
28. Ислам был принят в городах на юге Центральной Азии во время арабского завоевания в VIII веке и в течение последующих столетий распространился среди тюркских кочевников степи, отчасти через странствующих проповедников суфизма. Из-за своей обособленности от мечетей и медресе кочевники-скотоводы усвоили лишь основы мусульманской веры и сохранили элементы шаманизма, анимизма и поклонения духам предков и после номинального принятия ислама. К моменту образования Казахского ханства в XVIII веке ислам был преобладающей религией у казахов. В период колонизации Казахстана в XVIII – XIX веках в степь были направлены татарские муллы для проповедования ислама с целью укрепления царской власти. Впоследствии, однако, влияние и авторитет мулл были ограничены. Недостаточно глубокое внедрение религии, а также образ жизни кочевников-скотоводов способствовали сохранению доисламских верований в казахском исламе. См.: Валиханов 1984а, 6; Olcott 1987, 18–20, 79; Akiner 1995, 17–18, 28; Арын и др. 2007.
29. Таким обрядом является, например, обручение (*неке қию*, от арабского *никāх*), которое необязательно проводится в мечети.
30. Казахский этнограф Чокан Валиханов (1835–1865) так описал *ырым* в своем очерке «Следы шаманства у киргизов»: «[Ы]рым, т. е. обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие; одним словом, те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями и предрассудками, а в шаманстве они и составляют обрядную часть их веры. [Ы]рым называются также обряды, исполняемые в видах предзнаменования» (1985б, 62). Нарушение *ырым*, по его словам, влечет за собой вред (*кесір*), например, несчастье, массовый падеж животных, болезни (1985б, 51).
31. Валиханов 1985б, 62. Взаимодействие шаманизма и ислама в казахских представлениях о смерти отражено в этимологии слов, относящихся к «мертвым». Помимо исконно казахских слов *өлген* (умерший) и *қайтыс болған* (буквально, тот, кто вернулся), казахи используют также заимствованное арабское слово *марқұм* (*мархұм*), означающее «тот, кому была оказана милость». Последнее понятие подразумевает мусульманское представление о смерти как о милости Аллаха (Расу 1986, 28–30).
32. Казахское слово *аруақ* (мн. ч. *аруақтар*) происходит от арабского *аруāх*, множественной формы *руḥ*, (дух).
33. Қинаят 2012; Тойшан 2011; Толеубаев 1991, 88–90, 112–113; Ерназаров 2003, 127–128.
34. Даты праздников имеют доисламское происхождение (Толеубаев 1991, 119–137). Соблюдение этих дат, особенно

- сорокового дня, свойственно не только казахам, но и другим мусульманам, у которых эта практика также ведет свое происхождение от местных верований и имеет специфические значения.
35. Аналогичное поверье относится к сороковому дню после рождения, отмечаемому ритуалом *шілдеhana*. Считается, что в этот день Тенгри наделяет новорожденного человеческой душой (Тойшан 2011). Соответственно, до сорокового дня ребенок может называться *құдайдың баласы* (ребенок Бога), а после – *адамның баласы* (ребенок человека) (Қинаят 2012).
 36. Қинаят 2012; Тойшан 2011; Мусахан 1997, 61; Кәмалашұлы 2004, 7.
 37. Толеубаев 1991, 112.
 38. Қинаят 2012; Тойшан 2011; Толеубаев 1991, 112–114; Кәмалашұлы 1995, 61–69; 2004; Мусахан 1997, 68–71.
 39. Кәмалашұлы 2004, 35; ср. с Kochumkulova 2011.
 40. Қапызы 2012; Қинаят 2012; Тойшан 2011; Кәмалашұлы 1995, 66; 2004, 35–36.
 41. Feagre 1979; Жуковская 1988; Humphrey and Vitebsky 1997; Bloom and Blair 2009.
 42. Сведения о трехуровневой структуре мира в казахском шаманизме и культе Тенгри можно найти у Чокана Валиханова (1985б, 58). Интерпретации юрты в контексте казахского мировоззрения содержатся в следующих публикациях: Ибраев 1980; Толеубаев 2000; Шаханова 1998; 2004; Тойшан 2007.
 43. Толеубаев 2000, 165–166. Памятник Кюльтегину находится в долине реки Орхон в центральной Монголии и датируется VIII веком. Одна из строк надписи гласит: «Когда возникло синее Небо наверху и коричневая Земля внизу, между ними возникло Человечество» (Büchner and Doerfer 2012).
 44. Толеубаев 2000, 166–167; Шаханова 2004, 32–33.
 45. Толеубаев 2000, 166.
 46. Ибраев 1980, 44.
 47. Қапызы 2012; Қинаят 2012; Тойшан 2011; Уатхан 2005; Шәукебай 2005.
 48. От арабского «Ас-салям алейкум» («Мир вам»).
 49. Қинаят 2012.
 50. Шаханова 2004, 62.
 51. Считается, что нижняя часть кереге (*ірге*) слева от двери, т. е. на правой стороне (*оң жақ*) юрты, представляет собой границу между земным и потусторонним мирами (Кәмалашұлы 2004, 35–36; Қинаят 2012).
 52. Ибраев 1980; Толеубаев 2000.
 53. Кәмалашұлы 2004, 5.
 54. Қинаят 2012; Тойшан 2011; Кәмалашұлы 1995, 66.
 55. Семья покойного обычно просит муллу или нескольких мулл прочитать весь Коран (*Құран қатым түсіру*) в память об умершем в течение семи или сорока дней после его смерти. Отдельные суры и аяты из Корана читаются во время поминок, а остальная часть книги читается муллами вне ритуалов.
 56. Қапызы 2012.
 57. Чередование абстрактных и конкретных по содержанию куплетов характерно не только для *жоқтау*, но и для *қара өлең*, песенного жанра, основанного на 11-сложном стихотворном размере.
 58. См. также Мусахан 1997; Sipos 2001.
 59. См. Толберт о финско-карельских плачах (Tolbert 1990), Харрис о плачах у тунгусо-манчжурского народа сибо в Синдзяне, Китай (Harris 2004, 113–115), и Фальк о похоронной музыке хмонгов во Вьетнаме (Falk 2004).



60. Tolbert 1990, 47.
 61. Tolbert 1990, 50–52.
 Аналогичное значение раньше имели плачи, сопровождавшие ритуал *at tұлдау* (см. сноску 24).
 62. В этом смысле ритуалы в честь умерших являются противоположностью ритуалов в честь новорожденных, в частности, празднования сорока дней после рождения (*шілдеhana*), цель которого – ввести ребенка в общество живых (Тойшан 2011; Толеубаев 1991, 129–130).
 63. Қапызы 2012.
 64. Қинаят 2012.

Библиография

- Алтынсарин, Ыбырай. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства. // *Записки Оренбургского отдела Императорского русского географического общества* 1, 101–22, 1870.
- Арын, Ерлан, Оразак Исмагулов и Серик Ажигали, *Религиозные верования и обряды казахов (Қазақ халқының діни наным-сенімдері)*. // Библиотека казахской этнографии 46. – Астана: Алтын кітап, 2007.
- Валиханов, Чокан. Тенкри (Бог). *Собрание сочинений* 1, 208–215. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984.
- Валиханов, Чокан. О мусульманстве в степи. // *Собрание сочинений* 2, 71–75. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985 а.
- Валиханов, Чокан. Следы шаманства у киргизов. // *Собрание сочинений* 4, 48–70. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985 б.
- Диваев, Абубекир. Древнекиргизские похоронные обычаи. // *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете* 14 (1–6), 181–87, 1889.
- Ерназаров, Жаскайрат. *Семейная обрядность казахов: Символ и ритуал*. – Алматы: Западно-Казахстанский областной центр истории и археологии, 2003.
- Жуковская, Наталия. *Категории и символика традиционной культуры монголов*. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.
- Ибраев, Бек. Космогонические представления наших предков. // *Декоративное искусство СССР* 8, 40–45, 1980.
- Қапқызы, Есенгүл. Личное общение. Алматы, Казахстан, март 2012.
- Қарсыұлы, Сақай. *Күй керуені. Күмбірлі күйлер керуені. Күй және күйшілер хақындағы аңыздар мен ақиқаттар*, / под редакцией Рысбека Зұрғанбайұлы. – Өлгий: Баян-Өлгий аймақ баспаханасы, 1991.
- Кемалашұлы, Биқұмар. *Монғолиядағы қазақтардың салт-дәстүрлері*. Өлгий: Баян-Өлгий аймақ баспаханасы, 1995.
- Кемалашұлы, Биқұмар. *Қазаға қатысты діни салт-дәстүрлері*. – Өлгий: Баян-Өлгий аймақ баспаханасы, 2004.
- Қинаят, Бабақұмар. Личное общение. Алматы, Казахстан, март, июнь 2012.
- Қинаятұлы, Зардыхан. *Монғолиядағы қазақтар*. – Алматы: Дүниежүзі қазатарының қауымдастығы, 2007.
- Маковецкий, Петр. Юрта (Летнее жилище киргиз). // *Записки Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества* 15 (3), 1–15, 1893.
- Маргулан, Алкей. Казахская юрта и ее убранство. // *Труды по культуре письменности казахского народа* / под редакцией Данель Маргулан и Ерлана Арынова, 2-е изд., 51–67. – Астана: Алтын кітап, 2007.
- Мусахан, Озила. Традиционная песенная культура казахов Монголии. / Неопубликованная диссертация кандидата искусствоведения, Институт литературы и искусства им. М. О. Ауэзова, Академия наук Республики Казахстан, 1997.

19. Плотников, Владимир. Поминки (Ас): Этнографический очерк из быта зауральских киргизов. // *Записки Оренбургского отдела Императорского русского географического общества* 1, 137–51, 1870.
20. Потанин, Григорий. *Очерки Северо-западной Монголии*. 2 тома. – Санкт-Петербург: Типография В. Киршбаума, 1881–1883.
21. Радлов, Василий [Radloff Wilhelm]. Тюркские степные кочевники. // *Из Сибири: Страницы дневника [Aus Sibirien: Lose Blätter Aus Meinem Tagebuche. Leipzig: T.O. Weigel, 1893]* // под редакцией С.И. Вайнштейна, перевод К.Д. Цивинной и Б.Е. Чистовой, 247–347. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1989.
22. Тойшан, Ақеділ. «Киіз үй: Құрылымы, мифологиялы түпкі мәні. // *Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылыми академиясының хабарлары: Тіл, әдебиет сериясы* 6 (166), 11–18, 2007.
23. Тойшан, Ақеділ. Личное общение. Алматы, Казахстан, июнь, октябрь 2011.
24. Толеубаев, Абдеш. *Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX века)*. – Алма-Ата: ылым, 1991.
25. Толеубаев, Абдеш. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов. // *Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана*. // ответственный редактор Г. П. Васильева, 165–78. – Москва: Наука, 2000.
26. Уатхан, Тэртпхан. Личное общение. Цэнгэл, Баян-Өлгий, Монголия, июнь 2005.
27. Харузин, Николай. *История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народов России*. – Москва: Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1896.
28. Шаханова, Нурила. *Мир традиционной культуры казахов: Этнографические очерки*. – Алматы: Қазастан, 1998.
29. Шаханова, Нурила. *Символика традиционной казахской культуры: Учебное пособие*. – Алматы: Қаза университеті, 2004.
30. Шәукебай, Шөпей. Личное общение. Сарсай, Баян-Өлгий, Монголия, июнь 2005.
31. Akiner, Shirin. *The Formation of the Kazakh Identity: From Tribe to Nation-State*. London: The Royal Institute of International Affairs, 1995.
32. Bloom, Jonathan, and Sheila Blair, eds. «Tent.» *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.
33. Büchner, Victor F. and Doerfer, Gerhard. «Tañri.» In *Encyclopaedia of Islam*. Second edition. Brill Online, 2012. Accessed June 15, 2024. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tanri-SIM_7392
34. Diener, Alexander C. *One Homeland or Two? The Nationalization and Transnationalization of Mongolia's Kazakhs*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
35. Falk, Catherine. «Hmong Instructions to the Dead: What the Qeej Says in the Qeej Tu Siav.» *Asian Folklore Studies* 63 (1), 1–29; (2), 167–220, 2004.
36. Feagre, Torvald. *Tents: Architecture of the Nomads*. London: John Murray, 1979.
37. Finke, Peter. «The Kazakhs of Western Mongolia.» In *Contemporary Kazakhs: Cultural and Social Perspectives*, edited by Ingvar Svanberg, 103–39. Richmond: Curzon Press, 1999.
38. Finke, Peter. *Nomaden im Transformationsprozess: Kasachen in der post-sozialistischen Mongolei*. Münster: Lit, 2004.
39. Harris, Rachel. *Singing the Village: Music, Memory and Ritual among the Sibe of Xinjiang*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
40. Humphrey, Caroline. «Inside a Mongolian Tent.» *New Society*, October 31, 1974.
41. Humphrey, Caroline and Piers Vitebsky. *Sacred Architecture*. Boston, New York, Toronto, and London: Little, Brown and Company, 1997.
42. Kochumkulova, Elmira. «A Kyrgyz Was Born in the Yurt and Will Die in the Yurt: Kyrgyz Funeral Customs.» *The Times of Central Asia*, May 12, 2011.
43. Olcott, Martha Brill. *The Kazakhs*. Stanford, California: Hoover Institution Press, Stanford University, 1987.



44. Pegg, Carole. *Mongolian Music, Dance, and Oral Narrative: Performing Diverse Identities*. Seattle and London: University of Washington Press, 2001.
45. Portisch, Anna. «Kazakh Syrmaq-Production in Western Mongolia: Learning and Skill in a Domestic Craft Tradition.» Unpublished PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, 2007.
46. Racy, Ali Jihad. «Lebanese Laments: Grief, Music, and Cultural Values.» *The World of Music* 28 (2), 27–40, 1986.
47. Róna-Tas, András. «Notes on the Kazak Yurt of Western Mongolia.» *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 12, 79–102, 1961.
48. Sipos, János. *Kazakh Folksongs from the Two Ends of the Steppe*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.
49. Tolbert, Elizabeth. «Magico-Religious Power and Gender in the Karelian Lament.» In *Music, Gender and Culture*, edited by Marcia Herndon and Susanne Ziegler, 41–56. ICTM Study Group on Music and Gender. Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag, 1990.

Данная статья была переведена с английского языка.

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ ТАДЖИКСКОГО КИНО: ОТ СОВЕТСКИХ ЦЕННОСТЕЙ К СОВРЕМЕННОЙ ТРАДИЦИОННОСТИ

ЗУЛАЙХО УСМАНОВА

Аннотация

16 ноября 2022 г. на Дне таджикского кино известная в Таджикистане актриса предварила свою речь на сцене словами В. И. Ленина о том, что кино – это самое важное из искусств. И эти слова положительно были восприняты публикой, что является подтверждением большого влияния, которое кино до сих пор имеет на умы и чувства людей. К сожалению, о женских образах в кино на этом мероприятии практически никто не сказал и слова. Сотрудничая с киностудией «Таджик-фильм» вот уже на протяжении двух лет в качестве переводчика и редактора, знаю про некоторые трудности, с которыми сталкиваются деятели киноискусства. Среди них – дефицит хороших сценариев для фильмов, профессиональных сценаристов и других специалистов кино, а также недостаток финансирования. Для написания данной статьи я встретила с разными специалистами: это была группа киноведов-учёных, группа режиссёров и сценаристов, ныне работающих в сфере кино, а также мной был проведён опрос студентов-культурологов, которым я читаю лекции по эстетике. Всего было охвачено 24-25 человек. Встречи проводились в формате беседы с открытыми вопросами.

Предлагаемая статья является попыткой применения феминистской методологии искусства кино к сравнительному анализу таджикских фильмов двух периодов – советского (60-е – 80-е гг.) и современного (2010-2020 гг.). Несмотря на то, что гендерные различия занимают важное место в социальной иерархии отношений и сопровождают людей повсюду, а деление на «мужское» и «женское» представляет собой одно из фундаментальных общественных различий, искусство зачастую не исследуется и не обсуждается с точки зрения того, как в нём работает гендер. Фильмы таджикских режиссёров советского периода, которые отобраны для анализа, повествуют о девушках, женщинах, которые достигли жизненного успеха – сделали профессиональную карьеру, преодолели жизненные трудности и т. д. Современные таджикские фильмы – это те, в которых женщинам также отводится главная роль. Для анализа выбранных фильмов была применена феминистская методология исследования искусства, начало которой было заложено Ю. М. Лотманом и которая развита такими учёными, как Тереза де Лауретис, Лаура Малви, Тереза Стейси, Е. Р. Ярская-Смирнова и др. Вместе с Е. Р. Ярской-Смирновой и Мишель Баррет я исхожу из тезиса о том, что «феминизм поворачивается к «культуре» в последнее десятилетие, двигаясь от моделей социальной структуры (капитализма, патриархата), объясняющих современные гендерные отношения, к вопросам смысла, сексуальности и политического действия. Иными словами, фокус сдвигается от анализа экономических и социальных структур к тем способам и тактикам, которыми люди вовлекаются в отношения с этими структурами,

формулируют для себя их смысл, адаптируются к ним и пытаются извратить их. Главным аспектом современной культурной и феминистской теории становится повседневная жизнь, где происходит конкретная артикуляция социальных структур...» [1]. В исследовании будет применён гендерный анализ, раскрыта семиотика фильмов, а также применен метод раскрытия «мужского взгляда» и «женского зрительства» киноведов Малви и Стейси.

Главные исследовательские вопросы были определены следующим образом (но не ограничены этим): какие главные роли и статусы женщин конструируются, отражаются и провозглашаются в фильмах? Какие ценности и смыслы являются главными посылами в фильмах? В чём семиотика фильмов? В чём сходство и разница между фильмами о женщинах советской и современной эпохи? Чем обусловлена разница? Почему даже советской власти не удалось преодолеть некоторые глубинные установки традиционного сознания?

Гипотеза статьи: в советский период развития таджикского общества кино было на службе социалистического государства, проводило ценности и принципы социализма, социальной справедливости, в том числе эмансипацию (освобождение) женщины, включение её в общественную жизнь, общественное производство. В кино конструировался, развивался и постепенно реализовался новый образ свободной, раскрепощенной женщины, строительницы коммунизма: образованной, самостоятельно принимающей главные решения, касающиеся её личной и общественной жизни, обладающей экономической независимостью, уверенно смотрящей в свое будущее. В современном таджикском кино происходит постепенный «откат» к традиционным, патриархальным образцам: образ «хорошей», «правильной» девушки/женщины включает такие черты, как смирение, лояльность к насилию, отказ от профессиональной карьеры и амбиций в угоду мужчине, ради семьи, детей и быта. Также идеализируются и воспеваются такие черты, как религиозность, следование религиозным канонам, самопожертвование и т.п.

Выбор фильмов для анализа

Все эксперты, говоря о женском образе в советском периоде таджикского кино, в один голос указали на фильм А. Давидсона и А. Рахимова «Зумрад», 1961 г. Фильм считался среди экспертов эталоном советского кино: его относят к картинам, отмеченным печатью поиска, оригинальности и талантом [2]. Главная героиня Зумрад Усманова воплощает образ смелой советской девушки, которая, несмотря на все превратности судьбы, стала её хозяйкой, добилась общественного признания и уважения (Рис. 1).

Этот фильм достаточно часто показывают на всех каналах таджикского телевидения, и он считается популярным не только у людей старшего поколения. Многие поколения таджикских зрителей выросли на этом и других фильмах. Несмотря на прогрессивную идею для своего времени – идею самореализации молодой разведенной женщины с ребенком в сельской местности, данная картина вызвала массу обсуждений в прессе и среди зрителей того времени: «Фильм примечателен открытием нового, положительно-

го характера, а не критикой отрицательных явлений жизни» [3].

Из фильмов советского периода также был выбран фильм «Высокая должность» режиссёра Бориса Кимягарова, 1958. Он повествует о молодой девушке, сделавшей блестящую карьеру в медицине, защитившей кандидатскую диссертацию и занимающей высокую должность в мединституте (Рис. 2).

В какой-то момент своей жизни девушка понимает, что обладает недостаточным опытом и хирургической практикой и не вполне заслуживает своей высокой должности. Не выдержав угрызений совести, девушка бросает свою работу, деда, который воспитал её как дочь, свою благополучную городскую жизнь и уезжает в высокогорный кишлак.

Безусловно, среди фильмов советского периода есть и другие, в которых можно увидеть яркие женские образы: «Рустам и Сухраб» Б. Кимягарова (героиня Гурдофарид), «Мужчина и две его женщины» Маргариты Касымовой, 1991, «Если любишь» А. Тураева и Ф. Глущенко, 1982, и другие. Но формат статьи был ограничен только 2-3 фильмами каждого из исторических периодов развития таджикского кино, и не было возможности подвергнуть анализу все, безусловно, достойные работы.

Что касается современных произведений таджикского кино, то, основываясь на результатах моих бесед и интервью, можно выделить следующие фильмы, в которых женщины сыграли главную роль: «Рох» («Дорога») Саида Носира, 2021, «Обуза» Манзарали Шерали, 2018, и несправедливо обойдённый вниманием фильм Умедшо Мирзоширина «Муш-килкушо», 2015. Также невозможно не отметить комедийный сериал «Дукон» Далера Рахматова, 2022, где молодая девушка играет роль второго плана (она помогает отцу избежать банкротства), но повествование идет от её имени. Из перечисленных фильмов с «Зумрад» я сравниваю фильм «Обуза».

Семиотика фильма «Зумрад»

«Семиология или семиотика весьма популярны в современной феминистской кинокритике, поскольку позволяют обнаружить структуры смыслов, а не ограничиваться констатацией присутствия или отсутствия женщин в культурных репрезентациях» [4]. Тереза де Лауретис, известный американский киновед, определила несколько базовых основ семиотики кино, при этом на неё значительное влияние оказали работы по семиотике Ю. М. Лотмана. Лауретис заявляет, что «...гендерная субъективность конструируется языком и репрезентациями, или культурными практиками, и что только таким образом мир имеет для нас значение. При этом происходит взаимный процесс: коды культуры и



Рис. 1. Зумрад Усманова.



Рис. 2. Фильм «Высокая должность» режиссёра Бориса Кимягарова, 1958.

социальные обстоятельства определяют символические роли, смысловые позиции человека, а индивид перерабатывает эти позиции в личную, субъективную конструкцию. Любая социальная технология – кино, например, – представляет собой семиотический, материальный аппарат и, одновременно, означающую практику, в которую втягивается, где конструируется, но не исчерпывается субъект» [5].

Говоря о процессах конструирования гендера, Тереза де Лауретис отмечает, что отличия этих процессов в кино должны стать предметом исследования семиотики кино [6]. В своей книге «Технологии гендера» (1987) Лауретис доказывает, что «гендер – не простая производная от анатомо-биологического пола, но социальная конструкция, репрезентация или, скорее, составной эффект дискурсивных и визуальных репрезентаций», которые, следуя Фуко, она рассматривала «как продукт различных общественных институций: не только семьи, системы образования, масс-медиа, медицины или права, но также – что менее очевидно – языка, искусства, литературы, кино и научной теории» [7]. В своей работе я решила предпринять попытку семиотического анализа фильма «Зумрад».

Итак, рассмотрим бинарные оппозиции, вокруг которых строится фабула и разворачивается история, рассказанная в фильме «Зумрад». Такими будут следующие оппозиции: *молодёжь – старики; цивилизация – патриархальность; город – село; женщины – мужчины; насилие – свобода*. Эти оппозиции – барьеры между двумя мирами: прогрессивным миром социализма и отсталым старым миром, миром Зумрад и искривлённым мирком её мужа. Эти два мира находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. Решая первую аналитическую проблему «в исследовании репрезентаций социального неравенства – это, во-первых, определение, кто допускается, а кто вытесняется на периферию или за пределы социальной приемлемости...» [8], можно сказать, что социально неприемлемое в фильме обозначается через тех, кто «отстало» мыслит, кто держится за старые стереотипы патриархального (=отсталого) общества, проводит их в жизнь или декларирует.



Рис. 3. Зумрад осознаёт, что «совершила ошибку».

Во-вторых, рассмотрим вопрос «о том, каким образом в репрезентациях оформляются гендерные, расовые и иные социальные различия, как очерчиваются границы, как сравниваются между собой и характеризуются группы в отношении друг к другу...» [9]. Главную героиню Зумрад очень ёмко характеризует её собственное высказывание, когда она говорит с матерью о любимом человеке: «Я своей мечты никому не уступлю». Зумрад прекрасно осознаёт, что «совершила ошибку» (вышла замуж за другого), не дождавшись Джалила, но при этом она полна решимости бороться за него (Рис. 3).

Её карьера подразумевается как само собой разумеющееся: она будет развиваться независимо от того, выберет ли Зумрад село или город, т.к. советское государство предоставило все условия для этого. Оно же и нивелирует социальные различия между

персонажами, сводя их только к различию между преподавателем и студентами. Однако, фильм акцентирует внимание на гендерных стереотипах и установках, присущих, в основном, представителям старшего поколения. Основная борьба выстраивается вокруг и против этих стереотипов: для Зумрад – как доказательство её профессионализма, порядочности, права на счастье; для Джалила – как отстаивания своего права жениться на «испорченной» женщине с ребёнком. Примечателен диалог Джалила с отцом:

Отец Джалила: «Хорошо, что ты нас со старухой (матерью) от такого позора избавил...»

Джалил: «Какого позора?»

Отец: «За такого джигита, как ты, любая девушка пойдет. Ну кому же нужна безмужняя мать?».

Всех персонажей можно условно поделить на две большие группы: тех, кто угнетает Зумрад, осуждает и презирает, и тех, кто её поддерживает, понимает, уважает и любит. Первая группа, безусловно, малочисленна: она вначале состоит из преподавателя Кадырова и его матери, хмурой, молчаливой старухи, одетой во всё чёрное. Их дом показан в тёмных тонах, солнечный свет не проникает в этот дом, он наполнен страхом, предрассудками, пренебрежением: в нём нет любви и нет будущего. Сам дом находится в конце узкого переулочка. Чувства мужа тают, и начинается период тьмы, унижения, насилия.

Но Зумрад не собирается терпеть насилие и унижения: она уходит с ребёнком на руках и маленьким чемоданчиком в неизвестность. Тут вступает другая группа – тех, кто сочувствует и поддерживает её. Это подруги по общежитию, дающие ей и ребенку приют, это ректор института, который переводит её на заочную форму обучения; мать, которая, несмотря на пересуды сообщества, принимает дочь и внучку, и работники колхоза, где работает Зумрад (Рис. 4.). Этот мир дружелюбный, светлый, залит солнцем, в нём поля, где зреет хлопчатник, в доме Зумрад красиво и светло, а сама она одета скромно и красиво.



Рис. 4. Зумрад уходит с ребёнком на руках и маленьким чемоданчиком в неизвестность.

Таким образом, если рассматривать смысл сюжета фильма в рамках социальных практик советского периода, то можно понять, что главная героиня – это олицетворение социалистического идеала женщины: она сочетает в себе и прогрессивно мыслящую, образованную, социально и экономически активную строительницу коммунизма. В то же время Зумрад – хорошая мать, и образцовая жена. Оппозицию главной героине представляет типаж с внешними привлекательными данными, но в то же время с атрибутами чуждого социалистическому строю человека: человека старого типа мышления, ограниченного предрассудками. Ему хватило обаяния для того, чтобы обмануть Зумрад, и на-

стойчивости, чтобы та стала его женой. Зумрад становится жертвой злодея, заложницей брака с ним, но ненадолго.

Главной границей для девушки/девушек, согласно фильму, является её честь (девственность), и важно её не потерять, иначе «Да кому она нужна такая, порченная?» (Мухтар в чайхане). Героиня соблюдает эту границу, она становится женой злодея, но не выдерживает насилия и уходит от него. Именно за это её и осуждают недруги: за то, что она возвращается к матери с ребенком, разведённая. Здесь снова можем увидеть паттерн патриархального сознания: «потеряла девственность – порченная», «ушла от мужа – сама виновата».

Отвечая на главный вопрос семиотического анализа «как создаётся смысл произведения искусства?», можем предположить, что смысл фильма «Зумрад» создаётся через поведение, действия/бездействие главной героини, через её монологи, решения и через акт разрешения самой себе быть счастливой и свободной.

«Мужской взгляд» (male gaze) или женское «зрительство» (spectatorship): возвращаясь к кинохиту «Зумрад»

Попробуем разобраться, в чём заключалась популярность фильма «Зумрад», 1961, который до сих пор остаётся наиболее упоминаемым советским фильмом о женщине у людей старшего поколения. Прежде необходимо отметить, что «Зумрад» реально оказала влияние: девушки 60-х и 70-х старались одеваться, как Зумрад, укладывать волосы и носить национальную тюбетейку, как она. Несколько моих респондентов сказали, что Зумрад была идеалом девушки – «и внешне, и внутренне», она соответствует идеалу «настоящей таджикской девушки» [10] (Рис. 5).



Рис. 5. Зумрад соответствует идеалу «настоящей таджикской девушки».

С одной стороны, «Зумрад», безусловно, был отражением тех целей, которые преследовала советская идеология – «раскрепощение восточной женщины», включение её в ряды рабочего класса/передового крестьянства, получение ею высшего образования. Однако и в советских фильмах проявляется тот «мужской взгляд» (male gaze), который, по утверждению Лауры Малви, доминирует в кинематографе и проявляется во внутренней организации и самих фильмов (в картинке, монтаже, построении нарратива), а также в специфике зрительского наслаждения от них [11]. Такое наслаждение состоит в при-

сваивании «мужского взгляда», когда и зрители (и мужчины, и женщины) идентифицируются с героями-мужчинами. Следуя концепции Малви, можно увидеть, как общественная иерархия проявляется в фильмах «Зумрад», 1962 (реж. – А. Давидсон, А. Рахимов), и «Высокая должность», 1958 (реж. – Б. Кимягаров). В фильме молодая, красивая, простая, сельская девушка по имени Зумрад едет в город и поступает в пединститут. Некоторое время спустя молодой перспективный преподаватель Кадыров влюбляется в Зумрад:

нам показывают, как Зумрад плавает в купальнике в университетском бассейне, одевается в европейскую одежду, её дом в селе обустроен по-европейски, «по-русски». Зритель, вслед за «мужским взглядом» Кадырова, любит Зумрад, её лицом, фигурой, её пластикой. Все внешние атрибуты цивилизации, цивилизованности героев соблюдены: но, по сути, общество, в котором живёт Зумрад, продолжает оставаться патриархальным и отнюдь не цивилизованным. Патриархальность проявляется в поведении «главного злодея» фильма – преподавателя Кадырова, который хитростью соблазняет Зумрад, она становится его женой (свадьба в кино не показана: по всей видимости, её просто не было). Вскоре он запрещает жене сидеть за одним столом с мужчинами – друзьями, приходящими к ним в гости; женщина, по его мнению, не должна учиться и работать; задачей жены он считает родить мужу сына; рождение же дочери он считает проклятием. Она вскоре понимает, что её муж – человек двойных стандартов, что все его пылкие речи на лекциях о раскрепощении женщин – это пустые разговоры, не являющиеся его личными убеждениями [12]. Мать Кадырова – пожилая женщина в черном, с хмурым лицом и злорадной ухмылкой на худом лице, поддерживает сына в его отношении к Зумрад.

Патриархально и окружение Зумрад в родном кишлаке (селе), куда она, не выдержав унижений и рукоприкладства мужа, бежит с ребёнком. Мать принимает её, и вместе они стойко переносят презрение и осуждение людей, которые считают её «испорченной», а произошедшее с ней – «позором». Зумрад работает в родном колхозе, становится бригадиром. Шофер Мухтар Сафаров, несмотря на разницу в возрасте, предлагает Зумрад выйти за него замуж, тем самым показывая готовность «прикрыть позор» девушки. Примечателен их диалог:

Зумрад: «Вы что, мне замуж предлагаете, что ли?»

Мухтор-ака: «Да, а Вы не смейтесь, я серьёзно говорю. Посмотрите на меня, я еще не старик. Вы не должны быть одна, и мне без Вас трудно. Я всё для Вас сделаю: хозяйкой в доме будете, в поле в жару, в зной работать не будете».

Зумрад: «Так ведь я Вас не люблю».

Мухтар-ака: «Знаю. Привыкнете. Надо правде в глаза смотреть, Зумрадхон: теперь Вам не о любви, о жизни нужно думать. Теперь прошло Ваше время, ребёнок у Вас. Кто Вас возьмёт такую, с дочкой? Ни вдова, ни девушка. А я возьму, лелеять буду...» [13].

Таким образом, так же, как Голливуд служит и поддерживает патриархат через организацию и использование удовольствия, согласно Малви [14], так же и советское кино, несмотря на протест против старой, патриархальной системы отношений, невольно поддерживало патриархальность, устами героев воспроизводя основные идеи и устои старой системы отношений. Несмотря на то, что советское таджикское кино содер-

жит минимум эротики и является ещё более целомудренным, нежели старое индийское кино, оно не лишено магии, которая, как и «Магия голливудского стиля в его лучших образцах (как и, вообще, всего кино, ощущающего собственную значительность) является результатом, прежде всего, его превосходной способности манипулировать визуальным наслаждением. Не вызывающий сомнений, принадлежащий к этой традиции фильм кодировал эротическое на языке господствующего патриархального порядка» [15].

Женское «зрительство» (spectatorship)

В своей книге британская учёная Джеки Стейси приводит пример, как в послевоенной Британии женщины смотрели классическое голливудское кино (которое подвергалось феминистской критике): это кино становилось для них окном в новый мир с совершенно иными нормами женственности и сексуальности, непредставимыми в консервативном послевоенном британском обществе. Стейси вводит понятие «женское «зрительство» (spectatorship) [16] – замороженное наблюдение за голливудскими звёздами, которое содержит некий потенциал внутреннего освобождения женщины. Происходил процесс идентификации зрительницы и актрисы, а исторический контекст поддерживал этот процесс [17]. Говоря о советском периоде таджикского кино, также можно отметить, что если кино снималось о женщинах/девушках, то оно предназначалось прежде всего им. Главные героини фильма были, по аналогии с голливудскими звёздами, идеалом, на который всем хотелось походить. Они были современными, цивилизованными молодыми (и красивыми) женщинами, которые добились успеха, получили образование, а в фильме «Высокая должность» – и диплом кандидата наук: они наряду с мужчинами трудятся и в городе, и в селе, не тратят много времени на бытовые обязанности, легко находят время для культурных мероприятий (Зумрад ходит в сельский киноклуб, Зулфия идёт на карнавал), прекрасно говорят на русском языке. Главные героини были идеальными строительницами коммунизма, и коммунизм был главной их идеологической, духовной целью. К этой цели могла привести упорная работа над собой, критическое отношение к себе, самостоятельность и самодостаточность. Некоторые женщины-зрительницы сопереживали, идентифицируя себя с главными героинями, отождествляли, желали быть похожими на них. Женщины, приходя в кинотеатр, забывали о реальности, о сельском быте, который требует огромного количества времени, о существовавших ограничениях в одежде (в кишлаках никто не одевался, как Зумрад и/или Зулфия!), и смотрели кино как сказку со счастливым концом. Такое кино становилось для них тем окошком, где изображались невозможные для них на тот момент нормы отношений с мужчинами, поведения, образа жизни, карьеры, одежды и т.п.

Таким образом, с одной стороны, фильмы «Зумрад» и «Высокая должность» были на тот момент революционным скачком в таджикском кино, т.к. они впервые вывели главными героинями молодых, независимых, сильных женщин, самостоятельно распоряжающихся своей судьбой (Зумрад ушла от мужа и сделала карьеру на селе; Зулфия – уехала в село для того, чтобы нарастить свой профессиональный потенциал, набраться опыта хирургической практики). Как подчеркнула Саноат Азизова, «Фильм «Зумрад» отразил реальность, создатели фильма показали выход и доказали, что женщина может и должна руководить своей судьбой. Они предложили рецепты» [18]. Но, с другой стороны, оба

фильма всё же поддерживают патриархальный порядок, т.к. в них проводится идея о необходимости замужества, рождения детей; идея о невозможности и неправильно-сти одинокой жизни (без мужчины) для женщины; идея о двойных стандартах, присущих некоторым статусным мужчинам, а также идея о том, что окончательный выбор принадлежит мужчине (Зумрад и Гульчин, молодая инженер колхоза, соперничают, ожидая решения Джалила, которого обе любят и который в конце выбирает Зумрад). Также в фильме не показано наказание главного «злодея», обидчика, и тем самым, проводится идея о безнаказанности патриархальности, домашнего насилия, и двойных стандартов. То есть, главные героини всего добиваются самостоятельно, собственными усилиями, сами исправляют свои ошибки, падают и поднимаются, в то время, как мужчины – руководители, мужья, друзья, коллеги находятся в статусе (иногда доброжелательных) наблюдателей и судей: русский профессор, научный руководитель Зульфии в «Высокой должности», обсуждая её с другим младшим коллегой-мужчиной, говорит: «Теперь Вы понимаете, что самая высокая должность – это быть хорошим, честным человеком?» (Рис. 6).



Рис. 6. Фильм «Высокая должность» режиссёра Бориса Кимягарова, 1958.

Популярность фильма «Зумрад», на мой взгляд, объясняется тем «мужским взглядом», которого фильм не был лишён при всей его идеологической содержательности: зритель(ница) вслед за «мужским взглядом» любит Зумрад, её красотой и статью, рассматривает её фигуру, улыбку и следует за ней. Вместе с тем, с фильмами «Зумрад» и «Высокая должность» происходило то, что Стейси называла «внекинематической идентификационной практикой» [19]: они были своеобразным окном в другой мир для многих зрительниц, как для городских, так и для сельских, мир, где жили идеальные женщины, самостоятельно принимавшие решения, касающиеся их судьбы (Рис. 7).



Рис. 7. Фильм «Высокая должность» режиссёра Бориса Кимягарова, 1958.

Дочь – «Обуза» ?!

Фильм молодого режиссёра Манзарали Шерали «Обуза» («Burden») получил признание на нескольких фестивалях различного уровня (Рис. 8).

В фильме рассказана/показана история молодой девушки, которую семья мужа сажает в такси и отправляет в родительский дом. Родители не принимают девушку, захлопывая ворота, при этом (предположительно) мать девушки говорит: «Раньше думать надо было. А теперь отвези её туда, откуда привёз...». Весь

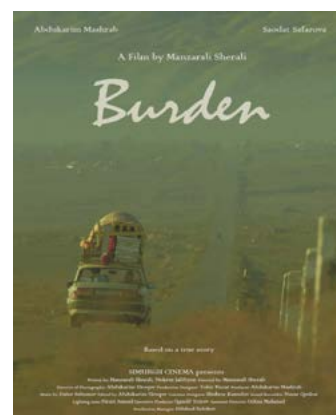


Рис. 8. «Обуза» («Burden») – Фильм молодого режиссёра Манзарали Шерали.



Рис. 9. Водитель такси успокаивает героиню фильма.

фильм – это сплошная поездка на такси: кажется, что единственный человек во всём мире, который сочувствует девушке, это водитель такси: он, как может, успокаивает её, рассказывает собственную историю (Рис. 9).

Несмотря на то, что таксист получает тумачи от (предположительно) свёкра девушки, он всё же не бросает её, а везёт подальше от жестокого города. По дороге машина ломается, и исправив поломку, они едут дальше. Но девушка просит остановить машину: это её первые и единственные слова в

фильме, они оба выходят из машины, она отдаёт ребёнка водителю и уходит. Через некоторое время водитель с ребёнком на руках начинает искать глазами девушку, но не находит. Девушка исчезает.

Фильм печальный: он не даёт зрителю никакой надежды. Сравнивая с фильмом «Зумрад», можно отметить, что, если в фильме «Зумрад» мать Зумрад приняла и поддержала девушку, вернувшуюся домой после неудачного брака, то здесь родители наотрез отказываются принять дочь. Она всем обуза. Обуза как метафора подчёркивается на протяжении всего фильма. Режиссёр всеми доступными ему средствами показывает это: машина такси загружена доверху нехитрым скарбом девушки, кое-как закрепленным на крыше машины. Создается такое ощущение, что все её вещи быстро взяли в охапку и закинули в машину вместе с ней самой и её ребёнком, выгнав обоих в чужой, жестокий мир. Девушка с самого начала фильма выглядит очень удручённой, сломленной: не надломленной, но решительной, как Зумрад, а целиком сломленной, шокированной комом проблем, свалившихся на неё. Она молчит, но лицо её выражает печаль, отчаяние, и горестное принятие того, что с ней делают обе семьи, осознание себя обузой для обеих семей. Скорее всего, девушка натерпелась от семьи мужа, и у неё нет ни сил, ни желания бороться дальше. Она, в отличие от Зумрад, не высказывает ни своего мнения, ни своего протеста, не борется за права – свои и своего ребенка. В конце, услышав, что у водителя такси четыре девочки и ни одного мальчика, она решает на отчаянный поступок – отдаёт ребёнка (мальчика) водителю и скрывается из виду.

Фильм «Обуза» поднимает и демонстрирует актуальную проблему таджикского общества, выраженную во фразах, которыми родители молодых девушек напутствуют их перед отъездом в дом жениха: «Дар ончо чизе шавад, ту токат кун, ҷудо нашав» («Там, в доме мужа, что бы ни случилось, терпи, не разводишься»), «Гашта набиё, мурдат биёяд...» («Не возвращайся, если вернёшься, то пусть твой труп вернётся»), «Бахти аввал чизи асоси аст» («Первое счастье (первый брак) – это главное») и др. Т.е. родители невесты заранее настраивают девушку на то, чтобы та терпела, несмотря ни на что, насилие, конфликты, побои, унижения, и ни в коем случае не возвращалась насовсем обратно в дом родителей. Это считается позором для семьи, и, как правило, общественное мнение выступает за мужа и его семью, а девушка осуждается за то, что была недостаточно терпелива и заботлива, что не ценила «первое счастье», не смогла наступить на горло

собственной гордости и перетерпеть груз всей той жестокости, троллинга/издевательств и унижений, который обрушился на неё в новой семье (Рис. 10).

Кроме того, что семья девушки не принимает её, и общество тоже не готово её принять: и в этом также содержится отличие от истории Зумрад: Зумрад поддерживают все – подруги по общежитию, руководство института, соседи, односельчане. Зумрад пользуется уважением и почетом. В «Обузе» же показана абсолютно одинокая, несчастная девушка, не нужная никому: несмотря на то, что нынче люди живут намного лучше в экономическом плане, нежели люди в 60-х гг. прошлого столетия, они всё же не желают помочь несчастной девушке, выброшенной на улицу родными. Фильм обнажает проблему чёрствости, духовной бедности и эмпатической скупости современного общества, когда всю ответственность за судьбу девушки с ребенком в конце концов скидывают на бедного многодетного таксиста. Одиночество среди большого города становится базовой метафорой фильма, главная героиня чувствует себя обузой для всех, включая саму себя, отказывается от борьбы и предпочитает исчезнуть из жизни.



Рис. 10. Весь фильм – это сплошная поездка на такси.

Дорога длиной в целую жизнь?

Фильм «Рох» («Дорога») Саида Носира – самый первый фильм о таджикских женщинах-маргиналах. Главные героини фильма – женщины, только что освободившиеся из тюрьмы (Рис. 11).

Несмотря на то, что они имеют довольно низкий социальный статус, эти женщины имеют обострённое чувство собственного достоинства, требуют и добиваются уважения у окружающих. Они «биты» жизнью, повидали многое – «паст ва баландии зиндаги» («и высот, и падений жизни»), но они твёрдо убеждены в том, что заплатили сполна за совершённые преступления/правонарушения и вправе надеяться на лучшее. Вот примерные бинарные оппозиции фильма «Рох»: *женщины – мужчины, свобода – несвобода, уважение – неуважение/презрение, одиночество – дружба, боль – исцеление*. Вокруг этих оппозиций выстраивается фабула и история фильма: они служат разделительной стеной между мирами – мирами главных героинь и большим миром, куда они вышли после освобождения из тюрьмы. Границами служат чувство собственного достоинства и гордость: героини довольно жёстко их охраняют, не позволяя проявлений неуважения и презрения. Они глубоко одиноки, но они научились справляться со своим одиночеством. Что примечательно, большинство мужчин на их пути проявляют уважение, помогают женщинам, причём, безвозмездно (Рис. 12).



Рис. 11. Фильм «Рох» («Дорога») Саида Носира – самый первый фильм о таджикских женщинах-маргиналах.



Рис. 12. Большинство мужчин на пути женщин проявляют уважение и помогают.



Рис. 13. Саёхат плачет по своему ребёнку.

бренные слова и тюремный жаргон. Таким образом, зло, неуважение, оскорбления наказаны, и, несмотря на последующий акт насилия со стороны мужчины, Саёхат выходит в этой схватке победительницей. Авторы фильма дают посыл зрителям/зрительницам: не позволяй себя обижать, отвечай на оскорбления, не глотай обиду, не бойся противостоять злу насилием – ты заслуживаешь уважения.



Рис. 14. Боль Манижи- это в потере уважения сына.

лигией и считающего мать погрязшей в грехах, которые та, по его мнению, обязана день и ночь отмаливать (Рис. 14).

С точки зрения семиотики, функция главных персонажей фильма «Рох», на мой взгляд, заключается в их «вкладе» в дело очеловечивания мира. Да, они когда-то совершили преступление, но нынче они чисты перед законом и обществом, они открыты для новой жизни, труда, для любви. Фильм показывает огромный духовный потенциал женщин-маргиналок: они освободились сами и теперь готовы освобождать мир от насилия, ненависти, обмана и жестокости.

Посыл таков: уважай себя, и тебя зауважают другие. Т.е. авторы фильма проводят идею самоуважения личности как базового чувства, которое не должно зависеть от других и не должно разрешаться другими. Тем не менее, один мужчина всё же умудряется «отомстить» женщине за нанесённое ему «оскорбление», грабит и избивает её. Избитая женщина – Саёхат – плачет, но это не плач обиды: она горюет по своему ребёнку, которого у неё отняли маленьким, т.к. он родился уже в тюрьме (Рис. 13).

Увидеться с сыном, воссоединиться с ним – главная её цель. Несмотря на насилие, Саёхат отказывается от мести и продолжает свой путь домой. Поведение Саёхат, с точки зрения патриархальной морали, неприемлемо: она повышает голос на гостя-мужчину, требуя называть её полным именем, затем бесстрашно вступает с тем в драку, используя все подручные средства,

У каждой женщины – своя боль: о Саёхат мы уже сказали; у самой старшей Надежды – это жизнь, потраченная на воровство, годы, проведенные за решёткой, а не с любимым. Её цель – собрать по кусочкам свою жизнь, найти сестру матери, которая живёт в России, и начать жизнь с чистого листа. У самой бойкой женщины, Манижи, дома остались двое взрослых детей и мать, которая единственная ждёт Манижу домой. Её боль – в потере уважения сына, увлечшегося ре-

«Мушкилкушо»: преодолеем любые трудности?

Фильм «Мушкилкушо» молодого таджикского режиссера Умедшо Мирзоширинова, 2016, был несправедливо обойдён вниманием критиков, но это случилось, возможно, потому, что этот фильм не был показан на широком экране. Фильм повествует об истории молодой девушки, Мохру, которая едет в Москву на заработки, но у неё есть мечта – выучиться на адвоката. Мохру работает посудомойщицей и уборщицей в кафе на Арбате и знакомится с молодым русским парнем, музыкантом. Молодые люди встречаются, влюбляются, родственники с обеих сторон противятся их союзу, но влюблённые решают оставаться вместе любой ценой. Молодого человека на смерть сбивает машина, девушка возвращается домой, в Таджикистан, сильно горюет, совершает попытку самоубийства, но её спасает отец. Фильм примечателен тем, что в нём мы видим образ молодой, но самостоятельной девушки, которая идёт к своей мечте, которая сама делает выбор партнёра по жизни, при этом он – представитель другой национальности, а это редкий (для Таджикистана) показатель большой смелости со стороны девушки. Фигура отца Мохру заслуживает отдельного внимания: нежность, внимание, принятие и любовь, которые мужчина проявляет к дочери, могут служить образцом для многих таджикских мужчин. Отец Мохру везёт беременную дочь в село к родственникам, где находится особый мазар (святое место), в котором традиционно выполняется обряд очищения и преодоления трудностей «мушкилкушо».

Обряд «мушкилкушо» – традиционный обряд очищения, иногда сопровождающийся жертвоприношением, направленный на преодоление трудностей жизни; он проводится в различных регионах республики по-разному, но цель обряда примерно та же.

Семантика фильма «Мушкилкушо» весьма богата и разнопланова. Если рассмотреть бинарные оппозиции, то, на мой взгляд, можно выделить следующие: *смерть – рождение новой жизни, свадьба – похороны, любовь – неприязнь, (большой) город – село, холод – тепло*. Два мира показаны в фильме: мир таджикского Бадахшана с его неповторимой природой, удивительными ландшафтами, с его древними песнями и танцами, с его традиционным «памирским» домом, повторяющим структуру бытия. Этот мир пронизан теплом солнца, любовью, смирением перед судьбой, уважением к человеческой жизни. Этот мир принимает девушку Мохру и её ребёнка в своё материнское лоно, но прежде проводит их через обряд очищения, чтобы ничто уже не угрожало им обоим.

Второй мир, мир большого города, окутан синим холодом, льдом. Метафора холода – каток, на котором влюблённые катаются. Этот мир не принимает их любовь, всю старается внести разлад в их союз, им нигде нет места, и в конце он убивает одного из них.

О фильме «Мушкилкушо» можно много говорить и писать, т.к. он имеет несколько линий [20]. Но, анализируя линию о Мохру, можно сказать, что фильм являет собой революционный прорыв для патриархального сознания. Главная героиня делает самостоятельный, ответственный выбор партнёра по жизни: её не останавливает то, что он русский по национальности. Мохру не боится угроз, выбирает любовь, борется за неё. На мой взгляд, главный посыл и главная (для зрительниц) ценность фильма «Мушкилкушо» заключается в идее борьбы за любовь, за жизнь, в том, что, пока мы живы, мы можем преодолеть любые трудности. Фильм также воспеваает таджикскую культуру: авторы любят ис-

кусством своего народа, воспевают трудолюбие, честность, простодушие, гостеприимство, душевную красоту. Вызывает уважение то, как бережно режиссёр обращается с «культурным материалом», как аккуратно приоткрывает завесу над религиозной темой. Отдельные кадры сильно напоминают артхаусное кино Сергея Параджанова. В фильме подняты актуальные вопросы: миграция, сельская жизнь, полная труда и трудностей, тема мужского доминирования и свободного выбора девушки – главной героини.

Заключение

Феминистский и семиотический анализ таджикских фильмов советской эпохи и современного периода показал, что каждый из периодов преследовал определённые цели, продиктованные идеологическими (особенно, советское кино) особенностями социалистического строя того государства, частью которого являлся Советский Таджикистан – СССР. Идеология советского социалистического государства включала идею эмансипации женщины, цель воспитать в ней строительницу коммунизма, которая, наряду с мужчинами, будет трудиться на благо общества. Для этого кино выбирает и культивирует определенные модели независимых, самостоятельных, высокообразованных, красивых таджикских женщин, которые должны были служить образцом для других женщин и девушек. Эти женщины бросают вызов патриархальным устоям и феодальной морали, а государство помогает им в этом, поддерживая и материально, и духовно. Предложенная в начале статьи гипотеза подтверждается только в отношении фильмов начала 2000-х, которые я не стала анализировать в данной статье, т.к. их анализ я уже давала в другой публикации [21]. Современное таджикское кино, в котором главные персонажи – женщины, также удивляет своими свежими идеями, новым взглядом и перспективой, включением маргинальных персонажей и культивированием таких ценностей, как уважение к личности, к женщине, право женщины на самостоятельный выбор и принятие важных решений. Современные фильмы поднимают серьезные социальные проблемы: домашнее и гендерное насилие, патриархальное сознание, укоренившееся в некоторых людях, (не)уважение к женщине, неприятие сообществом разведенных женщин, проблемы одиноких, разведенных матерей и др. Надеюсь, что существующие проблемы будут решены при посредстве широкого показа таджикских фильмов, и зрители, наконец, смогут увидеть на экране прекрасные работы современных таджикских создателей кино. Также считаю, что современные таджикские фильмы необходимо не только демонстрировать на широком экране, их нужно популяризировать. Это возможно путём организации встреч молодёжи с создателями фильмов и широких обсуждений содержания и смыслов фильмов.

Вопросы для обсуждения:

1. Что означает «поворот феминизма к культуре» (литература: Е. Р. Ярская-Смирнова, Мишель Баррет)? Почему прежние социальные структуры (капитализм) не работают?

2. В чём сходство и разница между таджикскими фильмами о женщинах советской и современной эпохи? Чем обусловлена разница? Какие ценности и смыслы транслировались тогда и какие – сейчас?
3. Отражены ли в таджикских фильмах гендерные роли, стереотипы, и если да, то как это сделано?
4. Что такое «Star gazing» и «Female spectatorship» и как это работает в фильмах?

Ссылки

1. Ярская-Смирнова, 2001, с. 112.
2. Ахроров, 2023, с. 123
3. Кладо, 1964, с. 60
4. Ярская-Смирнова, 2001, с. 113.
5. Там же
6. Lauretis, 1984, с. 14–15
7. Ярская-Смирнова, 2001, с. 113.
8. Там же, с. 105
9. Там же
10. Полевые тетради, 2022, с.143
11. Малви, 2000, с. 280–296.
12. Рахимов, 2020, с. 264
13. Давидсон, А., Рахимов, А., 1961
14. Малви, 2000, с. 284–285.
15. Там же
16. Stacey, 1994, с. 111
17. Там же, с. 159
18. Полевые тетради, 2022, с.15–19
19. Stacey, 1994, с. 153
20. Отзыв в «Фейсбуке» о фильме «Мушкитушо»
21. Усманова, 2011, с. 70–79

Библиография

1. Lauretis, Teresa de. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
2. Stacey, Jackie. *Star Gazing: Hollywood and Female Spectatorship*. London: Routledge, 1994.
3. Азизова, С. А. «Новый век – новый взгляд на действительность.» *Кино* (журнал «Таджикфильма»), No. 1 (2023): 16–18.
4. Арабова, Ш. М. *История таджикского кинематографа*. Душанбе, 2014.
5. Ахроров, А. *Таджикское кино (1929–1969)*. Душанбе: Дониш, 1971.
6. Зулайхо Усманова. «Мифы и мифоединицы (мемы) в социальной и культурной жизни: гендерный аспект.» В *Традиции и процессы демократизации в Таджикистане. Материалы научно-практических семинаров*, т. 2, 70–79. Душанбе, 2011.
7. Кладо, Н. «Впечатления и воспоминания, радости и огорчения.» *Искусство кино*, No. 3 (1964).
8. Малви, Л. «Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф.» В *Антология гендерной теории: сборник*, пер., сост. и комм. Е. И. Гаповой и А. Р. Усмановой, 280–296. Минск: Пропилеи, 2000.
9. Отзыв в «Фейсбуке» о фильме «Мушкитушо». Доступ 27 декабря 2022 г. <https://www.facebook.com/profile/100001054254779search?q=%D0%9C%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BB%D0%BA%D1%83%D1%88%D0%BE>
10. Полевые тетради. Октябрь–декабрь 2022 г. Записи бесед, интервью, опросов. 143 стр.
11. Рахимов, Садулло. *Очерки истории и теории таджикского кино: этапы идентификации*. Душанбе, 2020.
12. Ярская-Смирнова, Е. Р. «Гендер, власть и кинематограф: основные направления феминистской кинокритики.» *Журнал социологии и социальной антропологии* 4, No. 2 (2001).

НОВЫЙ ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В УЗБЕКСКОМ КИНО: НАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ ИЛИ ОТКАТ В ПРОШЛОЕ?

ОЛЬГА ХАН

Аннотация

С обретением независимости в Узбекистане начала формироваться политика, ориентированная на национальное возрождение, первые годы которой сопровождались выраженным антисоветизмом. Советские ценности были объявлены чуждыми национальному менталитету, а под лозунгами идеи национальной независимости и возврата к национальным ценностям стала конструироваться гендерная политика «естественного предназначения женщины»: эта идея становится доминирующей во всех странах Центральной Азии, особенно в первые годы независимости. Начиная с 2000-х годов складывается более сложная система отношений к глобальным/западным ценностям, где резкий возврат к традиционализму был вписан в идеологию приверженности демократическим ценностям, в том числе и в вопросах гендерного равенства, что важно для внешнего имиджа страны. Пересмотр роли женщин носит характер закономерности в национальном кинематографе, что проявилось в повторяющихся паттернах в построении образов главных героинь. Анализ женского образа в современном узбекском кино демонстрирует не только тенденции самого кинематографа, но и дает информацию о самом обществе и его культуре.

Введение

2000-е годы можно считать знаковыми для узбекского кинематографа, так как в это время происходит смена общей стратегии развития национального кино, создаются частные киностудии и появляется так называемое зрительское, или коммерческое, кино. Киноискусство Узбекистана разделилось на два направления: фильмы по государственному заказу (более элитарное, авторское кино) и коммерческие фильмы, снятые частными студиями [1]. В то время как кинокритики отмечают актуальность тематики и высокий художественный уровень кинопродукции первого направления, создатели коммерческих фильмов ориентируются, в первую очередь, на кассовые сборы; данная тенденция способствовала появлению поверхностных работ, известных как «хон-тахта» (доска для нарезки овощей), а именно низкобюджетных мелодрам, снятых на скорую руку. Несмотря на низкий уровень качества, результаты рейтингов продемонстрировали, что фильмы, снятые на частных студиях, охватывают значительную часть зрительской аудитории. Лидирующую позицию на кинорынке заняли мелодрамы и комедии, незатейливые и гиперболизированные сюжеты которых пользуются большой популярностью не только у местного населения, но и за пределами страны, прежде всего в СНГ.

Как и любой национальный кинематограф, узбекское кино имеет свои устоявшиеся границы и специфику отражения местной культуры. Важнейшей особенностью эстетики

узбекских фильмов является обращение к традиционным темам и продвижение национальных ценностей. Поиски национальной идентичности в кино обретают сознательный и целенаправленный характер, а фильмы становятся одним из наиболее действенных методов воздействия на национальную аудиторию в медиапространстве Узбекистана. В узбекском кино уделяется подчеркнутое внимание семейной и женской темам, в которых «сконцентрированы и отображены все мыслимые и немыслимые проблемы и беды общества, ибо женщина на Востоке действительно олицетворяет уровень и качество существующего социума» [2]. При рассмотрении женских репрезентаций можно отследить много общих характеристик, где повторяющиеся паттерны играют большую роль в выражении доминирующей идеологии и социальных взглядов на женское тело. В данной главе исследуются основные типологические черты женских образов на киноматериале Узбекистана, что даёт ключ к пониманию схемы ценностей и представлений об основных чертах национального характера. Для анализа были выбраны преимущественно коммерческие фильмы («Суперневестка», «Любовь моя – боль моя», «Последствия», «Соблазн» и т. д.), в которых репрезентации женщин представлены наиболее выпукло и разнообразно. Выбранные киноработы не только демонстрируют неопатриархальные тенденции, но в них также задействованы популярные звёзды эстрады для привлечения зрительского внимания. Следует отметить, что в Узбекистане отечественный прокат стал поистине национальным: более 60 % фильмов в кинотеатрах созданы местными режиссёрами, но только 10 из 30-50 фильмов, снимаемых в год, получают финансирование государства [3]. Поэтому вопрос о том, каким образом кинематограф отражает государственную политику и общественное мнение в отношении женщин, имеет особую важность в силу своей значимости.

Основные подходы к изображению женщин в кино

В узбекском кино советского периода превалировал героический образ «освобожденной женщины Востока» – прогрессивной, социально активной и целеустремленной, однако развал СССР положил начало критике советской модели женщины. Во многих постсоветских странах гендерные стереотипы заменили идеологические, что стало знаком исторического момента [4]. Большинство фильмов изображают непременно красивую женщину (влияние вестернизации) в самых различных вариациях (это узбечки, девушки других национальностей, инопланетянки и даже роботы), чьи способности в ведении домашнего хозяйства и высокая степень адаптивности к семье мужа балансируют на грани фантастики. Посыл таких фильмов, как правило, одинаков – женщина должна быть современной, образованной, но всё же готовой стать «домашней» [5]. Как отмечают зарубежные и узбекские кинокритики, большинство героинь показаны в домашних условиях, за выполнением «женских» обязанностей, в то время как мужчины проводят время, строя карьеру, встречаясь с друзьями и веселясь на вечеринках.

Как пишет М. Тохтаходжаева, модель «одомашненной» женщины противопоставляется модели западной (современной) женщины, игнорируя тот факт, что карьера не является препятствием для успешной семейной жизни.

Проявление неопатриархата в кино

Неопатриархальность формирует в Узбекистане амбивалентное взаимодействие традиций и современности. Талаттоф называет такие общества «модерноидскими» («modernoid»); то есть это общество, которое напоминает современное в некоторых аспектах, при этом не имея важных современных структур, характерных для западных обществ. Такое положение вещей не лишено двусмысленности и означает сочетание модернизации и национальной независимости [6]. Возврат к традиционализму в светском, согласно Конституции Узбекистана, государстве, особенно в эпоху глобализации, нашёл отражение и в кино, проявившись в сосуществовании двух идейно-ценностных пластов: с одной стороны, есть внешний сюжет с ярко выраженными сценами, согласующийся с демократическим видением темы гендерного равноправия, но при этом присутствует и иной, не сразу заметный, посыл, имеющий патриархальную природу.

В чём это выражается? Главными героинями становятся дочери богатых семей, получившие образование за границей в вузе высокого ранга, либо успешные карьеристки, воплощающие образ современной эмансипированной женщины. Однако к концу фильма все они занимаются домашним хозяйством, обслуживая семью мужа, отказываются от карьеры и забывают о престижном образовании. Среди множества фильмов с аналогичной развязкой, наиболее наглядны финальные сцены из комедии «Любовь моя – боль моя» (2011). По сюжету главная героиня Лола, окончившая магистратуру в Оксфорде, выходит замуж за небогатого безработного парня. Уже в свадебной машине они спорят о том, как им дальше жить – девушка настаивает на поездке в Лондон, где она продолжит строить карьеру, на что новоиспечённый муж отвечает, что той не помешало бы поучиться быть невесткой, подметать двор и стирать его носки. Они спорят в комичной манере, а машина продолжает ехать и скрывается в дали, оставляя финал открытым. Однако в кадрах во время заключительных титров Лола в национальном наряде невестки делает уборку в доме.

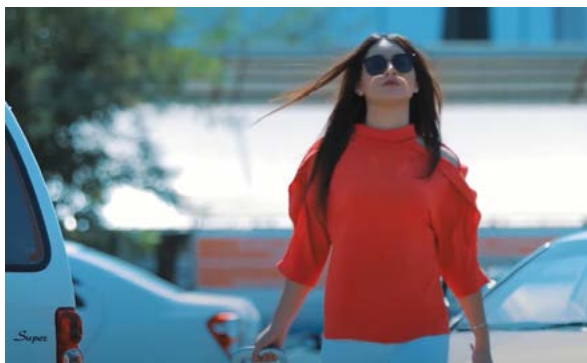


Рис. 1. Городская девушка (Севара из «Суперслужанки», 2020).

Так как во многих традиционалистских культурах женщина должна следовать вековым канонам и нормам национальной культуры, в кино это получило отражение в виде *идеи перевоспитания женщины* мужчиной или его семьёй: в идентичных юмористических сюжетах современную образованную и нередко избалованную героиню возвращают в лоно традиций или указывают на её «женское место» («Суперневестка», «Суперслужанка», «Я – звезда», «Поздняя жизнь», «Любовь моя – боль моя» и т. д.) (Рис. 1). Так, в филь-

ме «Я – звезда» (2012) популярная певица оказывается в далёком кишлаке и вынуждена заниматься сельским хозяйством, а в комедиях «Суперневестка» (2008) и «Суперслужанка» (2020) девушки, дабы угодить семье жениха, учатся вести быт в традиционной узбекской семье. Временной промежуток между выпусками двух последних фильмов

составляет 12 лет, свидетельствуя о том, что западная культура и феминизм мало повлияли на женский образ в кино – узбекский культурный код остается доминирующим.

Основные сюжеты и клише

Некоторые исследователи отмечают сходство узбекских коммерческих фильмов с голливудским кино и корейскими сериалами, в чём далеко не последнюю роль играют не только внешний облик героев, их манеры поведения, музыкальное сопровождение и общая эстетика, но и клишированные сюжеты, обнажающие ситуацию социальной стратификации общества [7]. Наиболее показательным и распространённым является сюжет, где богатый парень влюбляется в бедную девушку, а также тема конфликта между невестой и женихом, свекровью и невесткой, или тестем и зятем. Впрочем, и здесь симпатии кинематографистов не на стороне женщин: если бедная девушка влюбляется в богатого и успешного парня, то в конце она погибает или остаётся ни с чем («Фериде», «Согдиана», «Разлука», «Колдунья»). Но если бедный или сельский парень влюбляется в успешную девушку, то, в лучших традициях жанра, богатая и эмансипированная героиня бросает карьеру, выходит за него замуж или переезжает из города жить в кишлак («Любовь моя – боль моя», «Иной», «Я – звезда», «Поздняя жизнь», «Жених напрокат» и т. д.).

Относительно локаций фильмы делятся на две группы: «урбанистическую», или западно ориентированную, где город или его наиболее развитые районы выступают как естественная среда обитания персонажей, и «аграрную», где действие происходит в области или кишлаке, которые подаются с ярко выраженным антитехницизмом [8]. Как в случае с противопоставлением места событий по линии «город – сельская местность», образы женщин также можно поделить на «городские» (из коммерческого кино) и «сельские» (из авторского кино). Фильм «Небеса – моя обитель» (2012) – один из наиболее иллюстративных примеров; события разворачиваются в горном кишлаке, а сюжет повествует о молодой женщине, чья редкая красота делает её объектом человеческой враждебности (Рис. 2). Джанибек находит на горной дороге таинственную девушку и, пожалев, приводит в свой дом, однако боясь слухов и кривотолков, вскоре решает «пристроить» незнакомку в дом родственника-вдовца. Красота девушки видится жителям кишлака ничем иным как уловкой дьявола, поэтому никто не захотел приютить её надолго. Кочуя из семьи в семью, девушка пытается приспособиться к любым обстоятельствам, демонстрируя одно из самых ценных женских качеств – смирение, но становится изгоем из-за «пороков традиционной, патриархальной общины, где преобладают предрассудки, присущие родовому обществу» [9]. Героиня отличается от общей массы не только ангелоподобной красотой, но и своим нарядом: на протяжении фильма она одета в традиционный узбекский костюм, возможно, конца XIX – начала XX веков, который уже не носят даже в отдаленных областях. Как пишет по этому поводу



Рис. 2. Традиционная девушка
(Пери из «Небеса - моя обитель» (2012).

приютить её надолго. Кочуя из семьи в семью, девушка пытается приспособиться к любым обстоятельствам, демонстрируя одно из самых ценных женских качеств – смирение, но становится изгоем из-за «пороков традиционной, патриархальной общины, где преобладают предрассудки, присущие родовому обществу» [9]. Героиня отличается от общей массы не только ангелоподобной красотой, но и своим нарядом: на протяжении фильма она одета в традиционный узбекский костюм, возможно, конца XIX – начала XX веков, который уже не носят даже в отдаленных областях. Как пишет по этому поводу

Н. Ташпулатова, «по-видимому, это было сделано специально – чтобы подчеркнуть чистоту и аутентичность её образа, вне различных культурных примесей и исторических наслоений. Не пресловутую восточность, не современность, а именно эту самую самобытную узбекскость, отшлифованную квинтэссенцию национальных характеристик, как личностных, так и бытовых» [10].

Фильмы о невестках как самый популярный жанр

Несмотря на разнообразие сюжетов (комедийные, драматические, фантастические, мелодраматические и т. д.), тема невесток в кино остаётся самой распространённой, а так называемое превращение девушки в *келин* (невестка с узб.) служит неотъемлемым сюжетным ходом практически в каждом фильме. Наиболее знаковым в этой категории можно считать «Суперневестку» (2008), который обрёл большую популярность [11] благодаря сюжету о трансформации современной девушки в идеальную невестку. Диана и Сардор знакомятся в боулинг-клубе и вскоре решают пожениться, к немалому разочарованию своих родителей. Между Дианой, выросшей в европеизированной семье, и матерью Сардора Мунирой выстраиваются непростые отношения, но в надежде найти путь к сердцу строгой свекрови девушка старательно изучает узбекские национальные традиции и рецепты блюд. В свою очередь, Мунира мечтает заново женить сына на узбечке, ею же выбранной; к тому же, считая поступок Сардора позором, женщина решает вынудить Диану уйти, став «настоящей» свекровью. «Суперневестка» преподносит образ «одомашненной» женщины в качестве идеального через призму юмора, однако сюжет, основанный на общепринятых взглядах на женское предназначение, тонко транслирует идею обесценивания молодых замужних женщин. Мунира перекладывает все домашние дела на плечи Дианы, как это принято в среднеазиатских семьях, находя учёбу девушки неприоритетной, по сравнению с основной обязанностью – угождать семье супруга. И хотя Сардор подрывает типичный стереотип узбекского мужчины, отказываясь от помолвки по договорённости с соседской девушкой и женившись на Диане, после свадьбы он ведёт себя как традиционный муж: дарит каждый день Диане цветы, но совсем не помогает по дому и настаивает на скором рождении ребёнка. Встретив Диану в первый раз, молодой человек заявляет другу: «Она будет подметать мой двор», что отсылает к обязанности невестки подметать двор перед домом, чем нельзя пренебрегать ни при каких обстоятельствах. Данный эпизод отражает не только мнение Сардора, но и ограниченное восприятие большинством мужчин женского потенциала.

Согласно Ивонн Таскер, постфеминизм, типичный для романтических комедий 2000-х годов, искал баланс, чтобы *связать идею женской силы и власти с женственностью, определяемой пассивностью и зависимостью*. Такой баланс нашёл отражение в «Суперневестке», где в одном персонаже сосуществуют образы современной девушки и образцовой келин. Когда Сардор спрашивает Диану, довольна ли она ежедневной уборкой и подметанием двора, молодая женщина осознанно отвечает: «Всё хорошо; я всего лишь невестка в этом доме». «Но ты же Диана», – возражает Сардор. Его фраза «Но ты же Диана» указывает не только на неузбекскую этническую принадлежность девушки, но и подразумевает её современное воспитание и дерзкий характер, ведь главная героиня – эмансипированная молодая женщина, которая учится в университете,

экстравагантно одевается, водит джип и принимает участие в конкурсе хип-хоп танцев, что не совсем вписывается в представления о классических невестках. Однако ответ Дианы ещё раз напоминает зрителю о низком статусе келин в семье мужа, особенно, пока она не родит первого ребёнка. До тех пор основные решения, касающиеся жизни молодой женщины, полностью зависят от её новых родственников. Тем не менее, Диана демонстрирует «знающий» тон, характерный для постфеминистского кино, а именно, осознанный выбор женщины в пользу традиционного образа жизни: героиня осведомлена о своём статусе в семье мужа, а также о своих женских обязанностях. Таскер отмечает, что следы феминизма как культурной силы отражаются в романтических комедиях и как повествовательное утверждение о том, что мужчины тоже должны меняться [12]. «Суперневестка», возможно, не полностью соответствует постфеминистским критериям, но финальные кадры иллюстрируют несколько попыток сглаживания идеи о непоколебимом превосходстве мужчин. Так, устав терпеть давление со стороны новых членов семьи, Диана возвращается в дом своих родителей. Сардор просит жену вернуться, признаваясь той в любви, но не извиняется, а свекровь, наконец, начинает чувствовать себя виноватой. Диана отказывается, но неожиданная беременность девушки играет на руку Сардору – героиня возвращается в дом мужа и восстанавливает отношения с Мунирой, которая приняла и полюбила свою неузбекскую келин. Фильм заканчивается «идиллической картиной»: пока мужчины обсуждают деловые вопросы, свекровь и невестка спорят из-за веника и очерёдности подметать двор.

«Суперневестка» выдвигает на первый план такие женские добродетели, как красота, чистота, доброта, послушание и терпение, тем самым пропагандируя желаемый образ привлекательной женщины, которая успевает одновременно учиться и выполнять всю домашнюю работу; но, что более важно, терпеливо сносит придирки новых родственников (Рис. 3). Акцентирование внимания на положении келин и её обязанностях в семье мужа присутствует практически в каждом фильме, как и процесс перехода девушки в статус невестки и её взаимоотношения со свекровью. Чтобы связать внутренние изменения с внешними, зачастую трансформируется и личный стиль героинь: если в начале фильма они одеты в современную одежду, то к концу фильма девушки предстают преимущественно в национальных платьях.

В целом, говорить о следах феминизма и постфеминизма в узбекском кино периода независимости очень сложно, так как феминизм как движение начал проникать в общество только последние три года.



Рис. 3. Диана в платье невестки («Суперневестка», 2008).

Противостояние невестки и свекрови

Многие узбекские фильмы можно считать в целом фильмами о женщинах и для женщин, так как в центре практически любого повествования и конфликта лежит бинарная оппозиция между двумя героинями – свекровью и невесткой, что определяет динамику

ку сюжета через противопоставления «традиционный – эмансипированный», «скромный – дерзкий», «добрый – злой». Свекровь или сестра мужа чаще всего выступают главными антагонистами, что является прямой отсылкой к проблеме домашнего насилия в Узбекистане, когда девушка, выходя замуж, оказывается в положении бесплатной рабочей силы. Склонность к агрессии в отношении невесток сохраняется из поколения в поколение, и чаще всего старшие женщины оправдывают своё жестокое отношение чувством давней обиды за свои мучения в доме мужа в молодости. В фильме «Последствия» (2012) взрослая женщина, объясняя причину грубого обращения с молоденькой невесткой, говорит: «Я тоже прошла через это». Но поскольку в Узбекистане не принято, чтобы женщина жаловалась на побои или насилие, фильмы иллюстрируют *принцип всепрощения*, самопожертвование и бескорыстную привязанность, даже если героини терпят несправедливость к себе со стороны мужа, его семьи, собственных родителей и общества. Немаловажную роль в данном случае играет концепция «стыда» (уят), которая служит своего рода механизмом для контроля человеческого поведения [13], но чаще всего затрагивает именно женщин: жаловаться/доносить на обиды в семье мужа или подавать на развод считается постыдным для узбечек. В тех же «Последствиях», когда разъярённый муж спрашивает у жены, почему та не ропщет, а молча сносит тиранию, исходящую от его родственников, девушка отвечает: «Кого Бог избрал для меня, с тем мне и жить». И если в кино жена ещё может развестись с мужем из-за его измены, то в случаях с домашним насилием она этого не сделает. Как правило, в конце терпение женщины вознаграждается или она умирает как «святая».

В конфликтах между *кайнона* (свекровь) и *келин* (невестка) сын обычно исполняет роль посреднического звена – роль переговорщика при получении разрешения для невестки выйти из дома, если он согласен с планами жены. Экранный сын/муж не является сугубо отрицательным или положительным персонажем, как правило, это обычный молодой человек, зачастую нерешительный, для которого традиции и моральные устои стоят выше человеческого достоинства. Помимо этого, в некоторых эпизодах для свекрови характерно провоцировать сына требованием наказать невестку, ставя под сомнение его «мужественность»: «Мужчина ты или нет?» Такая репрезентация молодых мужчин отчасти связана с тем, что мать или бабушка, являясь матриархами семейства, имеют самый высокий статус и диктуют свои правила всем членам, включая взрослых сыновей. И если речь не идёт о каких-то серьёзных проблемах, родственники-мужчины не вмешиваются в отношения между *келин* и другими женщинами семьи [14].

Несмотря на стереотипный образ свекрови, старшие женщины не всегда представлены черствыми и жестокими манипуляторами. Параллельно с классическими фильмами о добродетельных невестках, существует определённый сегмент киноработ, где именно *келин* исполняет роль мстительной злодейки или коварной женщины, не любящей мужа и лишённой чувства уважения к старшим, а особенно, к свекрови. И хотя таким путём фильмы пытаются предостеречь от обращения с невестками как со «служанками», в своём подтексте они скорее призывают именно невесток должным образом служить родственникам мужа, поскольку «жена сына так же будет обращаться с ней в будущем».



Материнский дискурс в кино

Можно сказать, что образ матери занимает второе место по популярности в кино, так как в Узбекистане издавна превалирует фигура традиционной матери. Согласно Дж. Хубер, практика «традиционных» отношений матерей с детьми характерна для обществ, которые занимались собирательством [15], то есть для культур, ведущий тип хозяйства которых не предусматривал длительного пребывания женщины вне дома и не препятствовал деторождению и выкармливанию детей. Репрезентация женского начала в национальных фильмах – это, в первую очередь, мать: именно через материнскую функцию (или предполагаемое материнство – подругу, невесту) женщина может быть включена в сюжет. Поэтому тема материнства занимает особое место в узбекских фильмах, где нередко наблюдается определённая тенденция – чем более эмансипированными становятся современные женщины, тем настойчивее в фильмах навязывается идея материнства и образ «хорошей матери».

Так как женщины имеют наивысшую социальную ценность как матери, бездетность становится одним из расхожих конфликтов в современном кино («Ложное чувство», «Упрямая невестка», «Слёзы ангела», «Суперневестка», «9 месяцев», «Поздняя жизнь», «О, Марьям, Марьям» и т. д.), и выражается через ссору или желание развестись из-за отсутствия детей. Отсылкой к подобной тематике можно считать отчасти устаревший анахронизм, когда мужчина считался неудачливым, если у него не было наследника, продолжателя рода. При этом в традиционных обществах чаще всего вина возлагалась на женщину, так как идея мужского превосходства диктует, что мужчина – «глава семьи» и «никогда не ошибается», в то время как виноваты природа, генетика или женщина. Например, в «Суперневестке» (2008), когда врач сообщает молодой паре о несовместимых РГ-факторах, муж винит в этом жену. В «Слезах ангела» (2015) за неспособность родить Мунису осуждают свекровь и вся махалля, хотя причина бездетности кроется в бесплодности её супруга. Героиня покорно сносит все унижения, не желая «позорить» мужа. И даже врач, лечащий бесплодие мужа Мунисы, пытается убедить того «попробовать» с другой женщиной. Некоторые фильмы, такие как «Ложное чувство» (2014), сразу начинаются со сцены в зале суда, где главный герой хочет развестись с женой, потому что та уже два года не может забеременеть.

Для патриархального кино (в разных странах) характерны повествования, где «хорошая мать и жена» побеждает независимую женщину, ибо женщина могла выступать только в двух ипостасях, традиционно предлагаемых искусством – образах положительных или недостойных женщин. Авторы и режиссёры нередко противопоставляют модель традиционной женщины западной – эмансипированной, современной, а значит, неконтролируемой, замалчивая их достижения и положительные качества, будь то успех на работе или активное участие в гражданских делах. Дело в том, что конструирование женщины как *другого* (other) в традиционных обществах основано на существовании чёткого разделения мужской и женской сфер, при этом «инаковость» женщины настолько тотальна, что их символическая – детородная – функция для нации выражена гораздо сильнее. В кино женщина прежде всего оценивается как будущая мать, и даже если её карьерные достижения преподносятся в положительном свете, это лишь служит проходным

сюжетом, плавно подводя зрителя к выводу, что материнство – главная цель и счастье для женщины.

Фильм «О, Марьям, Марьям» (2012) несколько отличается от большинства мелодрам с похожей формулой, так как построен только на страданиях и самопожертвовании героини, готовой наградить мужа ребёнком, даже если он от другой женщины. Главная героиня фильма – Марьям, которую с детства принижают, считая «сорняком», а в 16 лет выдают замуж против воли за взрослого мужчину Эркина. Насильно выданная замуж Марьям постепенно влюбляется в мужа и с радостью исполняет роль заботливой жены. Однако в подпитии тот упрекает Марьям в неспособности родить ребёнка и называет «незаконнорождённой». Испытывая жалость к мужу, Марьям идёт на радикальные меры – предлагает своей подруге стать новой женой Эркина и подарить тому детей. Однако вскоре Марьям становится обузой для образовавшейся семьи, и теперь оба супруга, которые не смогли стать счастливыми, обвиняют женщину в неудавшейся «благородной» затее. В конце фильма героиня молит Бога о смерти, и её сердце останавливается. Страдания и вытекающий из них пафос находят своё отражение в словах, сказанных психологом, оплакивающей Марьям: «Она была не странной, а великой».

Однако, согласно традиционному представлению о семье, *счастливый конец ожидает только ту мать, что рождает ребёнка, будучи замужем*. Возможная причина кроется в том, что узбекское общество не одобряет разводов и рождение детей вне брака. У разведённой женщины, особенно если у неё есть дети, шансы благополучно выйти повторно замуж довольно низки. Если «счастливые» матери в конце награждаются исцелением от неизлечимой болезни, карьерным успехом супруга и тёплым отношением со стороны родственников мужа, то одиноких матерей, как правило, ожидает печальный конец: они сходят с ума («Разлука»), умирают в одиночестве («О, Марьям, Марьям») или их убивают («Колдунья», «Ложное чувство»). За исключением двух-трёх работ, практически нет фильмов, в которых мать-одиночка – счастливая или самодостаточная женщина. Это не может не вызывать тревогу, поскольку кино рассматривается как средство индивидуальной и социальной трансформации, способствующее формированию мировоззрения аудитории, включая её отношение к насущным социальным проблемам.

В то время как репрезентация матери чаще всего носит позитивный характер или возвеличивается, бездетная героиня изображается несчастной, а осознанно нежелающая становиться матерью – глупой. Наглядный пример – нашумевший фильм «Соблазн» (2011), в нём главный герой Абдурахман живёт в горном кишлаке и пасёт овец, однако он недоволен своей размеренной жизнью и кроткой женой. Заключив сделку с дьяволом, Абдурахман просыпается в теле известного певца, которым восхищался. Влюбившись в известную певицу Севару, он женится на ней, однако девушка напрямую заявляет о своём нежелании заводить детей. Будучи популярной певицей и актрисой на пике карьеры, Севара предлагает суррогатное материнство в качестве компромисса. В фильме её успешность и востребованность граничат с гипертрофированной глупостью, а сама героиня позиционируется как гламурная «Барби» без моральных принципов и вне традиционных стандартов. Фильм иллюстрирует немало внутрисемейных конфликтов, но именно после отказа Севары рожать главный герой возвращается к своей прошлой жизни и первой жене, от которой тут же получает радостное известие о беременности.

Современные повествования в кино Центральной Азии объединяют фигуры женщины и матери, где последняя олицетворяет здоровую нацию, так как многие фильмы заканчиваются символическими кадрами со счастливой семьёй или улыбающейся матерью и ребёнком. Ценности материнства также влияют на то, как женщина должна вести себя в качестве жены: идеальная жена выполняет функцию «матери» для своего мужа, окружая его заботой, обеспечивая домашний уют и эмоциональную поддержку в его личной и профессиональной жизни. В результате её женская индивидуальность подавляется, уступая место единственному восприятию себя как матери. И хотя узбекские фильмы в целом несут в себе воспитательный посыл, тот факт, что положительное изображение женщин и их роли в повествовании, в основном, ограничиваются образом матерей, ставит под сомнение правильность этого дискурса [16].

Заключение

Нельзя отрицать, что экранное искусство играет большую роль в формировании молодых умов, особенно учитывая накопительный эффект фильмов. Если девочка воспитывается в строгости и вынуждена делать только то, что необходимо семье, независимо от её личных предпочтений и потребностей, и это подкрепляется ещё и визуальными образами развлекательной индустрии, то вероятно, ей будет сложно развить способность мыслить самостоятельно и она будет подчиняться установленным нормам. В настоящее время в кино пропагандируется образ женщины, отвечающий интересам и чаяниям общества, при расшифровке которых обнаруживается, что под ними подразумевается следование традиционному образу жизни, который априори наделяется богатым духовным смыслом. Наблюдается стремление возвысить героинь, которые ставят мужа, семью, стыд и традицию выше карьеры, личных интересов и богатства.

И хотя в последние годы узбекские фильмы поднимают всё более серьёзные темы и отходят от прямого патриархального менторства, концовка, чаще всего, остаётся стабильной – героиня превращается в послушную узбекскую жену, беременную или с ребёнком на руках, «главная ответственность которой состоит в том, чтобы забеременеть и обеспечить стабильность традиционной социальной структуры» [17]. Тем не менее большинство героинь демонстрируют «осознанный выбор» [18] современной женщины в пользу традиционного образа жизни. Такая образность близка к идее Дианы Негра об «отступничестве» как центральном направлении современной постфеминистской культуры: когда «различные популярные культурные повествования централизуют/идеализируют полностью осведомлённый выбор женщины отступить от взаимодействия с общественной средой в пользу домашней жизни» [19].

Вопросы для обсуждения:

1. Какие, на ваш взгляд, самые популярные архетипы в узбекском и центральноазиатском кино?
2. Почему фильмы на семейную тему пользуются таким успехом в Узбекистане?
3. Что, на ваш взгляд, является основной причиной трансформации женских образов в кино периода независимости?

Ссылки

1. Каримова, 2019, с. 30.
2. Тешабаев, 2006, с. 202.
3. Каримова, 2019, с. 30.
4. Ажгихина, 2000, с. 267.
5. См.: Тохтаходжаева, 1999, с. 32–43.
6. Чаттерджи, 1990.
7. См.: Абикеева, 2010, с. 221; Арабова, 2018, с. 26.
8. Улько, п. d.
9. Хуррамов, 2016.
10. Ташпутатова, п. d
11. Фильм «Суперневестка» был абсолютным хитом кинопроката в 2008 году.
12. Таскер, 2007, с. 69.
13. О концепции «уята» см.: Шелекпаев, 2020.
14. Дюкло, 2012, с. 126.
15. Хубер, 2000.
16. Подробнее см.: Хан, 2022.
17. Климова, 2010.
18. Таскер, 2007, с. 67–79.
19. Негра, 2004.

Библиография

1. Abikeeva, Gulnara. «Uzbekistan: 'Chopping Board' or Serious Cinema?» *Studies in Russian and Soviet Cinema* 4, No. 2 (2010): 220–226.
2. Chatterjee, Partha. «The Nationalist Resolution of the Women's Question.» In *Recasting Women: Essays in Colonial History*, edited by Kumkum Sangari and Sudesh Vaid. London: Sage Publications; New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.
3. Ducloux, Anne. «When 'to Welcome' Is 'to Take' and 'to Give Back' Is 'to Release.'» *Revue du MAUSS* 39, No. 1 (2012): 123–140.
4. Khan, Olga. «Analysis of the Theme of Motherhood in Contemporary Uzbek Cinema.» *Вестник Казахского национального женского педагогического университета*, No. 4 (2022): 39–46.
5. Klimova, Olga. «Bakhrom Yakubov: Super Daughter-in-law (Super Kelinchak, 2008).» *KinoKultura*, No. 30 (2010). Accessed June 17, 2020. <http://www.kinokultura.com/2010/30r-kelinchak.shtml>
6. Negra, Diane. «Quality Postfeminism? Sex and the Single Girl on HBO.» *Genders Online Journal* 39 (2004).
7. Tasker, Yvonne. «Enchanted (2007) by Postfeminism: Gender, Irony, and the New Romantic Comedy.» In *Feminist at the Movies: Understanding Gender in Contemporary Popular Cinema*, edited by Hilary Radner and Rebecca Stinger, 67–79. London and New York: Routledge, 2011. <https://doi.org/10.4324/9780203152416>
8. Tokhtakhodjaeva, Marfua. «Traditional Stereotypes and Women's Problems in Post-Soviet Uzbekistan: A Survey of the Mass Media.» *Dossier* 22 (1999): 32–43.
9. Ажгихина, Надежда. «Гендерные стереотипы в современных масс-медия.» *Гендерные исследования* 5 (2000): 261–273.

10. Арабова, Шарофат. *Кинематограф в странах Центральной Азии: состояние, тенденции и потенциал развития*. Бишкек: New Golden Age Initiatives, 2018.
11. Каримова, Нигора. *Киноиндустрия Узбекистана и её вклад в социально-экономическое развитие страны*. Ташкент: Baktria Press, 2019.
12. Ташпулатова, Наргис. «В поисках красоты небесной. Независимый анализ фильма режиссёра Аюба Шахобиддинова «Паризод» («Небеса – моя обитель».)» n. d. <https://www.academia.edu/29496763>
13. Тешабаев, Джура. «Узбекское кино: в ожидании сдвигов.» В *Искусство Узбекистана на современном этапе социо-культурного развития (материалы семинаров, докладов и коллоквиума экспертов)*, 200–204. Ташкент, 2006.
14. Улько, Алексей. «Постколониальная проблематика в современном независимом кино Узбекистана.» n.d. <https://www.academia.edu/5381365>
15. Хубер, Джоан. «Теория гендерной стратификации.» В *Антология гендерной теории*, пер. с англ., сост. Е. И. Гапова и А. Р. Усманова, 77–98. Минск: Пропилеи, 2000.
16. Хуррамов, Шухратжон. «Узбекское кино: лояльность в обмен на государственную поддержку.» *CAAN*, 11 мая 2016. <https://caa-network.org/archives/7069>
17. Шелекпаев, Нари. «Говорить со стиснутыми зубами: стыд, власть и женское тело в современном Казахстане.» *Новое литературное обозрение* 161, No. 1 (2020). https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21977



ТАМАРА ХАНУМ И МУКАРРАМ ТУРГУНБАЕВА – ПИОНЕРЫ УЗБЕКСКОГО СЦЕНИЧЕСКОГО ТАНЦА

ЛОРЕЛ ВИКТОРИЯ ГРЕЙ

Аннотация

Артисты и ученые Узбекистана зачастую относят Тамару Ханум (1906–1991) и Мукаррам Тургунбаеву (1913–1978) к числу основоположников узбекского сценического танца [1]. Обе они родились до большевистской революции и были родом из окрестностей Маргилана в Ферганской долине, в то время входившей в состав Русского Туркестана. Для этих женщин опасность публичных выступлений в 1920-е годы оказалась вполне реальной. Некоторые из их коллег были убиты, а им самим угрожали смертью контрреволюционные силы *басмачей*. Несмотря на все эти опасности, они с юных лет посвятили свою жизнь развитию узбекского сценического танца. Любопытно, что некоторые западные ученые XX века ставили под сомнение вклад этих двух женщин. Неточные и зачастую уничижительные оценки этих ученых были зачастую пропитаны гендерной предвзятостью и ориенталистскими взглядами. Один из них утверждал, что «связи Тамары Ханум [2] с Узбекистаном были непрочными, поскольку она имела армянское происхождение» [3]. Другой описывал ее как «первую женщину, танцевавшую на публике без головного убора», хотя используемое танцовщицами сочетание *паранджи* и *чачвана* окутывало женщину полностью (даже современные танцовщицы выступают в шляпах или головных уборах, покрывающих голову). Кроме того, ранние новаторские достижения Тамары Ханум представлены как достижения, полученные благодаря ее мужу: «она известна своим сотрудничеством с импресарио Мухитдином Кари-Якубовым, который в 1928 году создал первую в Узбекистане гастрольную танцевальную труппу» [4]. Еще больше дезинформации о Тамаре Ханум содержится в утверждении, что «под руководством своего мужа Мухитдина Кари-Якубова она начала гастролировать по всему миру в 1930-х годах» [5], хотя советские артисты не были независимыми агентами, а контролировались правительством. Тамара уже гастролствовала за рубежом, когда в 1925 году, в возрасте 19 лет, она и ее муж были отобраны на прослушивании в Москве, чтобы представлять СССР на Парижской международной выставке современного декоративного и промышленного искусства. Следующая поездка Тамары Ханум за границу состоялась в 1935 году, когда советское правительство направило ее вместе с музыкантами Уста Олимом Камиловым, Тохтасыном Джалиловым и Абдукадыром Исмаиловым для участия в Международном фестивале народного танца в Лондоне [6].

Достижения многогранной Тамары Ханум – танцовщицы, этнографа, хореографа, актрисы, художника по костюмам, поэта, драматурга, активистки движения за женскую эмансипацию, народной артистки Узбекистана и СССР – сопоставимы с достижениями ее американской современницы Кэтрин Данэм (1909–2006), признанной «королевой-матерью черного танца». Данэм была младше Тамары на три года и снискала славу тем, что включила в свои хореографические постановки

афроамериканские, карибские и африканские движения [7]. Обе женщины были успешными в своей профессии. Обе бросили вызов общественным нормам, представляли меньшинства и работали в сфере, где доминировали мужчины, но западные ученые не оказали Тамаре Ханум такого же уважения, как Кэтрин Данэм.

Традиция узбекского сценического танца является развивающимся процессом, на который ушли десятилетия. Значение усилий Тамары Ханум и Мукаррам Тургунбаевой по выводу узбекского танца на концертную сцену обесценивается западными учеными, которые утверждают, что узбекский сценический танец был основан на русских элементах, таких как балет и народный танец, [8] и что три различных региональных стиля узбекского танца – это «выдуманная традиция» [9]. Влияние самих женщин на создание танцев было сведено на нет:

«Когда советское государство вывело узбекские танцы на сцену, оно в корне изменило их характер. Подобно сырью, проходящему процесс производства, танцы стали более сложными, вобрав в себя технику русского балета и характерного танца. Превратив танцы в готовый «продукт», советское государство демонстрировало их иностранцам как символы узбекского национального характера» [10].

Так повторяется стереотип, существующий в востоковедении, который изображает женщин в исламском обществе пассивными и покорными, легко манипулируемыми мужчинами (и «советским государством», в целом), а также с низким или нулевым творческим воображением. Однако изучение карьеры и вклада Тамары Ханум и Мукаррам Тургунбаевой подтверждает их заслуженное положение как смелых, независимых творческих личностей.

Танцы в Русском Туркестане

Чтобы понять значимость вклада наших героинь, необходимо описать исторический контекст – реальную жизнь женщин в Русском Туркестане, а также те трудности, с которыми они сталкивались, чтобы просто иметь возможность появиться на публике с «открытым лицом». До большевистской революции 1917 года и последующей кампании «Худжум» [11] («Нападение»), начатой Советами в 1927 году, женщины Центральной Азии в Русском Туркестане оставались изолированными в гендерном пространстве *ичкари*, женской части узбекского дома [12]. Европейские путешественники-мужчины, лишенные доступа в женские пространства, обращали свое внимание на *бача* – танцующих мальчиков, которые часто включали акробатические движения и быстрые вращения, напоминающие знаменитый «согдийский вихрь», который очаровывал поэтов династии Тан более тысячи лет назад [13]. *Бача* в детстве воспитывались в женских покоях, погружаясь в среду женской пластики. Некоторые танцы *бача* требовали от них одеться в женский наряд, накраситься, заплести косы и танцевать, как девушка. Однако отрицательной женской традиционной танцевальной культуры никогда не объясняют, откуда мальчики могли знать женские танцы, если бы не видели, как танцуют женщины. Несколько редких иностранцев – Свен Хедин, Анна Микин и Юджин Шуйлер [14] – действительно

видели, как танцуют молодые женщины и девушки, но их наблюдения были проигнорированы или отвергнуты. Это привело к предположению, что, поскольку танцы женщин не были широко известны или увидены глазами европейцев, они не существовали.

Тем не менее, женщины танцевали, и не только друг для друга, в своих домах. По особым случаям привлекались профессиональные исполнительницы. В соответствии с синкретической природой традиционных исполнительских искусств Центральной Азии, местные развлечения часто включали в себя танец, музыку и поэзию. В Ферганской долине дореволюционного Туркестана эти исполнительницы были известны как *яллачи*. В Самарканде и Бухаре они назывались *созандами*, а в Хорезме – *халфами*. И Тамара, и Мукаррам выросли на этой богатой традиции, где девушки и женщины развлекали друг друга поэзией, играми, песнями и танцами, даже создавая свои собственные театральные сценки в *ичкари* [15].

Армянская девушка в узбекском кишлаке [16]

Тамаре Ханум в наибольшей степени принадлежит заслуга привнесения этих танцевальных традиций в общественную сферу. Она родилась в семье армян Анны и Артема Петросянов, которые были высланы из Баку [17] и отправлены в Туркестан в 1905 году [18] из-за революционной деятельности отца, работавшего на нефтяных промыслах Нобеля. Когда семья сошла с поезда на станции Горчакова (ныне Маргилан), им негде было ночевать. Пожилой узбек, увидев супругов с дочерью Амалией, предложил им пожить в его голубятне. Вскоре, 29 марта 1906 года, родилась Тамара, а затем еще три дочери. Две из них, Гавхар и Елизавета, также внесут значительный вклад в развитие узбекского сценического танца. Тамара и ее сестры росли, погружившись в узбекский язык и культуру, принимая участие во всех народных развлечениях на фестивалях, известных как *саил*. Тамара видела знаменитых танцовщиц своего времени, таких как Адолхон, Камолхон и Назирхон, которые отличались особенной интерпретацией таких танцев, как *тановар*. Дочери семьи Петросян устраивали собственные небольшие представления, подражая знаменитым танцовщицам. Тамара стала известна своим умением петь и танцевать, получая приглашения от соседей-узбеков развлекать других женщин в *ичкари*. Ее мать с удивительной прозорливостью заявляла Тамаре, что когда-нибудь она будет «танцевать в Париже» [19].

В 1917 году Тамара впервые вышла на публичную сцену, когда известный узбекский комик и танцор Юсуп Кызык Шакарджанов выступил с одиннадцатилетней девочкой на «революционных» фестивалях в Фергане и Маргилане [20]. В следующем, 1918 году, пресловутый «локомотив истории» прибыл с поездом агитпропа № 14 [21] «Восток» (по-узбекски «*Кызыл Шарк*», или «Красный Восток»), в котором находился поэт, драматург, музыкант и активист Хамза Хакимзаде Ниязи [22]. Эта «агитационно-пропагандистская» труппа артистов, возглавляемая Хамзой, представляла политизированные спектакли, чтобы рассказать сельским жителям о новой советской политике, направленной на борьбу с социальной несправедливостью. Хамзе рассказали о талантливой девушке Тамаре Петросян, и он пригласил ее выступить на концерте. Будучи убежденным сторонником женской эмансипации, он увидел в Тамаре потенциальный символ освобождения женщин Центральной Азии. В 1919 году [23] Тамара присоединилась к его группе

артистов, танцуя и исполняя его песни об освобождении, такие как «*Песня эмансипированных женщин*»:

Спешите, дорогие сестры, и радуйтесь,
Примите участие в ликовании, которое выражают все женщины.
Придите, сбросьте отвратительную чадру в пламя, чтобы сделать этот мир
теплее и светлее,
В честь государства, которое наконец-то освободило нас.
Так давайте же соединим наши руки и будем свободно петь и танцевать [24].

О парандже

В традиционной узбекской культуре девочки начинали носить чадру (*паранджу*) примерно с девяти лет [25]. В 1918 году Тамара уже вышла за рамки обычного возраста для ношения чадры, чем обидела некоторых членов общины, которые пожаловались ее отцу, что она «ведет себя неподобающе» [26]. Западные ученые, пишущие о Тамаре Ханум и других первых пионерках сцены, упоминают, что они появлялись «без вуали на лице» или просто обнажали волосы, но на самом деле все было гораздо сложнее. Одеядием узбекских женщин в Туркестане того времени был не простой головной платок, а *паранджа* и *чачван* – громоздкая одежда из двух частей. *Паранджа* представляла собой накиннутый на голову широкий халат с длинными ложными рукавами. Под ней висела черная вуаль, сплетенная из грубого конского волоса, закрывавшая лицо и верхнюю часть туловища. Неловкая, неудобная и громоздкая, эта одежда делала ее обладателя почти полностью анонимным.

Публичное выступление Тамары без *паранджи* порой недооценивается на Западе, сводится к почти единичному событию, одиночному моменту, а не рассматривается как первый шаг и смелый поступок, многократно повторенный совсем юной девушкой, начинающей свой жизненный путь. Этот смелый поступок имел трагические последствия для Тамары и других, кто последовал ее примеру. Спустя годы, в 1933 году, американский поэт и драматург Лэнгстон Хьюз (1901–1967) узнал об этих последствиях непосредственно от Тамары Ханум, когда путешествовал по Узбекистану. Он впервые увидел ее динамичное выступление на сцене в музыкальной драме «*Фарход и Ширин*» и ярко описал ее выход:

”

...[Она вышла] внезапно, в бархатном плаще и мягких высоких кожаных сапогах. Появилась человеческая энергия, словно электрический магнит, мгновенно притягивая всю публику к динамичному ритму её танцующих ног. Если бы Гертруда Стайн была там, наверняка прозвенел бы звонок, – ведь эта энергия, выбивающая стремительный ритм перед королевой, принадлежала Тамаре Ханум, восточному гению танца [27].

Хьюз продолжал утверждать, что ее танец «не мужской и не женский, а похожий на ветер, на поток, на песок». Он определял ее танец не по половому признаку, а по свободе и мощи природных сил Центральной Азии, «первобытных и сильных, как ветры, пронсящиеся через Кызыл-Кум и ревущие в перевалах Памира; чистых и резких, как небесные

пики Гиндукуша» [28]. Когда она ушла со сцены, «рев аплодисментов» был настолько велик, и, «чтобы успокоить кричащую публику... танец был повторен, закончившись тем же динамичным исчезновением и тем же ревом рук». Говорят, так происходит каждый раз, когда появляется Тамара Ханум» [29].

От Тамары он узнал о смертельных последствиях ее вызывающих выступлений на сцене:

”

В стране, где мужчины все еще верили в чадру и гаремы, несмотря на советские декреты, ее участие было крайне опасным [30].

Ее отцу угрожали насилием за то, что он разрешил дочери «нескромное» поведение в том возрасте, когда она уже должна была находиться под *паранджой*. Из опасений за безопасность семьи, отец Тамары отправил жену и дочерей поездом в Ташкент. В 1921 году, когда Тамара, ее сестры и мать были уже в Ташкенте, в их дом пришли *басмачи*, [31] планировавшие похитить Тамару и ее сестер. Найдя отца одного, «бандиты убили его и ограбили дом» [32].

Но Тамара продолжила свой путь в искусстве, выступая в Ташкенте, посылая заработанные деньги матери. В 1921 году Тамара начала брать уроки танцев в Ташкенте, а в 1922 году вошла в труппу Агитпропа Хамзы. Во время выступления в Туркестане в 1923 году Тамаре поручили охранять костюмы, которые труппа взяла напрокат для выступления. За кулисы зашел высокий красивый мужчина и похвалил ее выступление, но Тамара заподозрила, что он может иметь намерение украсть костюмы [33]. Недоразумение вскоре разрешилось, когда в гримерную вошел молодой актер Аброр Хидоят (1900–1958) [34] и представил Тамаре незнакомца, объяснив, что он – знаменитый узбекский баритон Мухитдин Кари-Якубов. Режиссер объявил, что на следующий день Тамара и певец будут выступать на сцене вместе, исполняя *лапар* – народный музыкальный жанр, представляющий собой своеобразный «разговор» двух голосов (*лапар* стал тем жанром, который Тамара более полно развила в своей послевоенной карьере). Они стали яркой парой и в итоге поженились, но важно помнить, что до встречи с Кари-Якубовым Тамара выступала уже несколько лет и была известна.

В 1924 году правительство отправило группу талантливых молодых артистов из Узбекистана, в том числе и Тамару, в Москву для продолжения театрального образования в Институте театрального искусства (ныне известного как ГИТИС) [35]. Институт возглавлял Всеволод Мейерхольд, а также такие авангардные театральные режиссеры, как Константин Станиславский и Владимир Немирович-Данченко [36]. Возможность обучения танцам стала ограниченной, когда «28 августа 1924 года был принят декрет о закрытии всех частных балетных и танцевальных школ, студий, классов и групп, за исключением балетной школы Большого театра [37], школы Айседоры Дункан и нескольких студий при Государственном театральном техникуме (или училище) – студии Веры Майи и школы Франчески Беаты» [38]. В Москве Тамара училась у танцовщицы-экспериментатора и хореографа Веры Боголюбовой (1891–1974), известной под сценическим псевдонимом Веры Майи, которая специализировалась на «пластичном танце» – зарождающейся форме современного танца, вдохновленной Айседорой Дункан [39]. Хореография Майи

включала акробатические элементы, но не отличались эмоциональной выразительностью среднеазиатского танца. На концерте с участием студентов Коммунистического университета труженников Востока (КУТВ) Тамара представила «восточные миниатюры» в постановке Майи, которые были прохладно приняты публикой. А вот исполнение Тамарой узбекских народных танцев на этом концерте было встречено с энтузиазмом. Признавая талант восемнадцатилетней танцовщицы, нарком просвещения Анатолий Луначарский (1875–1933) назвал Тамару «первой ласточкой Востока», а писатель Максим Горький (1868–1936) настоятельно рекомендовал посещать ее выступления [40]. Вместе с мужем юная Тамара прошла прослушивание и была отобрана для представления СССР в следующем году в Париже на Всемирной выставке декоративного искусства 1925 года. И там девятнадцатилетняя Тамара была среди таких знаменитых танцовщиц, как Лои Фуллер и Жозефина Бейкер. Выступления Тамары завораживали зрителей. Особенно зрителей поразили «бескостные» движения шеи, рук и кистей. В вечер открытия за кулисы пришли танцевальные светила, чтобы встретиться с ней, в том числе бывшая прима-балерина Санкт-Петербургского императорского балета Матильда Кшесинская (1872–1971), а также Айседора Дункан и хореограф Михаил Фокин [41]. Дункан попросила осмотреть шею, руки и кисти Тамары, решив, что ее необычные движения вызваны физическими отклонениями. Французский критик Жюльен Автран писал, что «концерт завершился прекрасным дуэтом, спетым и станцованным Тамарой Ханум и Кари-Якубовым», которые привели публику в восторг и «по настоянию зала были исполнены на бис» (!), положив начало пожизненному количеству бисов [42]. Но в последний вечер выступлений в Париже ее лихорадило, и, сойдя со сцены, она упала в обморок. Тамара заболела туберкулезом. Тяжело больную в чужой стране, ее спасло счастливое совпадение: в Париже тогда жила русскоговорящая женщина-врач, специализировавшаяся на лечении туберкулезных больных. Это была Розалия Плеханова, жена покойного русского революционера Григория Плеханова, основателя социал-демократического движения [43]. Она вылечила Тамару, но выздоровление заняло шесть месяцев. Тамара вернулась в Узбекистан, не возвращаясь в Москву и к занятиям Веры Майи, а возобновила выступления с Этнографическим ансамблем [44].

Те самые песни и танцы, которые очаровали парижскую публику, вновь сделали Тамару объектом угроз *басмачей*. Они продолжали преследовать Тамару на протяжении многих лет ее карьеры. Как вспоминает Лэнгстон Хьюз, «в первые дни выступлений Тамары Ханум на сцене уже существовала опасность, что *басмачи* могут ворваться в театр и увести женщин со сцены. Не раз она танцевала под охраной и боялась выйти из театра» [45].

Выступления на открытом воздухе также вызывали опасения, поскольку *басмачи* могли оказаться среди публики. Однажды музыкант Уста Олим Камилов заметил блеск пуль в бандольере, надетом под мужской *чапан* [46], и понял, что в толпе есть новые, незнакомые лица. Проходя через зрителей и играя на *дойре* [47], Камилов стал добавлять в текст песни слова предупреждения, давая понять артистам, что им грозит опасность и нужно быть готовыми бежать. Артисты разбежались. Его коллега, талантливый артист Юсуфжон Кызык Шакарджанов, накинул на Тамару *паранджу*, позволив ей скрыться, смешавшись с толпой завуалированных женщин в зале.

К 1934 году ее репутация прочно укрепилась. Лэнгстон Хьюз отметил, что «далеко и широко эта танцовщица известна своим артистизмом и храбростью» [48]. Ее имя можно увидеть на рекламных щитах многих древних городов вдоль «золотой дороги» в Самарканд. Иногда она идет через Каспий в Баку и Тифлис, а также до Москвы. Но именно на своей родине она является и художником, и символом – живым символом той новой свободы, которая пришла к женщинам Советской Азии» [49].

Из-за опасности, которой подвергались девушки и женщины, осмеливавшиеся танцевать на публике, Тамара несколько лет была единственной женщиной в Этнографическом концертном ансамбле, который она создала в 1926 году вместе со своим мужем Мухитдином Кари-Якубовым. Только со временем к этому коллективу присоединились другие молодые женщины. Например, подросток Мукаррам Тургунбаева, которая, увидев выступление Тамары с Кари-Якубовым, решила построить свою карьеру на сцене. Отец Мукаррам умер, и она жила с дядей, который, будучи главой семьи с традиционными ценностями, никогда бы не позволил ей присоединиться к театральному коллективу. Мукаррам с помощью бабушки втайне строила планы сбежать и присоединиться к Этнографическому ансамблю, но прошло два года, прежде чем она смогла совершить побег. Она понимала, что «прийти в театр – значит обречь себя на лишения, порвать с семьей, порвать со многими близкими» [50]. Этот судьбоносный поступок оказался настолько значимым, что, вырвавшись из Ташкента и прописавшись в театре имени Свердлова, где в то время выступали профессиональные артисты, Мукаррам изменила дату своего рождения на 31 мая [51] – весеннюю дату, символизирующую ее рождение в новую жизнь.

В традиционно мусульманских культурах роль публичных исполнителей, таких как музыканты и танцоры, часто выполняли немусульмане – евреи, христиане и цыгане [52]. Тамара Ханум настолько полно впитала узбекскую культуру, что газета «Известия» писала о ней: «Армянка по происхождению, она неотделима от узбекского национального искусства» [53]. Эта приверженность интернациональному мировоззрению даже повлияла на выбор имени для ее первенца. 23 августа 1927 года она родила дочь, которую назвала Ванцетта – итальянское имя, выбранное в память об анархистах Сакко и Ванцетти, которые были казнены на электрическом стуле в тот же день [54].

Но так ли это?

Тамара начала выводить женский танец из *ичкари*, но следующим шагом в эволюции должно было стать создание системы распространения, обучения и постановки танца. И тут как нельзя кстати оказался русский балет с его базовыми позициями, упражнениями для разогрева и подготовки тела, номенклатурой с согласованным словарем. Но узбекский танец не превратился в балет. В узбекском танце, например, нет «выворачивания» ног и стоп. Нет арабесок, прыжков, батманов, ноги не поднимаются более чем на 30 см от пола, ведь узбекские танцовщицы носят туфли и сапоги на каблуках. Исключительные вращения, такие как так называемый «согдийский вихрь», предшествовали контакту с русским балетом по меньшей мере на тысячу лет. Балетная техника «точка» просто иногда добавлялась к разнообразию вращений, которые использовались на сцене. В среднеазиатском женском танце основными движениями остаются круговые дви-

жения запястьями, движения плеч и головой, мимика. Все адаптации не перечеркнули суть узбекского танца, основанного на ритмах *усули*, обычно исполняемых на рамочном барабане *дойра*. Эти ритмы не только были связаны с различными чувствами, эмоциями или действиями, но и часто менялись во время исполнения. Танец мог исполняться *исключительно* под ритмы *дойры*, а если *дойры* не было, женщины обеспечивали перкуссию любым доступным им способом – постукивая наперстками по блюдам, ударяя деревянными ложками или отбивая ритм на металлическом подносе.

Танец на сцене

Места, где впервые выступали Тамара Ханум и Мукаррам Тургунбаева, часто были далеки от гламурных условий, а порой и вовсе примитивны. Во время своих путешествий с агитпроповской бригадой они выступали под открытым небом в небольших деревнях. Иногда они спали в сараях и, по крайней мере, однажды обедали морковью, так как другой еды не было. Во время строительства Большого Ферганского канала в 1939 году танцоры работали ежедневно в течение 45 дней, поднимая настроение рабочим.

Когда движение басмачей ушло в небытие, на головы танцовщиц обрушился новый террор. Сталинские чистки начали забирать соратников и коллег. Файзулла Ходжаев (1896–1938), популярный политик, занимавший пост председателя Совета народных комиссаров Узбекской Советской Социалистической Республики, был расстрелян в 1938 году. Московский театральный режиссер Всеволод Мейерхольд, обучавший молодых узбекских артистов, был расстрелян в 1940 году. Позже, в 1950-х годах, первый муж Тамары Ханум, Мухитдин Кари-Якубов, был арестован как «враг народа» и заключен в тюрьму на несколько лет.

Все для фронта!

Шокирующее известие о вторжении немецких войск на территорию СССР 22 июня 1941 года вызвало немедленный отклик у артистов. Тамара Ханум отправила в Москву телеграмму с просьбой немедленно отправить артистов на фронт для поддержания боевого духа войск. Артисты активно работали и в тылу, выступая перед ранеными в госпиталях, так как многие из них были эвакуированы в Ташкент. Тамара Ханум давала благотворительные концерты [55], чтобы собрать средства на военное снаряжение, и отдала свою Сталинскую премию (все 50 000 рублей) для финансирования танка и самолета. Мукаррам вспоминала, как планировала программы во время поездок на фронт, решая, какие номера подойдут лучше всего, и придумывая новые танцы, чтобы вдохновить солдат на храбрость. Иногда «сценой» для солдат становился грузовик или небольшая поляна с насыпанной землей, освещенная факелами.

Именно в это непростое военное время Мукаррам Тургунбаева представила свой культовый танец «*Тановар*». В основу произведения лег традиционный жанр Ферганской долины *тановар*, существовавший, по меньшей мере, в дюжине вариантов и отражавший самые сокровенные эмоции женщин. Присущая этому жанру грусть поначалу делала его маловероятным кандидатом для представлений военного времени, которые должны были поднимать дух солдат, а не гасить его, но она поняла, что мужчины на фронте

и женщины дома думают друг о друге. *Тановар* стал средством выражения этой тоски, успокаивающим воинов мыслью, что их женщины скучают по ним и думают о них.

Танцующие дипломаты мира

После войны Тамара Ханум и Мукаррам Тургунбаева продолжали развивать узбекский сценический танец, а также танцы других культур. Для Тамары глубокая преданность делу укрепления мира между народами нашла свое выражение в *лапарчи* – традиционном народном жанре, сочетающем тематическую песню – часто разговорный дуэт – с сюжетной линией, сопровождаемой танцем. Как объясняла Тамара Ханум:

”

Моя любовь к народной музыке и танцу – это не «болезнь», от которой нужно лечиться, а скорее, «достойное чувство любви к творчеству народа, воспитавшего и вскормившего меня» [56].

Это же увлечение народной музыкой и танцами побудило ее в самом начале своей карьеры изучать традиции различных этнических групп, проживающих в Узбекистане, а затем и во всем СССР. Постепенно Тамара Хаум расширила свой репертуар за пределы Советского Союза, включив в него этносы других стран, разучивая песни на разных языках и новые танцы, создавая костюмы для каждого произведения. Тамара в итоге выучила более 500 песен на 86 языках. Говорят, что Тамара не просто меняла костюмы и переходила с одного языка на другой, она полностью меняла свою внешность, акцент, манеру поведения, чтобы идеально соответствовать той этнической группе, которую она представляла на сцене, поражая местных зрителей, для которых выступала. В некоторых странах ей дарили традиционные костюмы. Например, Мао Цзэдун подарил ей китайский костюм.

После войны Мукаррам Тургунбаева также стремилась к новым целям. Она создавала танцы для больших советских праздников и торжеств. Один из них, «массовый» танец 1930 года «*Пахта*» («хлопок»), включал ферганские, хорезмские, бухарские, уйгурские и каракалпакские танцевальные стили. Она продолжила эту работу и после войны, но уже собирая временные танцевальные коллективы для специальных мероприятий. Мукаррам была знакома с известным руководителем фольклорного ансамбля Игорем Моисеевым (1906–2007) и видела, как его ансамбль дает возможность создать прочный репертуар и развить коллектив хорошо обученных танцоров. Особое вдохновение Мукаррам нашла в российском женском ансамбле «Берёзка», который опирался на древний круговой танец – *хоровод* [57].

В 1957 году в Москве, благодаря хрущевской «оттепели», прошел шестой Всемирный фестиваль молодежи и студентов, в котором приняли участие представители 130 стран. Мукаррам создала специальную танцевальную программу для этого события, собрав группу, которая легла в основу знаменитого узбекского ансамбля «Бахор». Этот ансамбль стал «визитной карточкой» Узбекистана. Как отмечала Мукаррам, они часто выступали в местах, где зрители не имели представления о том, кто такие узбеки и где находится Узбекистан. В прессе артистов рекламировали как «мусульман из России». Ансамбль выступал по всей Европе, Африке и Азии. В 1979 году, через год после кон-

чины Мукаррам в 1978 году, несколько членов «Бахора» впервые отправились в турне по США в составе специальной группы артистов из Узбекистана. Их концерт в Сиэтле – городе-побратиме Ташкента в США – вдохновил местную американскую танцовщицу [58] на изучение узбекского танца и, в конечном итоге, на создание танцевальной труппы, которая включила некоторые танцы «Бахора» в свой репертуар. После смерти Мукаррам «Бахор» продолжал существовать под руководством разных директоров, но в 1997 году ансамбль потерял свою независимость, когда по указу президента Ислама Каримова объединился с другими профессиональными коллективами в рамках организации «Узбекракс» и, в конечном итоге, полностью распался.

При президенте Узбекистана Шавкате Мирзиёеве ансамбль «Бахор» был возрожден указом от 2019 года [59]. Даже в условиях карантина из-за COVID-19 возрожденному коллективу удалось провести дистанционное прослушивание и начать обучение новых танцовщиков по давно сложившемуся репертуару. После снятия ограничений на выезд в 2022 году возрожденный ансамбль «Бахор» принял участие в Международных танцевальных фестивалях «Лазги» и «Бойсун бохори» («Бойсунская весна»), которые проходили в Узбекистане. Следуя буквально по стопам самой Мукаррам, вновь созданный ансамбль отправился в Москву, чтобы выступить на сцене престижного Концертного зала имени Чайковского – последней сцене, на которой Мукаррам выступала перед смертью.

Признание силы и мужества Тамары Ханум и Мукаррам Тургунбаевой раскрывает их как самостоятельных творцов, преодолевших множество трудностей, чтобы вывести свой танец на концертную сцену. И за это они заслуживают большого уважения!

Вопросы для обсуждения:

1. Как на пионеров женского танца в Центральной Азии повлияло движение за освобождение женщин в Узбекистане, и как они, в свою очередь, сформировали его?
2. Как Тамара Ханум и Мукаррам Тургунбаева вывели узбекский танец на мировую арену?
3. Кто или что определяет, является ли танец «традиционным» или «аутентичным» – сами создатели или иностранные наблюдатели?
4. Такие хореографы-новаторы, как афроамериканка Кэтрин Данэм (1909–2006), известная как «матриарх и королева-мать черного танца», и индийский танцовщик Удай Шанкар (1900–1977), известный как пионер современного танца в Индии, обучались или работали с русскими балетными артистами в начале своей карьеры. Оба получили признание за творческий подход к переосмыслению традиционных танцевальных форм для сцены. Почему же западная наука не воздала должное Тамаре Ханум и Мукаррам Тургунбаевой за их поиски и новаторство?

5. Танец меняется и эволюционирует так же, как меняются и эволюционируют языки и обычаи. Имеют ли люди определенной культуры или нации право переосмысливать свое культурное наследие?
6. Знаете ли вы других женщин-пионеров танца в Центральной Азии и за ее пределами?

Ссылки

1. Недавний пример, доступный в сети, – TEDTalk народного артиста Узбекистана Кадира Муминова «У истоков | Кадыр Муминов | TEDxMustaqillikSquare» 11 апреля 2017 года. Он говорит о вкладе Тамары Ханум и Мукаррам Тургунбаевой, начиная с 8:12. // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dZ1w1gc5gVE> ...
2. Комментарий о почетных званиях: как и во многих азиатских культурах, в Узбекистане традиционно используются особые знаки отличия и звания для обозначения уважения и статуса. При обращении к человеку суффикс «опа» (старшая сестра) и «ака» (старший брат) добавляется к его имени в знак уважения и признания старшинства. Знаки, указывающие на определенную профессию, иногда встраиваются в имя. «Уста» означает мастера, «кари» – чтеца Корана, а «кызык» – комика или комедианта. «Ханум» – вежливая форма обращения, сопоставимая в английском языке с «мадам» или «леди» (в случае с Тамарой Ханум некоторые иностранцы приняли это обращение за ее фамилию). Поэтому при упоминании Тамары Ханум и Мукаррам Тургунбаевой я часто называю их только по именам, без почетных «ханум» или «опа». Никакого неуважения не предполагается, это лишь попытка внести ясность для англоговорящего человека, сталкивающегося с незнакомыми именами.
3. Doi, 2002, с. 131. Автор также неверно утверждает, что «Тамара Ханум вышла замуж за Усту Калимова и стала выступать с ним и его музыкантами», с.130. Первым мужем Тамары Ханум был Мухитдин Кари-Якубов, вторым – Пулат Рахимов.
4. Merchant, 2015, с.212.
5. Там же, с.21.
6. См. Vercoe, 2019.
7. См. «Katherine Dunham: A Life in Dance.» // Сайт Библиотеки Конгресса США. <https://www.loc.gov/item/ihms.200152685/>
8. См. Adams, 1999. Лора Адамс утверждала, что в узбекском сценическом танце присутствуют русские элементы, даже после разговора с известным узбекским хореографом, который утверждал, что «в наших танцах нет ни одного русского элемента».
9. Shay, 2020, с. 221. Шей трижды посещал Узбекистан – в 1976, 1986, 1989 годах – каждый раз всего на три дня. (См.: с. 201-202, 221.)
10. Doi, 2002, с.107.
11. Кампания «Худжум» также бросила вызов многим другим аспектам традиционной жизни Центральной Азии. См. Главу 11. Khalid, 2016, с. 342-362.

12. Разия Султанова приводит описание ичкари и рисунок планировки типичного среднеазиатского дома. См. Султанова, 2023, с. 32-34. Ее схема ичкари приведена на с. 36.
13. Из стихотворений династии Тан, посвященных «согдийскому вихрю», наиболее известным является стихотворение Бай Цзюйи, в котором он описывает быстрые, бесконечные вращения танцовщицы. Частичный перевод см. <https://sogdians.si.edu/the-sogdians-abroad/>
14. См.: Hedin, 1996; Meakin, 1903; Schuyler, 1876.
15. У женщин также были свои театральные коллективы. См.: Карабаев, 2005, с. 120.
16. Кишлак – сельское поселение, деревня.
17. Работа в Баку, называемом «черным городом» из-за нефтяных месторождений привлекала рабочих из многих регионов. В результате, что было необычно для Закавказского региона того времени, «в Баку наряду с армянским и азербайджанским населением проживало многочисленное, в основном, славянское, европейское население...» См.: Sicotte, 2017.
18. Бакинские нефтяные промыслы были основаны шведскими братьями Нобелями. В 1905 году столкновения из-за условий труда привели к гибели рабочих. См.: Chapple, 2021.
19. Часто цитируемый комментарий, см.: Сафарова, 2020 и Сафарова, 2022, с. 32.
20. Авдеева, 1959, с. 6.
21. Авдеева, 1963, с. 45.
22. «Агитпроп» – это слово, образованное от сочетания слов «агитация» и «пропаганда». Бригады распространяли информацию о коммунизме среди, в основном, неграмотного населения с помощью сценок, музыки, танцев и речей.
23. Широкая, 1973. Непронумерованные страницы.
24. Ниязи, 1937.
25. Садикова и Гайбуллаева, Шарк, 2014, с. 110.
26. Сафарова, 2020, с. 35.
27. Hughes, 1934, с. 830.
28. Там же.
29. Там же., с.831.
30. Там же, с. 834.
31. Багдасарова, 2016.
32. Hughes, 1934, с.834.
33. Исхакова, 2011.
34. Там же.
35. Там же.
36. Легендарный и влиятельный Московский художественный театр был основан в 1898 году Константином Станиславским и Владимиром Немировичем-Данченко, которые стремились к более естественному подходу к актерской игре, а не к популярным в то время мелодрамам.
37. Ленин приказал закрыть Большой театр в 1922 году, но Луначарскому удалось провести кампанию за его открытие. См.: Clark, Dobrenko, 2007, с. 24-29.
38. Souritz, 1995, с. 286.
39. Пластичность, характеризуется плавным и лиричным использованием тела. См. Юшкова, 2018, Сироткина, 2022, с. 7.
40. Авдеева, 1963, с. 49.
41. Там же, с. 44. Она называет Михаила Михайловича Фокина «Иваом Фокиным».
42. Исхакова, 2011. Термин «на бис» происходит от французского выражения «le bis».
43. См.: Baron, 1966.
44. Авдеева, 1963, с. 50.
45. Hughes, 1934, с. 36.
46. Чапан – это традиционный халат, который носят узбекские мужчины.

47. Дойра – ручной рамочный барабан, используемый во всей Центральной Азии, на котором исполняются различные ритмы – «усул», сопровождающие танец.
48. Hughes, 1934, с. 835.
49. Там же.
50. Авдеева, 1989, с. 53.
51. Рахимов, 2018, с. 150.
52. Считается, что «люли» имеют цыганско-синтийское происхождение. Они упоминаются Бабуром в качестве музыкантов и танцоров на его пышном празднике 1528 года в честь победы над раджпутами. См.: Beveridge, 2006, с. 324.
53. «Известия», 2014.
54. Hughes, 1934, с. 37.
55. Gray, 1985, с. 14–15.
56. Слова Тамары Ханум на плакате в ее Доме-музее в Ташкенте.
57. Подробнее о русском хороводе см.: Barber, 2013.
58. Автор данной статьи представила танец на основе вальса «Бахора» в 1983 году на Дне Ташкента в Сиэтле. В 1995 году основала в Вашингтоне танцевальную труппу Silk Road Dance Company, в которую вошли несколько хореографических произведений Мукаррам Тургунбаевой.
59. Указ Президента Каримова №1695 от 8 января 1997 года «О развитии национального танца и искусства хореографии в узбекистане».

Библиография

1. Adams, L. «Invention, Institutionalization, and Renewal in Uzbekistan's National Culture.» *European Journal of Cultural Studies* 2, No. 3 (1999): 355–373.
<https://doi-org.proxygw.wrlc.org/10.1177/136754949900200304>
2. Barber, E. *The Dancing Goddesses: Folklore, Archaeology, and the Origins of European Dance*. – NY: W.W. Norton & Company, 2013.
3. Baron, S. H. *Plekhanov: The Father of Russian Marxism*. Stanford: Stanford University Press, 1966.
4. Beveridge, A. *Babur Nama*. Translated by Annette Susannah Beveridge. London: Penguin Books, 2006.
5. Chapple, A. «Boom! The Great Baku Oil Rush» Radio Free Europe Radio Liberty, June 15, 2021. <https://www.rferl.org/a/baku-oil-fields-historical-photos-nobel/31309153.html>
6. Clark, K., Dobrenko, E. *Soviet Culture and Power, A History in Documents, 1917–1953*. New Haven: Yale U.P. 2007. pp. 24–29. ISBN 978-0-300-10646-6
7. Doi, M. *Gesture, Gender, Nation: Dance and Social Change in Uzbekistan*. 2002.
8. Gray, L. V. «Tamara Khanum, Heroine of Uzbek Dance.» *Arabesque* 10, No. 5, 1985.
9. Hedin, S. *My Life as an Explorer*. Пер. Alfild Huebsch. New York, 1996.
10. Hughes, L. «Tamara Khanum, Soviet Asia's Greatest Dancer.» *Theater Arts Monthly*. 1934. <https://www.redstarpublishers.org/HughesSovietCentralAsia.pdf>
11. Khalid, A. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell, 2016. // URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt20fw5rf.18>
12. Meakin, A. *In Russian Turkestan: a Garden of Asia and Its People*. London: G. Allen, 1903.
13. Merchant, T. *Women Musicians of Uzbekistan: From Courtyard to Conservatory*. University of Illinois Press, 2015.
14. Schuyler, E. *Turkistan; Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. 2d ed. London: 1876.
15. Shay, A. *Choreophobia: Dance and Authoritarianism – These Boots Are Made for Dancing*. 2020. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/gwu/detail.action?docid=6425280>
16. Sicotte, J. *Baku: Violence, Identity, and Oil, 1905–1927*. Dissertation. Washington DC: Georgetown University, 2017.

17. Souritz, E. «Isadora Duncan's Influence on Dance in Russia.» *Dance chronicle* 18, No. 2, 1995.
18. Vercoe, Rosa. «How they met Tamara Khanum in London and the secret of Usto Olim Komilov's turban.» *Voices on Central Asia*. 2019. <https://voicesoncentralasia.org/how-they-met-tamara-khanum-in-london-and-the-secret-of-usto-olim-komilovs-turban/>
19. Авдеева, Л. *Народная артистка СССР Тамара Ханум*. Ташкент: Министерство культуры УзССР, 1959.
20. Авдеева, Л. *Танец Мукаррам Турганбаевой*. Ташкент: Гафур Гулям, 1989.
21. Авдеева, Л. *Танцевальное искусство Узбекистана*. Ташкент: Государственное издательство художественной литературы, 1963.
22. Багдасарова, г. Дочь народов. К 110-летию Тамари Ханум (1906 – 1991)». Письма о Ташкенте. April 1, 2016. // URL: <https://mytashkent.uz/2016/04/01/doch-narodov-k-110-letiyu-tamary-hanum-1906-1991/>
23. Известия. «Муза Востока». Тамара Ханум и ее корейские песни. // Газета Известия, 11 декабря 2014. <https://koryo-saram.site/muza-vostoka-tamara-hanum-i-ee-korejskie-pesni/>
24. Исхакова, М. Мухитдин Кари-Якубов. «Узбекский Шалаяпин». Часть 1. 2011. <https://mytashkent.uz/2011/09/24/muxitdin-kari-yakubov-uzbekskij-shalyapin-chast-1/>
25. Карабаев, У. *Этнокультура: традиционная народная культура*. Ташкент: Шарк, 2005.
26. Ниязи, Х. «Песня эмансипированных женщин.» В *Новая жизнь началась: Поэзия и эссе 1920–1930-х годов*. Москва: Прогресс, 1987. https://web.archive.org/web/20080325040811/http://www.geocities.com/marxistes_lb/khamza_khakimzade_niyazi.htm
27. Рахимов, А. *Мукаррамхоним «Тановар»и*. Ташкент: Мухаррир нашрийоти, 2018.
28. Садикова Н., Гайбуллаева Ю. *Узбек милли кийимлари XIX-XX асрлар*. – Ташкент: Шарк, 2014.
29. Сафарова, З. «Творчество Тамары Ханум и Розы Каримовой.» *Среднеевропейский научный вестник* 7 (декабрь 2020): 34–39.
30. Сафарова, З. «Жизнь, посвященная искусству.» // *Европейский журнал бизнеса*, том 2, № 5 (2022)
31. Сироткина, И. Реформирование танцевального театра начала XX века: Михаил Фокин и Айседора Дункан. // *Русская литература*, 2022 // URL: <https://doi.org/10.1016/j.ruslit.2022.11.014>
32. Султанова, Р. «Исламский и суфийский звуковой ландшафт в Центральной Азии: жанры, ритуалы и плачи.» *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 16 (март 2023).
33. Широкая, О. *Тамара Ханум (Тамара Артемовна Петросян)*. Ташкент: Гафур Гулям, 1973.
34. Юшкова, Е. «Танец Айседоры Дункан в России: первые впечатления и дискуссии, 1904–1909 гг.» *Journal of Russian American Studies* 2, No. 1 (2018): 15–43.

ТИЛЛО НЕККАДАМ

Принято считать, что женщины – это хранительницы очага. Это верно, но я бы добавил к этому то, что они являются двигателями истории и культуры. В этом меня убеждает жизнь Маргариты Касымовой. Не многим, наверное, известно, что она – наша соотечественница. Маргарита Касимова признана первой женщиной-кинорежиссёром из Центральной Азии. Это говорит о том, что талантливые и таджикские женщины в советское время были лидерами во всех сферах жизни и наравне с мужчинами вносили значительный вклад в прогресс общества. Мы не знаем ни одной области, где наши женщины не шли бы вровень с мужчинами. Барьеры существовали всегда, но они, как обычно, их преодолевали. Наши писатели неумолимо писали стихи, повести и рассказы, основанные на качествах и достижениях таджикских женщин. Но все это ничто, по сравнению с величием женщины – Матери. Известный таджикский поэт Устад Мирзо Турсунзаде посвятил смелой и красивой таджикской женщине следующие стихи:

Аз зани имрӯзаи мо хикмату эъҷоз пурс,
Дар фазои зиндагӣ кайфияти парвоз пурс.
Аз замин зан меравад сайри кавокиб мекунад,
Давраи мо кард занро дар ҳунар мумтоз, пурс.

Попросите сегодня мудрости и вдохновения у нашей женщины.
Спросите её о направлении её полета в жизненном пространстве.
Женщина идет от земли и достигает космических просторов,
Наша эпоха прославила женщин в искусстве, спросите её об этом.

Итак, настоящий наш рассказ – о роли женщин в таджикском киноискусстве. Отрадно отметить, что в искусство таджикского кино творчески настроенные женщины внесли огромный вклад. Особенно ярко это можно увидеть в сфере кинопроизводства, где они проявили себя как кинопродюсеры при создании документальных и художественных фильмов. К сожалению, деятельность таджикских женщин-творцов до сих пор не была предметом особого внимания и серьезных научных исследований. За 90 лет существования киностудии «Таджикфильм» женщин-кинорежиссёров было немного. Кто же те женщины, которые выбрали эту непростую профессию? И какую женщину можно назвать первой женщиной-кинорежиссёром таджикского кино?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам пришлось переработать огромный объем архивных документов киностудии, посмотреть исследовательские работы по таджикскому кино. Через наши руки прошли многочисленные подшивки журналов и периодических изданий, кипа бумаг, личных дел. В результате такой нелегкой работы нами был составлен список женщин-кинопродюсеров. Обнаружились несколько ярких имен: это заслуженный деятель искусств ССР Таджикистана Маргарита Наимовна Касимова (работала на киностудии «Таджикфильм» в 1962–1992 годах), Елизавета Бенсионовна Кимёгарова (в 1968–1991 годах), Гуландом Салаховна Мухаббатова (в 1972–2010 годах), Майрам Шамсуллоевна Юсупова (в 1972–1993), Халима Ировна Гасанова (1989–1990), Мухаббат Сат-

тари (с 2007 года до 2024 г. (год смерти)), Шарофат Арабова и Аниса Собири. Именно они в последние годы зарекомендовали себя как кинопродюсеры. Все они заслуживают, чтобы о них написали статьи, включили изучение их произведений в учебники, сохранили их в истории для следующих поколений. Только так можно поддерживать связь поколений и устойчивость в выборе профессии.

Проанализировав список женщин в таджикском кинематографе, мы пришли к выводу, что первым кинорежиссёром из числа не только женщин Таджикистана, но и всей Средней Азии является заслуженный деятель искусств Таджикской ССР Маргарита Наимовна Касымова, актриса, сценаристка и режиссер. Эта необычная, можно сказать, уникальная по своей натуре женщина родилась 10 апреля 1938 года в г. Душанбе. Поскольку она была единственным ребенком в семье, родители в буквальном смысле лелеяли её. Она окончила школу с отличными оценками и мечтала стать востоковедом (в те годы это было модно). Поэтому она решила поступить в МГУ имени М. В. Ломоносова и с этой целью собиралась отдать туда свои документы. Претендентов тогда было много: на каждое место – по 60 человек. Но один из преподавателей, ответственный за работу комиссии по приему документов, увидел нежную и красивую девушку-таджичку и вдруг сказал:

- Дочка, милая, поверь мне, с такой грацией и красотой, которые есть у тебя, ты должна стать актрисой.

Маргарита задумалась. Слова преподавателя врезались в сердце: а почему бы нет?

Долго не думая, Маргарита забрала свои документы. Теперь она знала, куда идти, тем более и раньше думала об этом, но не было людей, которые бы ее напутствовали. Она подала документы на режиссерский факультет Всесоюзного государственного института кинематографии в Москве (ВГИК), где и проучилась (1957–1962 гг.). Отметим, что талантливой таджикской девушке посчастливилось познавать тонкости режиссерской профессии под руководством известного советского режиссера, профессора Александра Петровича Довженко. Не менее талантливыми оказалась и её сокурсники: Отар Иоселиани, Лариса Шепитько, Георгий Шенгелая, Виктор Туров, Гунар Писис позже стали известными кинорежиссёрами, а Лидия Федосеева-Шукшина и Людмила Гурченко – советскими кинозвездами.

Их учитель Александр Довженко однажды сказал:

- Я не хочу, чтобы в будущем из вас выросло 25 «маленьких Довженко». Простое подражание не ведет к успеху. Мне бы очень хотелось, чтобы каждый из вас нашел свой путь, определил свой стиль и метод создания документальных и художественных фильмов.

Как-то Маргарита Наимовна Касымова вспоминала свои студенческие годы и говорила:

- Мой учитель Александр Петрович смотрел на каждого своего ученика и открыто высказывал свои мысли. Например, он посмотрел на меня и сказал: «Если эта красивая девушка не станет хорошим режиссером, я однозначно скажу, что она станет ведущей хороших телевизионных программ». Это было важное для меня напутствие.



Другой известный советский режиссер, народный артист СССР Сергей Герасимов, приглашенный Александром Довженко на курс, сказал о Касымовой: «У этой красивой девушки явный путь актера, что она делает на режиссерском курсе? Ей следует учиться на актерском факультете. Уверен, что она станет хорошей актрисой».

- Может быть, после такой оценки двух гениев мирового кино я стала и ведущим телевизионных программ, а также попробовала свои силы на актерском поприще. Я имею в виду телевизионный художественный фильм «Взлетная полоса» (*Хамти парвоз*) Т. Собирова (1970 год), – признавалась позже Маргарита Наимовна. – Получилось так, что в этом фильме я сыграла роль телеведущей и вела прямой репортаж с церемонии Республиканского конкурса ювелиров. Но, тем не менее, я не теряла надежду стать режиссёром!

Во время учебы на третьем курсе ВГИКа (в 1959 году) она сняла свой первый самостоятельный фильм в качестве кинорежиссера. Эта документальная картина называлась «В ледяном сердце Памира» (*Дар қалби яхистони Помир*). Фильм был снят в чрезвычайно сложных и опасных условиях – среди ледников Памира, и стал её дипломной работой. Эта любознательная и энергичная женщина еще в юности начала снимать документальные и художественные фильмы, выбирая для съемок очень сложные условия горного Таджикистана, и делала это вплоть до развала Союза и начала т.н. «гражданского противостояния» в республике. Несмотря на все трудности, она следовала своей формуле жизни: «Жизнь – это есть испытание».

Но давайте начнем по порядку. После окончания института в 1962 году юную Маргариту отправили на родину, на киностудию «Таджикфильм». В те же годы начинающий продюсер Тахир Собиров был приглашен в Ашхабад по просьбе руководства киностудии «Туркменфильм» для съемок художественного фильма «*Шахсанам и Гариб*» (*Шоҳсанам ва Ғариб*) в качестве режиссера. И Собиров пригласил её поработать в качестве второго режиссера.

В 1964–1965 годах она стала вторым режиссером у знаменитого таджикского режиссера Бориса Кимегарова (создателя киноэпопеи по «Шахнаме») в киногруппах «Мирное время» (Замони осоишта) и «Хасан Арбакаш» (Хасани аробакаш), параллельно снимаясь. Когда Борис Алексеевич впервые увидел красавицу Маргариту на пыльных, извилистых дорогах, среди болот и полей, где проходили съемки, его сердце сжалось от мысли, что она не жалела ни себя, ни свою красоту. Однажды он не выдержал и обратился ко второму директору Тахиру Собинову:

- Что эта красивая девушка делает в нашей группе?

Затем, повернувшись к Касымовой:

- Дорогая Маргарита, прошу вас, покажите свой талант и красоту не на съемочных площадках, а на сцене театра или телевидения... Вы достойны большего.

Но Маргарита твердо решила стать кинорежиссером. Более того, она хотела создавать художественные фильмы самостоятельно, хотя тогда на женщину-кинорежиссера смотрели с пренебрежением и подозрением. Но во время учебы на четвертом курсе

ВГИКа Маргарите доверили разработку и съемки короткометражного художественного фильма «Сабина» (сценарий Ю. Рожкова, оператор В. Белокопитов, художник г. Мирзоханов, 1961 год). События разворачиваются в период гражданской войны. Сабина, горская девушка из бедной семьи, влюбляется в красноармейца Андрея и отказывается выйти замуж за богатого деревенского парня. Сабина ждала своего суженного, пока не получила весть о том, что Андрей погиб в одном из боев. Девушка оказывается совершенно беззащитной в традиционалистской среде и погибает от рук врагов новой социалистической жизни (события происходят в советское время): те сбрасывают ее с горы в обрыв. В память о девушке, самостоятельно определившей свою дальнейшую жизнь, её односельчане назвали свое село Сабина.

Маргарита с момента создания своего первого художественного фильма всегда привлекала к работе самых видных таджикских актеров того времени, например, Хабибуллу Абдураззакова, Ходжикула Рахматуллоева, Майрам Исаеву и др. К сожалению, по неизвестным причинам, короткометражный художественный фильм «Сабина» не получил одобрения кинокритиков и экспертов. Поэтому до 1967 года Маргарите Касымовой не предоставлялась возможность снимать художественные фильмы. Однако Маргарита не могла согласиться с тогдашней позицией руководства киностудии: выходит, что женщины надо выкладываться вдвойне, по сравнению с мужчинами? Она не смирилась. Есть интервью с ней, которое состоялось 19 октября 2018 года в Душанбе. И там уже ставшая легендарной Касимова рассказывала:

- Когда-то глава Министерства кинематографии СССР Алексей Михайлов находился в командировке в Душанбе и встретился с творческим коллективом киностудии «Таджикфильм». Я там присутствовала, нашла в себе смелость и спросила: «Я, режиссёр Маргарита Касимова, ученица Александра Петровича Довженко. Если возможно, наймите меня на работу в Москве. Мне кажется, здесь мне не дают возможности работать самостоятельно, создавать художественные фильмы...». Министр кинематографии СССР удивился и сказал: «Почему вы не поддерживаете таджикскую женщину, кинорежиссера?». Потом он посмотрел на меня и сказал: «Если вам не дадут производство художественного фильма здесь в течение двух недель, запишите телефоны моей приемной и позвоните, скажите, что «я Касимова из Душанбе...». Спустя десять дней я готовилась к разработке художественного фильма «Лето 1943 года» (Тобистони 1943). Султан Мирзошоев, который в 1967 году был назначен председателем Государственного комитета РСФСР Таджикистана по кинематографии, пригласил меня к себе: «Вы бы все-таки приехали и зашли ко мне, мы бы и в Душанбе решили этот вопрос...». Приятно видеть запоздалое признание ошибок.

Так, в 1967 году Маргарита Наимовна сняла первый художественный фильм «Лето 1943 года» (сценарий А. Тимофеевского в соавторстве с О. Осетинским по повести Пулада Толиса «Лето»). Новый фильм рассказывает историю Хасана и его дяди Абдулатифа, трактирщика (чайханщика), и показывает военную жизнь в тылу.

Началась новая творческая фаза её жизни: появились художественные и телевизионные фильмы «Джура Саркор» (1969), «Дороги бывают разные» (1971), «Четверо из Чорсанга» (1972) (*Чор нафар аз Чорсанг*), телевизионный художественный фильм «Ткачихи» (1974)



(*Бофандаҳо*), художественный телефильм «Жили-были в первом классе» (*Буд-набуд дар синфи якум*) (1977), «А счастье рядом» (1978) (*Бахт дар паҳлӯя*), «Сегодня и всегда» (*Имрӯз ва ҳамагӯз*) (1982), «Струны любви» (*Торҳои муҳаббат*) (1983), «Говорящий родник» (*Чашмаи Гӯё*) (1985), «Куда вел след динозавра» (*Изи динозавр куҷо мебарад*) (1988), «Мужчина и две его женщины» (*Марди мутааллиқ ба ду зан*) (1991), «Любовь через сто лет» (1992). Далее в ее послужном списке были несколько документальных фильмов и киножурнал «Советский Таджикистан», а также сатирико-критический киножурнал «Калтак».

Параллельно Маргарита Касимова сняла 30 документальных фильмов: «Мой брат Гулям» о бетонщике, Герое социалистического труда г. Арзикулове (1971), «На пути к вечности» (кинорепортаж с церемонии прощания с учителем Мирзо Турсунзаде в Государственном театре оперы и балета Таджикистана, 1977), «Век в пути» (*Умре дар рах*) о Махмуджане Вахидове (1979), «Абуали ибн Сина» – об Авиценне (1980), «Песни гор» (1980 г., из произведений танцевального ансамбля «Зебо»), «Страницы из старого альбома» (1983 г.), «Источники» (1984 г.), «Родная моя страна» (1984 г.), «Землетрясение» (про страшное Шараринское землетрясение в Хисарском районе 23 января 1989 г.), «Плач» (*Фиғон*) (1988 г.), «Белая дорога» (*Роҳи сафед*, Счастливого пути) (1989 г.) и др.

Ее работа чем-то напоминала труд первопроходца, альпиниста. Несмотря ни на что, всегда выбирала места съемок своих новых художественных фильмов в сложных регионах гор, долин и пустынь. Она не страшилась тяжелейших условий, питалась вместе с членами съемочной группы, жила в палатках и вагончиках.

Например, во время съемок художественного фильма «Дороги бывают разные» (*Роҳҳо гуногун мешаванд*) (1971) душанбинская автобаза отправляла четыре автомобиля с грузом в Бадахшанскую Горную автономную область. Решили, что их будет сопровождать съёмочная группа – через перевал Хобу-Рубот и до центра, района Хумб (ныне Дарваз). Поскольку на дороге Душанбе-Хорог в те годы не было ни ресторанов, ни гостиниц, то экспедиционная группа питалась лишь хлебом и тушеным мясом – или же шашлыком на пару. Иногда они делали паузу и готовили макарон-плов. Ночевали в палатках или в кузовах автомобилей. Настроение поддерживали шутками, особенно искусны в этом были актеры Гурминдж Завкибеков и Марат Гасанов.

В те годы социально-экономическая жизнь в стране и в республике кипела, кипела и творческая жизнь в кино. В 1978 году, когда на строительстве Нурекской ГЭС снимали художественный фильм «А счастье рядом» (*Бахт дар паҳлӯя*), предполагалось заснять процесс строительства, бетонирования и монтажа внутри тоннеля и плотины. Однако главный инженер Нурекской ГЭС Юрий Константинович не разрешил снимать плотину и внутреннюю часть тоннеля. Кинорежиссёр Касимова съездила к партийным лидерам города Нурек, там обсудили этот вопрос, и она получила согласие на съемки строительства электростанции. После этого, по сюжету, была снята сцена заливки бетона в тоннеле и воображаемого «утопления» одного из сотрудников электростанции (согласно сценарию).

До этого, напомним, она сняла документальный фильм «Мой брат Гулям» (1971), о бетонщике той же Нурекской ГЭС Арзикулове Гуляме. Следующий фильм – «Куда ведет след

динозавра» (1988) частично снят возле водохранилища города Нурек. «Мужчина и две его женщины» (*Марди мутааллиқ ба ду зан*) (1991) снимался в Файзабадском районе, «Сегодня и всегда» (1982) – в древних городах Хива, Ургандж и г. Коканд Республики Узбекистан. География съемок была обширной, но, как правило, сложной. Важно то, что все они были успешными.

К многосерийному телефильму «Четверо из Чорсанга» Маргарита привлекла подающих надежду молодых актеров того времени – Голиба Исламова и Гульсару Абдуллоеву, и это определило их дальнейший путь в кинематографе. Даже сейчас зрители фильма с теплотой отзываются о ролях Давлата (Г. Исламов) и Гульшан (Г. Абдуллоева). Это была первая и достаточно успешная их роль в кино.

Маргарита Касимова видела свою задачу не только в привлечении к созданию своих фильмов лучших таджикских актеров, но и в том, чтобы своим примером дать надежду молодым. И таким образом развиваться им и широко использовать свое мастерство. Но одновременно с этим она не обделяла вниманием и опытных актеров. Например, народная артистка СССР Тухфа Фозилова в последний раз появлялась в художественном фильме «Тишины не будет» (*Оромӣ намешавад*) режиссёра Б. Кимёгарова в 1963 году. Она сыграла там в трех эпизодах. Долгое время никто из продюсеров не приглашал талантливую Тухфахон на роли в кино. Маргарита Наимовна пыталась привлечь эту звезду театра и кино к своим первым двум фильмам, но, к сожалению, их творческие планы не совпадали...

Наконец, такой момент настал. Когда Маргарита Наимовна в 1982 году приступила к работе над художественным фильмом «Сегодня и всегда» по сценарию С. Саидмурадова и Ю. Каплунова. Он был про историю создания первого таджикского театра и про первую таджикскую актрису. Тогда Касимова пригласила на роль Ходжинисо Тухфу Фозилову. И вот спустя почти 20 лет таджикский мастер сцены Тухфа Фозилова вновь проявила себя в искусстве кино.

Маргарита тогда подумала: а что, если расширить горизонт женского видения мира и пригласить уже известных женщин в новое киноискусство? И она стала активно привлекать женщин-актрис, ветеранов таджикского театра и кино: уже упомянутую Тухфу Фозилову, известную оперную певицу Мулюк Асадуллозода Бахар, Мушараффу Косимову, Махбубу Холикову, Айшу Хаётову, Тути Гаффорову и других. Вместе они сыграли короткие, но запоминающиеся роли в художественном фильме «Сегодня и всегда» (1982).

Картина эта, кстати, в 1989 году получила главный приз – «За лучший драматический фильм» на Международном кинофестивале в Сан-Франциско (США), проходившем под лозунгом «Женщины-работницы киноиндустрии». Это было воистину международное признание.

Еще одну работу Маргарита Касимова посвятила Махмуджану Вахидову. Это был Народный артист Таджикской ССР, талантливый актер театра и кино, пробудивший интерес к творчеству Омара Хайяма во всем бывшем Союзе благодаря циклу своих передач «Наедине с собой». Он трагически скончался в 1977 году в Ираке, куда выезжал в составе советской культурной делегации. Это событие держалось за семью печатями. Про-

шло три года со дня его смерти, но никто о нем не вспомнил. Только Маргарита разыскала редкие материалы, написала сценарий документального фильма «Дорога длиною в жизнь», спродюсировала его. И в 1979 году фильм был экранизирован.

Благодаря этой женщине-режиссёру мы до сих пор наслаждаемся страстными танцами некогда легендарного танцевального ансамбля «Зебо». В частности, знаменитый танец «Эй Санам» был создан во время съемок документального фильма «Песни гор» (или «Зебо») в 1980 году и благодаря этому стал очень известным. Со времени съемок прошло более 40 лет, но даже сегодня, когда мы его смотрим, нам кажется, что танцовщицы ансамбля «Зебо» – Гульнора Олмасова, Саида Файзалиева, Наталья Потехина, Лола Кенджаева, Савригул Курбанова и другие – как и прежде, молоды, красивы и восхитительны.

Последние годы творчества Маргариты Касымовой были очень плодотворными и разнообразными по тематике. Работы режиссера актуальны и сегодня. Они богаты по содержанию, наполнены национальным колоритом. И немаловажен тот факт, что лучшие актеры театра и кино Гурминдж Завкибеков, Тути Гаффорова, Киматшох Имматшоев, Махмуд Тахири, Хашим Гадоев, Гульсара Абдуллоева, Ато Мухаммаджонов, Мушарафа Косимова, Гульсара Абдуллоева, Исфандиёр Голомов, Махмадали Махмадов, Хашим Рахимов, Соро Сабзалиева, Таджиниссо Саидова, Махмадсаид Пиров, Махмадали Мухаммадиев и другие принимали участие в съемках фильмов Маргариты Касымовой. Это говорит о многом.

Маргарита Касимова также работала в жанре документального кино, создала произведения на злобу дня, очень впечатляющие и интересные. Например, документальный фильм «Землетрясение» (1989 г.) посвящен страшному и трагическому землетрясению в микрорайоне Шарора Хисарского района (23 января 1989 г.). Автор задается вопросом: со времени трагедии прошел год, какие меры были приняты для устранения ее последствий? Или в документальном фильме «Фигон» (Плач) (1988) сценарист и режиссёр Касимова бьет тревогу о жизни детей и подростков, которые вместо учебы занимаются сбором «белого золота» на хлопковых полях, теряют здоровье, и их будущее неизвестно.

Та же тревога и в документальном фильме «Белая дорога» (*Роҳи сафед*) (автор сценария и режиссёр она же, 1989 год). Этот фильм посвящен тяжелой жизни детей из села Куль, которые каждый день проезжают 7 километров, чтобы учиться в школе села Хазорчашма бывшей Кулябской области. У них нет подходящей одежды, книг и тетрадей...

Последней режиссёрской работой продюсера Маргариты Касымовой является художественный фильм «Любовь через 100 лет» (сценарист В. Чернышевский, режиссёр М. Касимова, оператор О. Хамидов, художник А. Абдуллоев, 1992 год). Этот фильм произведен на киностудии «Синамо» (Таджикистан) и ПТО «Катарсис» (Казахстан).

Заслуженный деятель искусств Таджикской ССР, первая таджикская женщина-режиссёр Маргарита Касимова мечтала о развитии документального и художественного кино. Однако политические события 90-х годов не позволили осуществиться планам. И в 1992 году она переехала в Республику Беларусь, где продолжила свою деятельность как в создании художественных фильмов, так и в педагогической работе.

- Когда в моем родном Таджикистане началась т. н. «гражданская война», пострадали все, но, как мне кажется, больше всего пострадали художники, творческие люди, – вспоминала она в интервью.
- В это трудное время мой одноклассник и студенческий друг Виктор Туров позвонил из Минска и сказал: «Рита, возьми маму и приезжай к нам, в Минск. Сейчас трудно всем, но будем делиться куском хлеба». Так и получилось. Шла война. Работы не было. Выхода не было, мы с мамой решили, что должны покинуть родину, и переехали на постоянное место жительства в Республику Беларусь в 1992 году. Белорусские друзья и коллеги поддерживали меня с первых дней. На студии «Беларусь-фильм» я снимала художественные фильмы «Сын вместо отца» (1995), «Маленький воин» (1998), «Зорка Венера» (2000), «Соблазн» (2006) и другие. Помимо создания художественных фильмов, будучи профессором Академии художеств Беларуси, я преподаю студентам историю мирового и советского кино, провожу занятия и мастер-классы по режиссуре.
- Меня уважают как женщину-кинорежиссера в Республике Беларусь. 10 апреля 2018 года в актовом зале Академии художеств Республики Беларусь торжественно отметили мое 80-летие. Я очень благодарна жителям этой земли и не чувствую себя здесь одинокой или чужой. Кроме того, у меня 46 «детей» – 16 художественных и 30 документальных фильмов. Эти достижения – богатство моего дорогого таджикского народа, – сказала в интервью Маргарита Касымова.

После 25 лет отсутствия на родине Маргарита Касымова была приглашена в город Душанбе в качестве почетного гостя на VIII Международный кинофестиваль «Дидор» (октябрь 2018 г.).

Когда я спросил её о первом впечатлении от посещения Душанбе и от встречи с земляками, она не скрывала радость и удовлетворение:

- Если бы меня сняли с самолета без гида в центре города, я бы подумала, что нахожусь в другой стране, за границей. Вокруг такие красивые высотные здания, широкие улицы, уличные фонари и, как всегда, чистота и полно весенних цветов. И люди, которые улыбаются тебе. Это уже не город, а цветник!

Я больше всего хотела увидеть свою родную киностудию «Таджикфильм». Когда мы дошли до ворот, я не смогла сдержать слез. Я вспомнила те годы. Те же ворота, те же знакомые павильоны, мастерские, гараж и то же четырехэтажное административное здание. Но сцена киностудии не предстала перед моим взором такой многолюдной и оживленной, как раньше. Все руководители, служащие и рабочие – новые люди, меня узнал только Бахриддин Мерганов, а я его не узнала, у него болят глаза и он очень постарел.

Я была очень рада встрече с «молодым» актером Мирафзалом Миршакаровым, сыгравшим роль Хасана в художественном фильме «Лето 1943 года». У меня были ностальгические и искренние беседы с Майрам Исоевой, Савринисо Сабзалиевой и Исфандиёром Гуломовым в театре им. Лохути.

В холле гостиницы «Серена» с прекрасным букетом меня ждал герой моего фильма «Мужчина и две его женщины» – Расул, т. е. Шавкат Мухаммадиев. Мы задали много вопросов друг другу. Он был молод, когда снимался в моем фильме. Теперь его волосы белые, как снег.

Галиб Ислам звонил из Москвы и очень сожалел, что его нет в Душанбе. Однако он выразил искреннюю благодарность за поддержку во время съемок телевизионного художественного фильма «Четверо из Чорсанга».

Исполнитель роли Меджнуна из художественного фильма «Любовь через 100 лет» – Махмадсаид Пиров подошел ко мне и пригласил на чашечку чая. Я рада, что он работает на ответственной должности руководителя Комитета телевидения и радио при Правительстве Республики Таджикистан.

В ходе своего короткого визита в Душанбе Маргарита Касимова приняла активное участие в программах 8-го Международного кинофестиваля «Дидор», встретила студентов Таджикского государственного института культуры и искусства имени М. Турсунзаде (18 октября 2018 г.), провела для них мастер-класс.

19 октября 2018 года в актовом зале Академии средств массовой информации Таджикистана состоялась её встреча с журналистами, сотрудниками радио и телесетей Таджикистана.

Эта поездка совпала с её 80-летием, но, к сожалению, никто из чиновников Правительства Республики Таджикистан, руководства кинопродюсеров Таджикистана и МД «Таджикфильм» не вспомнил об этой важной дате. Однако мы, поклонники этой мужественной женщины и искреннего друга нации, никогда не забудем её усилия по воспитанию актеров и развитию художественного кино в Таджикистане. Ведь она – Жемчужина таджикского кинематографа, и мы гордимся тем, что первая женщина-кинорежиссер из Центральной Азии – наша знаменитая соотечественница Маргарита Касимова, Заслуженный деятель искусств Таджикской ССР, которая получила всеобщее признание и завоевала любовь всего народа. Маргарита Касимова – пример для подражания для современных молодых девушек и женщин Таджикистана.

Вопросы для обсуждения:

1. Кто такая Маргарита Касимова, дайте ее человеческий портрет? Почему автор статьи выбрал ее в качестве главного героя своего повествования?
2. Можете ли вы в краткой форме охарактеризовать основные вехи жизни и творчества данного кинорежиссёра?
3. Какие трудности стояли перед женщиной-режиссёром кино в советское время и как обычно она преодолевали их? Как сильно влияла идеология на ее творчество?

4. Занимает ли тема любви центральное положение в ее творчестве, если нет, то почему? Существовали ли запреты и табу на эти темы в тот период?
5. Исходя из анализа содержания предложенной статьи, можете ли вы сказать, какие социальные роли играли женщины и мужчины в обществе в советское время, и насколько они отвечали требованиям человеческой природы?
6. Какие фундаментальные отличия существовали между статусом и положением женщины в советское время и в досоветский период (во время господства эмиратов, каганатов) в Центральной Азии?
7. Чем существенно отличается работа женщины-режиссёра от работы мужчины-режиссёра? Представьте себе, что Маргарита была бы мужчиной: достигла бы она больших профессиональных успехов? А теперь представьте себе ситуацию и уровень её профессиональных успехов, когда бы она была гражданкой соседнего Афганистана?
8. Как Вы оцениваете состояние киноискусства в советский период и кино времен независимости? Что находится в фокусе современного киноискусства? Назовите преимущества современного кино и опишите статус женщины в нем.
9. Способно ли искусство отражать и развивать гендерное равенство в современном, уже отчасти традиционном обществе?
10. Какова роль киноискусства в развитии гендерных ролей в период глобализма, диктата интернета и суперактивности соцсетей?
11. Насколько эффективно может отражать и поднимать вопросы социальной справедливости современное кино, когда диктуют свои жёсткие условия потребительный рынок, меркантилизм и коммерция или этнонационализм?

Библиография

1. Нексадамов Т. *Дурахши кинои тоҷик*. Душанбе «Ирфон», 2012, с. 304.
2. Энциклопедия кино Таджикистана. Муаллифон – тартибдиандагон Г. Элбаум, С. Раимов, Душанбе, «Эр-граф», 2012, с. 112.
3. Мирзо Турсунзода. *Осори мунтахаб*. Душанбе. – «Ирфон», 1981, ҷилди 1. С. 232.
4. Из одиночества – с любовью. Сб. статей. – Душанбе: Эр-граф, 2009, с. 158–166.
5. Таджикский экран: Статьи. Воспоминания. Под ред. А. Ахророва. Душанбе, «Ирфон», 1980. С. 150–151.
6. Раимов С. *Луч экрана*. Душанбе, ООО «Тасвир», 2004, с. 75.
7. Раимов С. *Очерки истории и теории таджикского кино: этапы идентификации*. Душанбе. «Матбаа», 2020, с. 164.
8. Некадамов Т. *Бозтоби чехраҳои дурахшони кино*. Душанбе, «Эр-граф», 2019. С. 60.

Данная статья была переведена с таджикского языка.



СИЛА ДЕЙСТВОВАТЬ: ВЛИЯНИЕ БОПАЙ ХАНЫМ И КУРМАНЖАН ДАТКИ НА ПРАВА ЖЕНЩИН В КОЧЕВОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ДИНА ДЖУНСКАЛИЕВА

Аннотация

Глава посвящена двум выдающимся женщинам Центральной Азии: Бопай Ханым (около 1690–1780 гг.) и Курманжан Датке (1811–1907 гг.). Бопай, жена Абулхаир-хана, была одной из самых влиятельных женщин в Казахском ханстве. Курманжан нарушила традицию брака по расчету и стала лидером кыргызского народа – *даткой*.

Цель данной статьи – продемонстрировать значимость Бопай и Курманжан как женщин-лидеров и рассмотреть их влияние на развитие Центральной Азии. Статья подчеркивает разницу между их мирным и продуктивным стилем правления, предотвратившим лишние кровопролития, по сравнению с правителями-мужчинами региона.

Обе женщины проделали впечатляющую работу, изменив ход истории народов Центральной Азии, расширяя умственные горизонты общества. Исследование направлено на реконструкцию условий политической и культурной жизни, дабы отразить трудности их жизненных путей. Тем не менее, Бопай и Курманжан продолжали развиваться как личности даже после вступления в брак, основанный на равенстве и взаимоуважении.

Анализ деятельности этих женщин подчеркивает их роль и значение для истории и культуры Центральной Азии. Более того, их пример должен вдохновлять женщин региона отстаивать свои права в современном мире.

Женщины кочевников были другими

Центральная Азия исторически отличается богатым культурным разнообразием, а для ряда народов региона важным аспектом является наследие кочевников, которое можно проследить через тюркские и монгольские племена, обитавшие здесь на протяжении веков.

Монгольская империя Чингисхана объединила множество кочевых племен в одно большое государство и позволила им расширить свою территорию за счет завоеваний. Монгольская империя родилась вместе с Чингисханом, однако после смерти этого харизматичного лидера империя распалась на мелкие государства. Империю поделили между его сыновьями и внуками, что привело к созданию нескольких небольших ханств, или тюрко-монгольских государств. В их число вошли династия Юань в Китае, Ильханат на Ближнем Востоке и Золотая Орда в России и Восточной Европе. Несмотря на раздробленность, эти ханства оставались мощными и влиятельными, и Монгольская империя продолжала оказывать значительное влияние на мир в течение многих лет.

В кочевых обществах Центральной Азии, как и во многих других традиционных обществах, женщины обычно занимали более низкое положение, чем мужчины, и должны были придерживаться традиционных гендерных ролей. Женщины обычно отвечали за ведение домашнего хозяйства и уход за детьми, а мужчины – за обеспечение семьи и принятие решений от имени семьи или династии.

Однако у женщин в кочевых обществах были некоторые права и свободы. Например, им разрешалось владеть собственностью, и они имели право на долю имущества мужа после его смерти. Они также имели право на развод и могли инициировать его, если их муж проявлял жестокость или плохо обращался с ними.

Например, Почекаева подчеркивает разницу в положении женщин в Центральной Азии по сравнению с другими восточными странами. Она говорит:

”

Права женщин в тюрко-монгольском обществе были неизмеримо шире, чем в современных странах Запада и Востока: жены ханов имели собственное имущество, распоряжались им, а представительницы правящих семей на законных основаниях участвовали в курултае (совещании знати), принимая важные государственные решения. Часто супруги хана становились правителями в период между смертью мужа и избранием нового монарха. Жены и дочери правителей имели свои крупные владения, собственные войска, оказывали значительное влияние на политические дела, занимались благотворительностью и покровительствовали художникам [1].

Центральная Азия стала родиной для некоторых из самых влиятельных женщин в истории. Одной из таких была Бопай Ханым, которая правила в партнерстве со своим мужем, Абулхаир-ханом, и оказывала значительное влияние на политическую ситуацию. Ещё одной выдающейся женщиной была Курманжан Датка, правительница Кыргызстана, которая изменила ход истории своей страны, нарушив традиции и выйдя замуж по любви.

Роль женщины в восприятии кочевников

В кочевом обществе Центральной Азии женщина была не только хранительницей традиций и семейного очага, но и участвовала наравне с мужчиной в экономической, политической и социальной жизни. Кочевники ценили, когда женщина имела собственное мнение, мыслила независимо, проявляла готовность отстаивать свою точку зрения и действовать в соответствии с ней. Таким образом, женщины степи отличались от женщин других восточных народов. Они обладали гораздо большей независимостью и свободой и часто принимали непосредственное участие в принятии решений, которые впоследствии повлияли на жизнь Центральноазиатского региона.

Кочевые общества обычно отличаются высокой степенью социальной и экономической мобильности, что способствует большему уровню автономии и самостоятельности женщин в таких обществах. Женщины кочевников играли важную роль в экономической, политической и социальной жизни своих общин и часто участвовали в процессах принятия решений, которые затрагивали всю группу. Они отвечали за ведение домашнего



хозяйства и воспитание детей, но при этом имели возможность заниматься торговлей, участвовать в политических и общественных мероприятиях и даже возглавлять собственные кочевые группы. Нередко женщины становились лидерами в своих общинах и обладали значительным влиянием.

Курманжан Датка и Бопай Ханым не были первыми сильными женщинами, жившими на территории Евразии, по этим причинам. История сохранила незабвенные образы таких выдающихся женщин, как великая царица массагетов Томирис. Она обладала выдающимися военными и дипломатическими навыками. Когда ее страна оказалась под угрозой войны, она, как мудрый политик, стремилась найти способы избежать кровопролития и сохранить мир. В ответ на угрозу со стороны царя Кира Великого, который приказал построить мосты через реку Аракс для облегчения пути своей армии, Томирис проявила решимость и стратегическое мышление, защищая свою страну.

Вот повеление, которое Томирис дала Киру Великому, когда тот пытался захватить Массagetское царство в 530-529 гг. до н.э.

”

Царь мидян! Отступи от своего намерения. Ведь ты не можешь знать заранее, принесет ли строительство этих мостов тебе пользу или нет. Оставь это, властвуй над своим государством и не завидуй тому, что мы властвуем над своим. Но, конечно, вы не захотите последовать этому совету, а предпочтете действовать так, как вам хочется, но не для сохранения мира [2].

Томирис запомнилась как сильный и способный лидер, который сумел защитить своё царство от гораздо более крупного и могущественного врага. Ее слова, обращенные к Киру, как уже упоминалось, отражают ее стремление сохранить мир и избежать ненужного кровопролития, а также готовность отстаивать свои убеждения и защищать свой народ и царство от любой угрозы.

Действительно, во многих культурах и обществах женщины часто считаются мудрыми и способными находить решения проблем и помогать поддерживать гармонию в обществе. Это может быть связано с их ролью воспитателей и нянь, которая часто требует высокой степени эмоционального интеллекта и способности понимать потребности других людей и управлять ими. Мудрость женщин, по мнению кочевых народов, помогает установить равновесие, найти общий язык и достичь гармонии в любой ситуации.

В этом отношении и Курманжан, и Бопай проделали значительную, но нелёгкую работу. Эти женщины играли ключевую роль в урегулировании конфликтов, помогая находить решения, приемлемые для всех сторон. Они также несли ответственность за сохранение социальных и культурных традиций, что способствовало поддержанию единства и сплоченности их общин.

Курманжан Датка: царица Алая

Курманжан Датка была исторической фигурой в Кыргызстане, известной своим лидерством и усилиями по объединению и защите кыргызского народа от внешних угроз. Она

также была известна своими усилиями по развитию образования и модернизации в Кыргызстане.

Курманжан Датка родилась в 1811 году в Алайских горах, недалеко от города Ош, Кыргызстан. С ранних лет она славилась своим умом и силой характера. С юности Курманжан отказывалась следовать правилам, обязательным для каждой кыргызской женщины. Она родилась в семье простых кочевников, и когда ее родителям удалось договориться о ее браке с сыном бека (влиятельного, знатного человека), они были довольны этим. Никого не волновал тот факт, что будущий муж Курманжан был значительно старше ее. Никого, кроме нее самой.

Когда пришло время выйти замуж, Курманжан не смогла полюбить своего избранника и сразу после свадьбы сбежала от него, вернувшись к своей семье. В то время это было шокирующим и неприемлемым поступком, так как никто ранее не поступал подобным образом. Она стремилась быть хозяйкой своей жизни. Позже Курманжан стала женой феодала Алымбека Датки, который стал её суженым и сыграл ключевую роль в определении ее судьбы. Будучи женой правителя алайских кыргызов, она не только родила пятерых детей, но и выполняла административные обязанности, активно помогая управлять делами своего народа.

Омурзакова отмечает ее достоинства:

”

Курманжан Датка уделяла внимание развитию кочевых хозяйств в Алае, а также традиционной медицине и образованию, поддерживала собственное медресе в Оше. Она придерживалась народных обычаев и традиций, религии ислама. Она устраивала народные игры и развлечения и была мастером устного кыргызского фольклора. Она помогала сиротам, малообеспеченным семьям, старикам-инвалидам, беднякам и сельским труженикам. Оказывала посильную помощь [3].

Курманжан и ее муж Алымбек были счастливы вместе, но этот прекрасный период, к сожалению, длился недолго. После 30 лет брака, в 1862 году, на ее влиятельного мужа было совершено покушение. После смерти мужа Курманжан Датка приняла на себя руководство кыргызским народом и продолжила работу по защите его интересов и содействию его развитию. Ее помнят как сильного и способного лидера, внесшего значительный вклад в развитие кыргызского народа, и почитают как национального героя Кыргызстана.

Убийство Алымбека вызвало переполох в Алае. Курманжан, как жена первого визиря Кокандского ханства, не только пользовалась уважением алайцев, но и фактически опиралась на десятитысячную армию верных ей воинов. Несмотря на это, Курманжан решила не подталкивать народ к новому кровопролитию и смирилась со своей участью. Она была верным другом и самым авторитетным советчиком для своего мужа. Алымбек Датка по достоинству ценил незаурядный ум и способности Курманжан. Она стала управлять всем Андижанским вилайетом после смерти мужа. Так, шаг за шагом, Курманжан стала самой значимой фигурой в восточной части ханства. К ней устремились

люди за советом и помощью в спорах за право пользования пастбищами и водоемами и по многим другим вопросам.

Вопреки мусульманским традициям, эмир Бухары Музаффар присвоил Курманжан почетный титул «Датка», снабдив её соответствующим ярлыком и одарив подарками. Это было беспрецедентное событие – уникальный случай, когда мусульманка, вопреки канонам адата, шариата и власти, получила титул «Датка» из рук ключевой фигуры ислама в Центральной Азии – самого эмира Бухары. Видеть женщину с таким титулом было необычно и удивительно для жителей Бухары и Коканда.

«Додхох, что в переводе с персидского означает «праведный правитель», сначала симболизировал духовного наставника вилайета, позже стал использоваться как титул местного представителя ханского правительства, акима или военачальника. Титул «Датка» возник в XVIII веке в центральноазиатских ханствах, в частности, в Бухарском эмирате. Обычно титул давался по специальной «фетве» (исламскому указу) бухарского шейха аль-Ислама (высшего исламского духовенства Центральной Азии). Известный казахский просветитель Чокан Валиханов считал, что должность датки занимает четвертый человек в ханстве [4].

Курманжан выполняла функции датки круглый год. Если осенью, зимой и весной она жила в Оше, то летом переезжала в Алай. Летняя штаб-квартира Курманжан находилась в небольшом селе Гульча. Это место было настоящим центром притяжения для кочевников. В Алай приезжали те, кто хотел получить совет. Или те, кто просто хотел увидеть Курманжан своими глазами, ведь она была легендой.

Российские чиновники, путешественники и гости с удивлением рассказывали о своих беседах с Курманжан Даткой. Большинство из них отмечали её прямоту и честность в ответах на вопросы, дипломатичность и этичность в диалоге, ясность ума и быстроту реакции в различных ситуациях. Курманжан Датка была настоящим патриотом, преданной своему народу и делу.

Когда ей исполнилось 90 лет, император России Николай II Указом от 1 декабря 1901 года наградил Курманжан золотым перстнем из своей канцелярии. Этот жест был сделан в знак признания ее заслуг в сохранении мира и безопасности Ошско-Кашгарского торгового пути и всего региона в целом. Через некоторое время император прислал еще один подарок. В сопровождении нескольких конных гвардейцев начальник Ошского округа прибыл в село Мады, чтобы вручить императорский подарок – золотые женские часы с цепочкой и брошью, украшенные бриллиантами и розами.

Современники Курманжан Датки подчеркивали, что она была прекрасным дипломатом. Она демонстрировала это качество в самых разных ситуациях: в разговоре о политике, о судьбе народа с высокопоставленными российскими чиновниками, генералами, с иностранными путешественниками и агентами. Курманжан всегда была на слуху в международной политике и новостях Центральной Азии.

В 1895 году Курманжан пережила еще одну печальную и травмирующую ситуацию. Российская администрация давно подозревала младшего и самого любимого сына датки – Камчыбека – в убийстве таможенников, хотя это не было доказано следствием. Не-



смотря на то, что Курманжан была одной из самых влиятельных женщин, она не смогла ему помочь. Ее личные обращения к начальнику Ошского округа, ферганскому военному губернатору и туркестанскому генерал-губернатору не увенчались успехом. Суд приговорил Камчыбека к смертной казни, а внуки Курманжан – Мамытбек, Мырзапаяс и Арстанбек – были приговорены к ссылке в Сибирь на каторжные работы.

В 1895 году Камчыбек был повешен на площади в старой части города Ош в присутствии военного губернатора. В эти моменты Курманжан могла подняться, выступить против местной российской администрации и выразить свое недовольство и разочарование. Достаточно было бы подать сигнал, и ее люди были бы готовы последовать за ней. Однако она сдержала свои эмоции и стала свидетелем гибели любимого сына. Этот эпизод показывает другую сторону датки: она пожертвовала жизнью своего ребенка, чтобы сохранить стабильность и спокойствие в регионе.

После этого Курманжан Датка жила в маленькой деревне в Алае, где оплакивала горькую и печальную судьбу своих детей. После пережитой трагедии она была эмоционально истощена. Датка раздала весь скот, который у нее был, и перестала принимать гостей. Смерть сына стала финальной точкой, отнявшей все силы у этой легендарной женщины.

Курманжан известна тем, что пожертвовала своим сыном ради сохранения мира в регионе. У нее была личная армия, и ее авторитет был высок среди кыргызов. Она могла просто сказать одно слово, и ее воины отправились бы освобождать ее сына. Однако она знала, что армия Российской империи сильнее и технически более модернизирована. Она также знала, что ее народ не может позволить себе войну с точки зрения людских ресурсов. По словам Омурзаковой, Курманжан «осознала бесполезность дальнейшего сопротивления царским войскам, сделала выбор в пользу России и тем самым избежала большого кровопролития, сохранила мир в кочевых хозяйствах кыргызов» [5].

Курманжан Датка прожила долгую и трудную жизнь. Она умерла в окружении родственников в возрасте 96 лет 1 февраля 1907 года в деревне Мады, недалеко от Оша. Весть о ее смерти мгновенно разнеслась по округе. Мамытбек, ее внук, встречал самых почетных гостей, приехавших проститься с ней. В ее похоронах приняли участие множество людей со всей Ферганской области, а также российские областные и уездные чиновники. Она была похоронена в Оше, рядом с мавзолеем ее сына Камчыбека.

В целом, Курманжан Датка была сильной и влиятельной фигурой, сыгравшей важную роль в продвижении прав и статуса женщин в Кыргызстане и Центральной Азии. Её наследие как лидера и защитника прав женщин продолжает отмечаться и сохраняться в памяти как в Кыргызстане, так и за его пределами.

Бопай Ханым: влиятельная женщина казахской степи

Бопай не всегда была Бопай: при рождении ей дали имя Батима. Есть версия истории, которая говорит о том, что Бопай была дочерью казахского султана, некоторые пишут, что она не была знатного происхождения. Но большинство исследователей утверждают, что она была из богатой семьи. Бопай родилась около 1690 года и умерла в 1780 году. Она прожила долгую и насыщенную событиями жизнь. Бопай активно участвовала в об-

щественной жизни и управлении страной. Кроме того, она была прекрасным дипломатом.

Она происходила из рода Адай, Младшего жуза. И если многие казахские женщины остались в истории только как жены ханов, то Бопай Ханым известна и легендарна вместе со своим мужем – Абулхаиром, ханом Младшего жуза.

Бопай Ханым была красивой женщиной. Но красота была не единственным ее достоинством. Вместе с умом, амбициями и властью красота помогла ей остаться в истории одной из самых влиятельных женщин Казахского ханства.

У Абулхаира было четыре жены: первая, по обычаю аменгерства, была женой его умершего старшего брата, и он обязан был заботиться о ней. Второй была Бопай. Третья была джунгарского происхождения, а четвертая – башкирского. Но Бопай была самой любимой женой, так как имела наибольшее влияние на Абулхаира. Большинство исследователей подчеркивают, что третий и четвертый браки сопровождались политическими мотивами.

Согласно легенде, Абулхаир влюбился в Бопай, как только увидел её. Хотя он был чингизидом, у него почти не было денег. Скрывая своё аристократическое происхождение, он стал работать пастухом у отца Бопай. Она тоже испытывала чувства к Абулхаиру. Когда он пришёл к родителям Бопай, чтобы сделать предложение и договориться о браке, то получил отказ. Пастух без денег, хоть и сын хана, не подходил Бопай в мужа, по мнению ее отца. Тогда отец Бопай потребовал от него выплатить калым (выкуп за невесту) в размере 150 лошадей.

Таким образом, Абулхаир должен был найти 150 лошадей. Он уехал на месяц, пообещав, что достанет все необходимое, чтобы жениться на Бопай. Кто знает, женился бы он на ней, если бы не встретил батыра Жанибека, у которого был большой табун лошадей. Жанибек был тронут историей Абулхаира и подарил 150 лучших жеребцов из своего табуна в качестве калыма. И вот Абулхаир вернулся, и они поженились.

Обычно мы думаем, что свадьба – это конец истории, но в случае Бопай и Абулхаира это только начало.

Бопай славилась острым умом и сильным характером. Она стремилась к власти и была независима в своих суждениях и поступках. В то же время она прекрасно разбиралась в политике. А. И. Левшин в своем труде «Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких орд и степей» отмечал:

”

Женский пол казахского народа по многим причинам должен быть предпочтен мужскому. Киргизки далеко превосходят киргизов мужчин в трудолюбии. Они ведут все хозяйство, ухаживают примерно за половиной скота, кроме того, занимаются рукоделием и приготовлением одежды для себя и своих детей, должны заботиться обо всем необходимом для своих мужей, даже иногда седлать для них лошадей и сажать их верхом [6].

Ее брак с Абулхаиром был довольно удачным во многих отношениях, в том числе и в том, что у любящих супругов родилось шестеро детей: пять сыновей – Нуралы, Ералы, Ходжа-Ахмет, Айшуак, Адиль и дочь Зулейха. Спустя некоторое время после свадьбы Абулхаиру пришлось столкнуться с проблемами в отношениях с джунгарами и башкирами. Не помогли даже политические браки. В 1731 году в ханский штаб прибыл российский генерал-майор Тевкелев с посольством от императрицы Анны Иоанновны.

И если с Тевкелевым общий язык найти удалось, то с новым губернатором Иваном Неплюевым наладить отношения было сложно. Неплюев видел в Абулхаире человека, обладающего властью, способной разрушить его планы. Более того, русские чиновники держали сына Абулхаира и Бопай, Ходжа-Ахмета, в качестве аманата (заложника). Это было сделано для того, чтобы держать под контролем ханскую семью.

Абулхаир пытался заручиться поддержкой джунгарских правящих кланов и даже почти согласился отдать свою дочь в жены сыну джунгарского хунтайджи. Но Бопай отвергла эту идею, заявив, что в плену у джунгар слишком много казахов и они до сих пор оплакивают тех, кто погиб от джунгарских набегов. В то же время Неплюев предпочел Абулхаиру Барак-хана. Абулхаиру это не понравилось, и он начал противостояние. В 1748 году муж Бопай погиб в битве с Барак-ханом.

После убийства Абулхаира многие казахские кланы, которыми правил Барак в Среднем жузе, отказались ему подчиняться, а некоторые из них даже были готовы выдать султана родственникам Абулхаира. Однако Барак нашел выход из ситуации и не стал отвечать за свои действия. Бопай решила сделать все возможное, чтобы сделать своего сына законным ханом и оттеснить Барак-хана. Тогда же, в 1748 году, она написала письмо императрице Екатерине II с просьбой признать ханом ее сына Нуралы [7].

Особое внимание стоит уделить дипломатическим письмам, которые писала Бопай. Абулхаир славился своим вспыльчивым характером, и именно она умела сглаживать острые углы, ведя переписку с Тевкелевым, Неплюевым и императрицей Екатериной. Эти письма служили официальным каналом общения между государствами, создавая платформу для переговоров и обсуждений. В своих письмах Бопай Ханым всегда выражала свои сомнения и недовольства с уважением и миролюбием. Это позволяло находить компромиссы и решать споры без применения насилия. Её дипломатический подход укреплял доверие и добрые отношения между Российской империей и Младшим жузом. Стремясь к взаимопониманию, Бопай Ханым закладывала основу для крепких дипломатических связей, которые могли выдержать любые испытания и поддерживать порядок в государстве.

В июле 1749 года Нуралы прибыл в Оренбург, где российские чиновники признали его ханом. Бопай добилась легитимности для своего сына и открыла новые горизонты, теперь уже в роли матери правящего хана. Она также нашла способ отомстить хану Бараку за убийство своего мужа, хотя точные детали этой мести остаются неизвестными. Известно лишь, что Барак был найден мертвым. Согласно официальной версии, он умер от желудочных колик, однако существует и другая версия – что его отравили.

Через своего сына Нуралы Бопай оказала значительное влияние на политику Казахского ханства. Она была не только поддержкой для своего мужа и сына, но и мудрым советником, сыгравшим ключевую роль в защите интересов своего народа. Бопай умерла в окружении своей семьи, оставив после себя наследие, которое живет в сердцах казахского народа. Её помнят как мать нации и пример сильной женщины, способной оказывать влияние на решения, определяющие судьбу народа. Бопай почитается как важная фигура в истории Казахстана, использовавшая своё влияние на мужа и сына для защиты казахов от внешних угроз и укрепления независимости их земли.

Заключительные мысли

Некоторые из специфических проблем, с которыми сталкивались женщины в Центральной Азии в XVIII и XIX веках, включают:

1. Ограниченное образование и возможности. Женщины в Центральной Азии в XVIII и XIX веках имели ограниченный доступ к образованию и возможностям, особенно по сравнению с мужчинами. Это затрудняло их карьеру и другие формы личного и профессионального развития.
2. Ограничения мобильности и свободы. Женщины Центральной Азии в этот период сталкивались с некоторыми ограничениями в передвижении и свободе. От них могли ожидать, что они останутся дома и не будут путешествовать без сопровождения мужчин.
3. Ограниченный доступ к здравоохранению. Женщины в Центральной Азии могли иметь ограниченный доступ к медицинскому обслуживанию, особенно в сельской местности. Это могло затруднить получение ими медицинской помощи, необходимой для поддержания здоровья и благополучия.
4. Социальные и культурные ограничения. Женщинам в Центральной Азии в XVIII и XIX веках приходилось сталкиваться с рядом социальных и культурных ограничений, включая строгие гендерные роли и ожидания. От них могли ожидать соответствия традиционным манерам одеваться и вести себя, а также соблюдения строгих кодексов поведения.

Курманжан Датка и Бопай Ханым были настоящими первопроходцами в области защиты прав женщин в Центральной Азии. Обе эти выдающиеся женщины сыграли важную роль в расширении прав и возможностей женщин в своем регионе. Они верили, что участие женщин в общественной жизни крайне важно и что они способны вносить значимый вклад в политические и социальные процессы. Курманжан Датка и Бопай Ханым активно продвигали идею того, что женщины должны занимать лидерские позиции, быть вовлеченными в принятие решений и брать на себя ответственность за будущее своих общин. Их усилия вдохновляли многих женщин на активное участие в жизни общества и становление самостоятельными, уверенными личностями, способными влиять на ход истории.

Героини статьи жили в те времена, когда казахское и кыргызское общества были организованы вокруг традиционного кочевого скотоводческого образа жизни с сильным акцентом на родственных связях и клановой системе. Образование для женщин не было широко доступно, и от них ожидали, что они выйдут замуж в молодом возрасте и возьмут на себя обязанности по ведению домашнего хозяйства и уходу за детьми.

Сложно сказать, как именно изменилось кыргызское и казахское общество после смерти Курманжан-датки и Бопай Ханым, поскольку с тех пор в Центральной Азии произошло множество изменений и событий. Однако их усилия по продвижению модернизации и расширению прав и возможностей женщин в регионе оказали долгосрочное влияние на развитие Казахстана и Кыргызстана. Они, будучи образцами для подражания, помогли заложить основу для развития более современного и образованного общества в этих странах.

Как женщина центральноазиатского происхождения, я благодарна за возможности, которые открылись передо мной благодаря упорной работе, проделанной Курманжан и Бопай. Они стали главными ролевыми моделями для женщин в вопросе расширения их прав и возможностей в Центральной Азии. И я горжусь тем, что являюсь частью такого сильного наследия.

Вопросы для обсуждения:

1. Расскажите кратко о Бопай Ханым и Курманжан Датке, об их значимости как женщин-лидеров и их влияние на развитие Центральной Азии
2. Что делает женщины кочевников другими и особыми?
3. Обсудите проблемы с которыми сталкивались женщины в Центральной Азии в XVIII и XIX веках и с которыми они сталкиваются сейчас.

Ссылки

1. Почекаев, Почекаева 2012.
Традиционное казахское общество состояло из трех жузов, или «орд» – Большого, Среднего и Младшего. Каждый жуз представляет собой основное племенное деление внутри этнической казахской группы.
2. Аменгерство – женитьба на вдове умершего брата или опека над семьей брата мужа в случае его смерти.
3. Валиханов, 1959.
4. Геродот, 1972.
5. Омурзакова, 1996.
6. Левшин, 1996
7. Темиргалиев, 1998

Библиография

1. Валиханов, Ч. Собрание сочинений, т. 3. – Алма-Ата, 1959.
2. Геродот. История в девяти книгах. – Ленинград: Наука, 1972.
3. Левшин, А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: Санат, 1996.
4. Омурзакова, Т. Курманжан Датка: эпоха, личность, поступки. – Бишкек, Национальная академия наук Кыргызской Республики, Институт истории, 1996.
5. Почекаев, П., Почекаева, И. Властительницы Евразии: История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. – СПб: Евразия, 2012.
6. Темиргалиев, Р. Казахи и Россия. – Алматы: Аспандау, 1998.

Данная статья была переведена с английского языка.



СОВРЕМЕННЫЕ ГЕРОИ: ЖЕНЩИНЫ В ТВОРЧЕСКОЙ ИНДУСТРИИ КАЗАХСТАНА

ЕВА ЛЕННАРЦ

Аннотация

Несмотря на то, что роль женщины традиционно связана с домом и в Казахстане наблюдается ретрадиционализация гендерных ролей, среди женщин, занятых в творческих индустриях, есть немало тех, кто преуспевает в качестве независимых и самоопределяющихся предпринимателей. Вступая в бизнес, связанный с неопределенностью и рисками, женщины-предприниматели отходят от ожиданий своих родителей, которые высоко ценили образование и стабильную профессию. Они готовы принимать вызовы в меняющейся социальной среде в постсоветское время и поэтому могут считаться современными героями. На основе полуструктурированных интервью в данной статье рассказывается о 18 женщинах-предпринимателях в креативных индустриях Астаны и Алматы, которые могут стать источником вдохновения для других молодых женщин, собирающихся начать свой собственный бизнес.

Введение

Роль женщины в Казахстане традиционно ассоциируется с семьей, а не с экономической или политической сферой [1]. В постсоветский период наблюдается ретрадиционализация гендерных ролей, ограничивающая женщин домашними обязанностями [2]. Традиционные роли типа «неоплачиваемый труд по уходу» препятствуют сочетанию семьи и карьеры [3]. Возврат к традициям противоречит усилиям правительства по продвижению гендерного равенства [4]. Гегемонная женственность используется для прославления национальной культуры [5], а многодетных матерей награждают золотыми и серебряными медалями [6].

Тем не менее, женщины активно развиваются в креативных индустриях (КИ), таких как дизайн, музыка, мода, кино и искусство, занимая доминирующие позиции [7]. КИ способствуют финансовой независимости женщин [8], помогая им становиться предпринимателями, не следуя традиционным гендерным ролям.

Исследование, проведенное Британским советом, служит отправной точкой для картирования КИ в Казахстане и детально рассматривает «идею культурной экономики и ее казахстанские особенности» [9], но не рассматривает гендерное распределение в этом секторе. Данная статья стремится восполнить этот пробел, описывая, как женщины-предприниматели начали свой бизнес в Астане и Алматы.

Данное исследование основано на 18 полуструктурированных интервью с женщинами-предпринимателями (большинство в возрасте 20–30 лет) в Астане и Алматы, которые являются центрами казахстанских КИ [10]. Опрошенные женщины-предприниматели занимаются цифровым и графическим дизайном, фотографией, преподаванием языков,

музыкой, декоративно-прикладным искусством, модой и пошивом одежды. Рассказы информантов были проанализированы на наличие общих тем, на основе чего было выявлено три общих темы. Это исследование помогает определить, что стимулирует женское предпринимательство, какая поддержка требуется женскому предпринимательству и с какими препятствиями сталкиваются женщины-предприниматели на пути к успеху в качестве современных героев.

Творческие индустрии в Казахстане

Креативные индустрии (КИ) сложно картировать из-за их разнообразия и моделей работы [11]. В Казахстане КИ включают малые предприятия, преимущественно в профессиональной, научной и технической деятельности, тогда как культурные отрасли составляют меньшую долю [12]. КИ охватывают производство, продвижение и коммерциализацию культурных и художественных продуктов [13]. КИ способствуют экономическому росту, созданию рабочих мест, экспорту, социальной интеграции и культурному развитию [14]. Они могут превращать казахскую культуру в экономический ресурс, повышая глобальную конкурентоспособность Казахстана [15]. КИ поддерживают развитие Астаны и Алматы, где сосредоточено 62 % предприятий в этой сфере [16].

Несмотря на их вклад, КИ сталкиваются с проблемами. Большинство предприятий работают за свой счет (82 %), а специальных программ поддержки нет [17]. Сектор страдает от рыночной неопределенности и отсутствия знаний о рисках [18]. Развитие брендов и создание сетей, способствующих сотрудничеству, важны для преодоления этих вызовов [19].

Женщины-предприниматели находят свою нишу в неконкурентной среде КИ. В Алматы отмечается атмосфера взаимоподдержки и «сестринства», что помогает женщинам преуспевать в бизнесе.

Быть самому себе хозяином

В ходе интервью с женщинами-предпринимателями выявилась закономерность: желание работать на себя. Большинство опрошенных предпринимателей ранее работали по найму. Их образование не было ключевым фактором. В некоторых случаях образование не было связано с их текущей деятельностью, в других – было близко к ней. Например, арт-куратор Дильда Рамазан из Алматы изучала историю и теорию искусства, а Ира Хван, работающая графическим дизайнером в Алматы, изучала дизайн среды и архитектуру. Это частично подтверждает, что мужчины и женщины оценивают свой предыдущий опыт работы как фактор успеха в предпринимательстве [20].

Если в одних случаях начало бизнеса казалось естественным продолжением предыдущего опыта и четким решением, то в других – случайностью: Ира Хван работала в магазине дизайна интерьера, где познакомилась с женщиной, которая искала человека, который мог бы разработать для нее логотип. Так как Ира научилась этому в университете, она взялась за дело и получила таким образом свой первый заказ. В третьем случае толчком послужила пандемия коронавируса:



”

– Во время пандемии (коронавируса) мы все сидели дома и думали, что делать..., – объясняет Айгерим Арыстан, которая управляет собственным брендом одежды и предлагает курсы шитья в Астане.

Эти примеры наглядно показывают, что открытие бизнеса – не простое решение, и к его созданию могут привести разные обстоятельства.



Рис. 1. Айнур Жазылбекова занимается дизайном аксессуаров и ювелирных изделий в Астане.

Большинство опрошенных женщин-предпринимателей начинали свой бизнес по личному желанию, из страсти к предмету. Например, Айнур Жазылбекова, дизайнер ювелирных изделий и аксессуаров из Астаны, имеет два диплома бакалавра – по газовой и нефтяной инженерии и по маркетингу (Рис. 1). У нее была возможность работать в престижной организации в газовом и нефтяном секторе, но она отказалась от этого предложения, чтобы «следовать за своей мечтой». Таким образом, предприниматели часто начинают свою деятельность, чтобы удовлетворить свои эмоциональные потребности [21]. Некоторые люди не могли понять, почему Айнур отказалась от прежней профессии и занялась рукоделием, ведь рукоделие воспринималось как занятие, которое не может приносить доход. Таким образом, начало бизнеса оказы-

вается позитивным и положительным решением со стороны предпринимателей: они начали свое дело не от безысходности, а из личного желания.

Дарья Лазарчук, занимающаяся дизайном металлических значков и брелоков в Алматы, решила бросить работу и заняться фрилансом. В этом ее поддержал муж: «Я все делегировала ему». Это также свидетельствует о том, что женщины самостоятельно делают свой выбор, независимо от мужей и семей.

Женщины также выразили желание взять на себя контроль над своим карьерным ростом и возможностями. Например, Мадина Аман, модный журналист из Алматы, проработав в модных СМИ 10 лет, уволилась, чтобы начать свой собственный бизнес, так как не видела перспектив дальнейшего развития. Она объяснила это тем, что «когда ты главный редактор, расти некуда». Ее многолетний опыт работы в индустрии моды помог ей открыть собственный онлайн-шоупрум «sentyabr.me», в котором представлены дизайнеры из Центральной Азии. Из интервью стало ясно, что личность и мотивация основателей влияют на их бизнес, и они выделяются редким опытом [22].

Работающих на себя профессионалов в КИ можно охарактеризовать как высокоиндивидуалистичных, ценящих свободу, автономию и выбор, стремящихся к самореализации [23]. Екатерина Крайнерт, фотограф из Астаны, ценит различные возможности в фотографии:

”

Прежде всего, это новые, полезные и интересные знакомства. Кроме того, ты постоянно растешь над собой, есть творческая толпа таких же единомышленников, постоянная смена обстановки, гибкий график, который ты создаешь сам.

Работа в КИ связана с понятиями автономии и гибкости, а также с непринужденной рабочей средой, характерными чертами которой являются неформальность и разнообразие [24]. Это означает, что женщины-предприниматели могут сами контролировать свою рабочую среду.

Все опрошенные женщины имеют высшее образование, и большинство из них, помимо развития своего бизнеса, занимаются саморазвитием, посещая курсы. Жансая Пак и Гулим Алжанова, которые создают *тюбетейки* (традиционные казахские шапки) в Алматы, не имели ранее знаний и навыков в области шитья и изготовления одежды (Рис. 2, 3). Они прошли курсы, и, как подчеркнула Жансая, «наши скромные знания позволили нам сшить *тюбетейку*». При этом женщины готовы идти в неизвестность и рисковать. На одной из фотосессий Гулим понадобился помощник, и Жансая, оставившая свою должность в университете, где она проработала 8 лет, была готова прийти на помощь. Именно с этого момента началось их сотрудничество. Это показывает, что Жансая была готова ухватиться за новую возможность и долго не раздумывала.

В основном, женщины начинали с небольшим бюджетом и не обладали необходимыми навыками ведения бизнеса, однако, как отметила Айдана Жумбаева, которая вместе со своей двоюродной сестрой Айгерим Копжассаровой основала модный бренд «Sisters» в Алматы, «это не проблема, это вопрос желания». Таким образом, создание бизнеса представляется долгосрочной целью и сопровождается развитием своих навыков: творческие предприниматели постоянно стремятся к развитию своих компетенций [25]. Женщины-предприниматели начали свой бизнес не от отчаяния и не потому, что им нужно было получить прибыль. Это говорит о том, что их социальное происхождение позволяет им не беспокоиться о деньгах.

Большинство женщин работают на дому или открывают собственную небольшую мастерскую, как, например, Айгерим Арыстан или Дарья Заитова, которая проводит занятия по дизайну мозаики в Алматы. Дарья отметила, что некоторые практические проблемы в Алматы связаны с арендной платой, которая очень высока и не позволяет



Рис. 2. Гулим и Жансая научились делать тюбетейки самостоятельно.



Рис. 3. Тюбетейки ручной работы.



Рис. 4. Алматинка Карлыгаш Омарова специализируется на дизайне головных уборов на заказ.

Дарье найти более просторную мастерскую, где она могла бы проводить свои занятия и работать над более монументальными мозаиками. Однако Дарья Заитова отметила, что важно иметь «*подушку безопасности*» для оплаты аренды и материалов, или человека, который поддерживает тебя. В случае с Дарьей это была ее мама, которая поддерживала ее финансово в самом начале.

Женщины-предприниматели согласны с тем, что, в целом, в Казахстане существует сильная поддержка женщин-предпринимателей. Карлыгаш Омарова, занимающаяся в Алматы дизайном головных уборов на заказ, отметила, что:

”

Есть возможность получить гранты или кредиты с низкой процентной ставкой, но, к сожалению, я еще не пользовалась этой возможностью (Рис. 4).

Айдана Жумбаева подчеркнула:

”

Дело не в огромных деньгах, если вы действительно хотите этим заниматься. В какой-то момент кто-то должен начать: «Рим не за один день строился».

Дарья Лазарчук отметила, что:

”

Сейчас есть большая поддержка женщин, потому что мы все болееем за феминизм, за равноправие.

Айгерим Сабденова считает, что женщинам не нужна поддержка при открытии собственного бизнеса, потому что тогда ответственность перекладывается на кого-то другого:

”

Ты думаешь, что кто-то другой сделает это за тебя. Существует большой выбор государственных грантов и кредитов на льготных условиях; кроме того, родственники, семья представляют собой сеть поддержки.

Это несколько противоречит исследованию Британского совета, согласно которому независимый сектор культуры не получает большой финансовой поддержки от государства [26]. Тем не менее, похоже, что большинство опрошенных женщин-предпринимателей не зависят от этой поддержки. Дильда Рамазан считает, что молодым женщинам в Казахстане, которые хотят начать свой бизнес, необходима поддержка близкого круга друзей и сообщества. Кроме того, положительные слова клиентов и сила историй вдохновляют молодых женщин-предпринимателей. Это подчеркивают Жупарова и Мукушев (2021), которые обнаружили, что основная мотивация творческих предпринимателей

исходит от клиентов, обеспечивающих предпринимателям обратную связь в виде благодарности. Для опрошенных женщин государственная поддержка не имеет решающего значения. Они рискнули открыть собственное дело, что может кое-что сказать об их классовом происхождении. Однако возникает вопрос, будет ли государственная поддержка достаточной для женщин, собирающихся открыть свое дело, которые не могут рассчитывать на такую же финансовую поддержку со стороны своей семьи.

Некоторые из женщин-предпринимателей столкнулись с дополнительными трудностями. Салтанат Куанова, тату-мастер из Алматы, и Карлыгаш Омарова пережили пожар в своих мастерских. Для Карлыгаш это означало, что все ее материалы и готовые шляпы были уничтожены. Однако она не сдалась. Напротив, этот опыт придал ей больше сил. Это говорит о стойкости предпринимателей в преодолении трудностей и подчеркивает, что их бизнес – это долгосрочная цель.

Алматы как благоприятная среда и источник вдохновения

Поскольку все женщины-предприниматели нашли свою индивидуальную нишу на рынке, они не выглядят конкурентками. Скорее, между ними существует взаимная поддержка. Более того, опрошенные женщины назвали среду в Алматы благоприятной для взаимной поддержки.

Иногда бизнес начинали подруги, как в случае с Жансаяй Пак и Гулим Алжановой или Айданой Жумбаевой и Айгерим Копжассаровой (Рис. 5), которые являются двоюродными сестрами, но считают себя сестрами (поэтому их бренд называется «Sisters»), или пара «мать и дочь», как Айгерим Сабденова и ее мать, которые создают в Алматы казахские национальные одеяла из мериносовой шерсти и верблюжьего пуха. Только бизнес Дарьи Лазарчук основан на сотрудничестве между мужчиной и женщиной:



Рис. 5. Вместе двоюродные сестры Айгерим Копжассарова и Айдана Жумбаева создали модный бренд «Sisters» в Алматы.

”

Я и мой муж... Это наша основная команда.

Таким образом, в большинстве своем женское предпринимательство в Казахстане основано на крепких связях между женщинами.

Обычно женщины регистрируются как индивидуальные предприниматели, что соответствует выводам других исследований, в которых говорится, что в КИ преобладает малый бизнес и индивидуальные предприниматели [27]. Кроме того, работа в КИ часто позволяет самому определять программу работы, а предприниматели «заняты не на отдельных работах, а в нескольких проектах» [28]. Как, например, иллюстратор-фрилансер Ира Хван может гибко работать над разными проектами. Ира не нанимает людей традиционным способом, скорее, как она объяснила:

”

У меня есть группа девушек, которые работают со мной над проектами. Каждая женщина пришла в команду со своей историей и работает в области дизайна (Рис. 6).

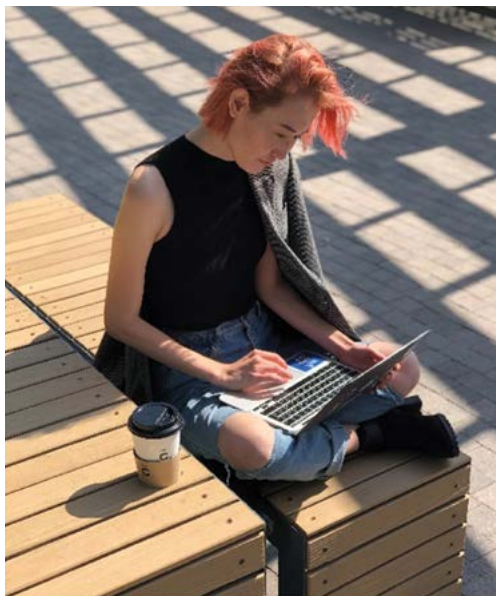


Рис. 6. Ира Хван работает графическим дизайнером и иллюстратором в Алматы, и ей нравится свобода и гибкость, которые дает ей ее работа.

Это еще раз иллюстрирует, что работа в КИ в Казахстане основана на сотрудничестве женщин, каждая из которых привносит свой опыт.

Предпринимательницы используют Instagram в качестве основного канала продаж. КИ соединяют цифровое производство с обществом, в результате чего появляется новый канал массового сбыта креативных продуктов [29]. Две сестры из «Sisters» создали небольшой капсульный гардероб костюмов на осень и зиму (капсульный гардероб – это компактный гардероб, в котором есть все необходимое для носки и который можно сочетать между собой разными способами). Чтобы сэкономить на расходах, они смоделировали и сфотографировали себя в костюмах, а затем выложили свои фотографии в Instagram. Они продали первые комплекты капсульного гардероба и получили свой первый собственный бюджет, который можно было reinvestировать. Айгерим Копжассарова подчеркнула, что:

”

В постсоветских странах, таких как Россия, Грузия или Украина, легче продавать на таких платформах, как Instagram, из-за уровня доверия. Я не могу себе представить, как это делается в Европе. У нас здесь другой образ мышления.

Это интересно, учитывая, что после распада Советского Союза нормативная база рухнула и «не было уверенности в социальном или экономическом будущем» [30]. Заявление Айгерим говорит о том, что в постсоветской среде доверие, похоже, вновь появилось. Возможно, доверие также связано с тем, что продукция в подавляющем большинстве случаев ориентирована на женщин, а значит, сделка купли-продажи происходит между ними.

Похоже, что в Алматы женщин, занимающихся КИ, больше, чем в Астане. Потенциальной причиной этого может быть уровень поддержки, которую ощущают женщины-предприниматели в Алматы. Дарья Лазарчук объяснила, что:

”

Местные жители в Алматы очень добрые, открытые, а в сфере искусства в Алматы все поддерживают друг друга – никто не проявляет зависти.

Дарья добавила, что если кто-то узнает, что другой человек открыл свое дело, то люди начнут покупать у него, чтобы поддержать малый бизнес. Поддержка не ограничивается близким кругом друзей:

”

– Поддержки так много, она исходит не только от друзей, но и от людей, которых ты едва знаешь и которые просто поощряют тебя продолжать то, что ты делаешь, – говорит Дарья.

В своем родном городе Павлодаре Дарья, напротив, не чувствовала такой поддержки:

”

Я не помню, чтобы кто-то делал что-то похожее на алматинцев, все завидовали, и из-за отсутствия поддержки люди боялись начинать. Вы не можете делать ничего похожего, и в сообществе нет никого, кто хотел бы вас поддержать.

Алматы также предоставляет больше возможностей для Дарьи:

”

Здесь больше возможностей. Например, до переезда я не знала, что существуют рекламные агентства. Впервые я узнала, что могу работать иллюстратором.

Это согласуется с исследованиями Британского совета, который обнаружил, что КИ часто группируются в городских районах из-за необходимости доступа к большому и разнообразному рынку с «умными» потребителями или для того, чтобы получить возможность обучения творческим профессиям [31].

То, что помогает поддерживать этот уровень поддержки и представляет собой платформу, объединяющую людей, – это небольшие дизайнерские ярмарки, которые проходят в Алматы почти каждые выходные. Несколько женщин-предпринимателей так познакомились друг с другом и смогли расширить свою сеть на Almaty Pop Up store – местной ярмарке дизайна, которая проходит в разных местах города два-три раза в год. Магазином Almaty Pop Up store управляют Мадина Аман и ее бизнес-партнер. Несколько опрошенных женщин представили свою продукцию на ярмарке дизайна.

Дильда Рамазан познакомилась со своими сверстниками в Алматы во время 3-месячной образовательной программы «Школа художественного жеста», которая проводилась в рамках Международного фестиваля паблик-арта «Арбатфест»:

”

Мы просто общались с этими молодыми художниками, но потом поняли, что у нас много общего – видение мира искусства и ценности. Мы начали работать вместе. Тот факт, что я встретила «свое сообщество» и что все они были из Казахстана, помог мне почувствовать поддержку.

Это подтверждает понимание того, что для творческих предпринимателей важнее принадлежность к сообществу творцов, разделяющих одну и ту же практику, чем принадлежность к фирме [32].



Асель Шалдибаева, управляющая техноклубом «BuIT» в Алматы, считает свой клуб не только клубом, но и местом для общения. Она чувствует, что поступает правильно, когда видит, что люди, приходящие в клуб, начинают сотрудничать, или видит «крутые проекты». Таким образом, креативный бизнес в Алматы не только ориентирован на полу-



Рис. 7. Металлические булавки Дарьи Лазарчук часто связаны с Алматы, но также обыгрывают традиционные казахские узоры.

чение прибыли, но и занимается социальным развитием. Это противоречит выводам Бейнса и Робсона (2001, 249) о том, что связи предпринимателей в КИ с другими самозанятыми людьми «нерешительны и чреваты подозрениями». Кроме того, случай Асель показывает, как женское предпринимательство в Алматы влияет на общество и может формировать социальные изменения [33].

Алматы, видимо, производит настолько сильное впечатление на молодых художников, что они используют эту тему в своих изделиях. Первые металлические значки Дарьи Лазарчук были посвящены Алматы (Рис. 7): яблоня с телевышкой, небольшой арык. Надпись гласила «Алматы». Дарья отметила:

”

Несмотря на то, что я жила и в Павлодаре, я очень люблю Алматы. Мне нравится здешняя погода, да и люди тоже.

Жансая объяснила, почему она и ее подруга Гулим выбрали для своей *тубетейки* название «КУЭ БОЛ» [каз. «будь свидетелем»]:

”

Есть песня «КУЭ БОЛ», в которой говорится о красоте природы, о красоте гор и об Алматы. Мы видим красоту глазами и теряем понимание того, что нас окружает прекрасное. Вся эта красота накапливается в Алматы, но, к сожалению, из-за повседневных проблем, работы мы забываем замечать это.

Карлыгаш Омарова считает, что было бы неплохо создать в Алматы квартал дизайна с жильем и выставочными площадями, как в других европейских городах. Творческие кластеры – то есть географическая концентрация творческих предприятий и работников – способствуют «интенсивному совместному функционированию людей, практик, идентичностей, пространств и построенных форм» [34]. Они способствуют развитию инноваций и потоков идей [35]. Это указывает на важность и потенциал Алматы как благоприятной среды для женщин-предпринимателей, который может быть еще более углублен с помощью дизайн-района.

Традиционные гендерные роли сохраняются

Еще одна закономерность, выявленная в ходе интервью с женщинами-предпринимателями, заключается в том, что в казахстанском обществе до сих пор сохраняются некоторые традиционные гендерные роли. Айгерим Сабденова отметила, что:

”

Необходимо отбросить «ментальные требования нашего казахстанского общества», которые гласят: *«Ты должна выйти замуж, ты должна делать то-то и то-то»*.

Айгерим посоветовала молодым женщинам:

”

... жить своей жизнью и строить планы. Живите не чужой жизнью, а своей собственной.

Мадина также рассказала об особых общественных ожиданиях от женщины, бытующих в Казахстане:

”

Все молодые девушки хотят выйти замуж. В Европе не так, здесь, в Казахстане, если ты только что закончила бакалавриат, ты должна выйти замуж, потому что семья ждет этого от тебя. Выйдя замуж, женщина должна родить ребенка, а потом и второго, и это прекрасно, круто и здорово. Однако к 30-35 годам, когда дети идут в школу, женщинам нужно зарабатывать деньги или что-то делать для себя, но они не могут этого сделать, потому что не уверены в себе как в профессионалах.

Мадина пришла к выводу, что это один из факторов, объясняющих, почему многие женщины в Казахстане финансово зависят от своего мужа. По ее мнению, это главная проблема, с которой сталкиваются женщины, начинающие бизнес в Казахстане. Мадина советует женщинам, которые собираются начать свой бизнес:

”

Отнестись к этому серьезно, думать об этом постоянно. Думайте о заработке, не занимайтесь бизнесом только для того, чтобы что-то делать или иметь Instagram и хорошую презентацию.

По мнению Дильды Рамазан (Рис. 8), именно женщины несут бремя работы в казахском обществе:

”

Именно женщины должны обеспечивать семью, хотя считается, что это должны делать мужчины. Женщины много работают и воспитывают детей.

По словам Дильды, в настоящее время в бизнесе много женщин, потому что *«видимо, они [мужчины] не могут делать так много, или, может быть, они ленивы»*. Дильда считает, что *«женщины Казахстана такие удивительные, потому что они делают так много»*.



Рис. 8. Дильда Рамазан – арт-куратор из Алматы, в настоящее время живет в Париже.

Эти «требования менталитета» могут также объяснить, почему в творческом секторе Казахстана меньше мужчин:

”

– Если мы посмотрим на важных кураторов в Казахстане, то это, в основном, женщины. Все директора галерей – женщины. Если мы посмотрим на количество художников, то гендерный перекос в сторону женщин, их гораздо больше. Это все еще считается женской профессией и сектором, это женское дело – работать в сфере искусства и культуры, – прокомментировала Дильда.

Она подчеркнула, что *«мужчины не исключены, но у них нет такого интереса из-за патриархальных взглядов в обществе»*. Все художники-мужчины из Казахстана, которых я знаю, борются с этим, потому что другие могут сказать: «Ах, ты художник, ты мало что делаешь». Быть художником – значит не иметь денег, а значит, не иметь возможности завести семью и обеспечивать ее».

Интересно, что почти никто из женщин-предпринимателей не упомянул о каких-либо гендерных препятствиях на пути к своему бизнесу. Возможно, это связано с характером их работы, они могут выбирать, с кем работать, и, как отметила Дарья Лазарчук:

”

Я заказываю продукцию из Китая, все происходит удаленно, поэтому я не сталкивалась с какими-либо гендерными проблемами.



Рис. 9. Тюбетейки Гулима и Жансая обновлены в соответствии с современными требованиями.

Это противоречит другим исследованиям, согласно которым новые контракты часто заключаются на основе межличностных связей, основанных на *«сети старых знакомых, друзей»*, что приводит к гендерной изоляции [36]. Взаимодействие с клиентами в социальных сетях, а также сделки с поставщиками в Интернете свидетельствуют о том, что гендерные аспекты становятся менее важными в бизнесе.

Общей темой для многих женщин-предпринимателей является использование казахских узоров, символов и орнаментов в своих изделиях. Казахские орнаменты можно найти в металлических булавках Дарьи Лазарчук, в татуировках Салтанат, в мозаике Дарьи Зайтовой, в одеялах Карлыгаш и напрямую символизируются в возрождении *тюбетейки*.

Жансая пояснила, что:

”

Тюбетейка – это показательный знак в гардеробе казахов. Раньше тюбетейку носили девушки до определенного возраста, пока не выходили замуж. Это был знак того, что девушка молода и что она еще не замужем.

Однако *тюбетейки* Жансаи и Гулим обновлены в соответствии с современностью – например, с леопардовым принтом и добавлением металлических цепочек (Рис. 9).

Дарья Лазарчук также объяснила, что:

”

Мне нравится брать казахский орнамент и делать его модным... вводить какие-то казахские выражения в современную культуру. Я делаю казахскую культуру модной.

Карлыгаш Омарова воспринимает свое создание головных уборов как продолжение дела предков. Она выбрала для бренда историческое название «Тайкара», потому что, по ее словам:

”

Чем старше мы становимся, тем больше мы должны ценить наших предков, сохранять и передавать знания и навыки следующему поколению. Тайкара была дочерью казахского хана, которая оставила след в истории как казахская Мата Хари, сочетавшая казахский и европейский стиль и, таким образом, привлекавшая внимание.

Таким образом, кажется, что женщины воспринимают поиск казахской аутентичности в прошлом как источник вдохновения и женской силы. В Казахстане исторически женщины имели высокий статус и были довольно свободными и независимыми благодаря кочевому прошлому [37]. Женщины в казахстанском кочевом обществе традиционно считались равноправными членами общества. В советское время женщин романтизировали как «сражающихся на равных, носящих мужскую одежду и скачущих на лошади рядом с мужьями» [38]. Вместо того, чтобы отвергать казахскую историю, женщины-предприниматели извлекают из нее те части, которые имеют для них значение. Они не принимают традиционные гендерные роли и не пытаются быть более похожими на мужчин, а смотрят на женщин-героев из давнего прошлого и таким образом продолжают историю, становясь ролевыми моделями будущего.

Как предприниматели объясняют этот поворот к казахской культуре и ее возрождение? Жансая приписывает это январским событиям – серии массовых протестов в январе 2022 года после резкого повышения цен на сжиженный газ. В Алматы протесты переросли в жестокие беспорядки, в результате которых погибли 227 человек [39]. Жансая объяснила, что:

”

С этого момента у людей в голове защемило, и мы обратили внимание на нашу культуру.

Айдана Жумбаева добавила, что эта тенденция сохраняется последние два года, «*может быть, из-за того, что происходит в мире*», – пандемии коронавируса или январских событий и их последствий. По мнению Жансаи, чтобы строить будущее, нужно знать прошлое, чтобы не повторять ошибок:

”

Знание языков, истории и традиций вызывает честное, теплое отношение к окружающим людям и безопасность. И чувство, что есть место, куда я могу вернуться в любой момент. Это мой дом.

Следовательно, использование казахских орнаментов дает ощущение укорененности, безопасности и защиты.

Такие традиционные культурные идентификации, по мнению Вогана [40], являются проявлениями всепроникающего беспокойства, которое порождает современность. Беспокойство среднего класса – прямой результат наблюдения за тем, как быстро меняется общество, и, в конечном итоге, оно проистекает из представления о том, что современность не может полностью удовлетворить наши эмоциональные потребности [41]. Тревоги могли усилиться после январских событий и пандемии коронавируса. Это, по мнению Вогана (2012, 229), порождает ностальгию и укрепляет «по крайней мере, на некоторое время традиционные способы действий и мышления, которые позволяют выживать и быть мобильными в быстро меняющемся мире». Неопределенность также воспринимается как шанс. Екатерина Крайнерт посоветовала молодым женщинам, которые собираются открыть свой бизнес:

”

Особенно сейчас вы никогда не знаете, что будет завтра, просто делайте то, что хотите, никогда не ждите, пока что-то произойдет, потому что этого никогда не случится. И тогда вы найдете следующий шаг.

Социальные изменения как возможность

С момента распада Советского Союза и начала независимости Казахстана в 1991 году в казахстанском обществе произошли масштабные изменения, связанные с миграцией, урбанизацией, исламизацией и глобализацией, несмотря на символическое сохранение присутствия Назарбаева [42]. Глобализация и интернет также означают, что в Казахстан пришли новые гендерные идеалы и глобальные идеи. Бизнес молодых женщин-предпринимателей находится в этом контексте, и они, похоже, используют эти изменения.

Отход от социалистических идеалов: новое поколение с новыми идеалами

Айзекс (2019) отмечает, что существует убеждение, что истинная казахская идентичность была поработана в течение многих лет процессом колонизации (при советской власти). Аналогичное мнение высказала Айдана Жумбаева:

”

Мы говорим по-русски. Раньше мы были частью Советского Союза, поэтому в какой-то момент мы потеряли их [наши корни], и у нас есть проблема с тем, что не так много людей хорошо говорят по-казахски. Сейчас мы начали понимать, что нам действительно нужно помнить, откуда мы родом. Мы используем орнаменты, элементы, минимализм, но в конструкции, форме, в формах – истоки наших родных элементов.

Салтанат Куанова также указывает на утрату казахских традиций в советское время:

”

В течение 50 лет наша культура в Казахстане не развивалась из-за Советского Союза. Тогда возникла ассоциация, что всё казахское связано со стариками.



Сейчас это диссонанс – видеть казахские орнаменты в татуировках, потому что это что-то старое и новое. Сейчас все художники используют какие-то казахские элементы в своих работах: это новая эра нашей культуры.

А вот традицию, которая была популярна во времена Советского Союза, возрождает Дарья Заитова. В Советском Союзе мозаика служила «важным средством распространения идеологического послания коммунизма» [43]. Одновременно Дарья соединяет их с традиционными казахскими образцами дизайна. Например, на ее мозаиках изображена юрта или женщина в *саукеле* [44].

Женщины-предприниматели также показывают, что их ценности отличаются от ценностей поколения их родителей, живших при Советском Союзе. Образование высоко ценилось в Советском Союзе, поскольку режим рассматривал подготовку специалистов как средство «осуществления своей программы быстрой экономической, политической и военной экспансии, а также долгосрочной заинтересованности в формировании «нового советского человека» [45]. Айнур Жазылбекова объяснила, что женщин, в основном, определяли по их профессии. Новая советская женщина должна быть прилежной и трудолюбивой, «обязанной заполнить фабрики и профессии» [46]. Поэтому мать Айнура убеждала ее получить высшее образование и стать успешным инженером. Однако Айнур считает, что личность человека определяется его принадлежностью к мужскому или женскому полу. Поэтому она решила сделать карьеру дизайнера ювелирных изделий и аксессуаров, которые для нее связаны с женственностью:

”

Ювелирные украшения – это не только производство, но и раскрытие женственности и женской красоты.

А вот Салтанат Куанова выполнила пожелание матери – сначала закончить школу и получить высшее образование, а только потом заниматься тату-мастерством. Таким образом, у женщин-предпринимателей появляются новые идеалы красоты и новое определение женственности, отличающееся от советского.

Хрупкая среда для новой гендерной идентичности

Трещины в меняющейся социальной среде дают женщинам-предпринимателям возможность для роста и развития. Женщины-предприниматели используют хрупкую среду социальных изменений в своих интересах.

Опрошенные женщины отметили, что Казахстан – страна возможностей из-за низкой конкуренции. Дильда Рамазан отметила, что:

”

Если вы действительно мотивированы, вы можете сделать все, что угодно [начать любой вид бизнеса], и это так хорошо в Казахстане, потому что здесь так много вещей, которые еще только создаются. Многие вещи еще не существуют.

В отличие от этого, она объяснила, что во Франции, где она сейчас проживает, правила открытия нового бизнеса более жесткие. Мадина Аман также подчеркнула, что Казахстан – страна, полная возможностей для открытия бизнеса и его быстрого роста. По



мнению Мадина, это связано с тем, что Казахстан – богатая страна с большим количеством финансовых, культурных и человеческих ресурсов и низкой конкуренцией:

”

Сейчас в Казахстане не так сложно стать успешным.

Мадина назвала несколько качеств, которыми, по ее мнению, должна обладать женщина, чтобы добиться успеха в бизнесе:

”

Она должна обладать определенным опытом в своей области, иметь хорошее образование, свободно владеть английским и казахским языками, читать книги для саморазвития, иметь хорошие навыки общения и сильную рабочую этику.

Это можно рассматривать как новый идеал казахской женщины; новая идентичность, которая еще только формируется.

Как и Дильда, Мадина также провела сравнение с другими странами. Например, у нее есть друзья, которые открыли свой первый бизнес в Лондоне. Она знает, как трудно там начать свой бизнес: «*Налоговая ставка просто ужасна*». Налоговая ставка для индивидуальных предпринимателей в Великобритании увеличивается с ростом дохода, в то время как в Казахстане она остается на уровне 20 % [47]. Мадина считает, что начать бизнес в Казахстане, добиться успеха и заработать деньги гораздо проще, чем в Европе или Америке. Она подчеркивает, что даже в Москве, где у нее много близких друзей, уровень конкуренции очень высок, потому что там гораздо больше предпринимателей, открывших свой бизнес в творческих отраслях. Казахстан – молодая страна, где еще нет тех ограничений, которые накапливаются со временем, как в Западной Европе.

Однако низкая конкуренция может быть и недостатком: Дарья Лазарчук решила создавать металлические значки, потому что в Казахстане больше никто этим не занимается. Однако одновременно это и барьер для нее, говорит она:

”

Я не знаю, в каком направлении мне развиваться, у меня нет конкурентов. Мне нужна конкуренция, чтобы изобретать что-то новое. Я занимаю нишу и сижу в ней как рыба, это все моя вода.

Этот пример показывает, что при работе в КИ также происходит индивидуализация рисков: творческие предприниматели должны брать на себя ответственность за поиск будущей работы и за управление промежутками между проектами [48]. Это также указывает на недостатки работы в молодой стране: направление, в котором нужно развиваться, еще не ясно. Существует пустое коммерческое пространство.

Металлические значки Дарьи производятся в Китае:

”

Здесь [в Казахстане] мы не нашли человека, который мог бы производить значки, а если и находили, то его услуги были дорогими. Я уже так привыкла работать с Китаем.



Карлыгаш Омарова также отметила, что в Казахстане много верблюжьей шерсти. Однако нет фабрики по переработке шерсти:

”

Ее либо сжигают, либо отправляют в Китай для дальнейшей переработки. Поэтому было бы здорово иметь здесь фабрику, что также удешевило бы покупку верблюжьей шерсти.

Карлыгаш использует верблюжью шерсть при создании казахских национальных одеял. Это говорит о том, что дальнейшее развитие перерабатывающей промышленности в Казахстане было бы полезным.

Заключение

В данной статье показано, что женщины-предприниматели в сфере КИ в Казахстане могут считаться современными героями, поскольку они противостоят традиционным гендерным ролям. Женщины-предприниматели в сфере КИ в Казахстане используют преимущества социальных изменений, происходящих в постсоветскую эпоху в Казахстане. Меняющаяся ситуация дает им возможность найти свою собственную нишу на рынке. В то же время это сложная и деликатная задача.

Для всех опрошенных женщин открытие своего бизнеса было позитивным и независимым выбором, демонстрирующим, что они сами себе хозяева. Однако открытие бизнеса – это не простое решение, и к нему приводят разные обстоятельства. Опрошенные женщины – в основном, частные предприниматели, они начали свой бизнес на дому с небольшим бюджетом, не зависящим от государственной поддержки, и без необходимых бизнес-навыков. Однако многие из них вкладывали средства в развитие своих навыков, посещая частные курсы и занятия. Все женщины-предприниматели имеют высшее образование, и большинство из них до начала своего бизнеса работали в других сферах.

У всех женщин-предпринимателей есть уникальные идеи, и именно страсть и стремление к предмету, на котором строится их бизнес. При этом они получают поддержку от своих родных и близких, а слова благодарности от клиентов мотивируют их. В частности, женщины-предприниматели отметили благоприятную атмосферу в Алматы как способствующую их развитию. Эта высокая оценка Алматы также нашла непосредственное отражение в их продукции, например, в металлических значках, которые обыгрывают символы, связанные с городом.

Опрошенные женщины не сталкивались с препятствиями, связанными с гендерной проблематикой, но указывали на «менталитет» Казахстана, что подчеркивает, что традиционные гендерные роли сохраняются и находятся в противоречии с новым расширением гендерных прав и возможностей. Традиционные гендерные роли все еще остаются проблемой в Казахстане. Однако новые формы работы в КИ, организованные вокруг проектов, благоприятная атмосфера в Алматы и тот факт, что большинство деловых операций происходит онлайн, создают платформу для защищенного развития современной казахской идентичности и изменения гендерных установок.



Продукция творческих предпринимателей также свидетельствует о возрождении традиционных казахских символов и узоров, которые актуализируются в соответствии с современностью. Предприниматели связывают это возрождение традиций с пандемией коронавируса и январскими событиями. Кроме того, предприниматели ищут женские ролевые модели в древней казахской истории: если *Тайкара* была «Мата Хари» казахской истории, то женщины-предприниматели – героини современности, готовые принять вызовы, которые бросает новая рыночная ситуация. Реализуя свои мечты и вступая в бизнес, связанный с неопределенностью и рисками, женщины-предприниматели отходят от ожиданий своих родителей, которые высоко ценили образование и стабильную работу.

Алматы и Астана являются центрами КИ в Казахстане. В будущем исследовании будет интересно узнать, открывают ли женщины в других городах Казахстана свой бизнес в сфере КИ, пополняя ряды современных героев. Пока, по словам опрошенных женщин, в Актау есть художественная галерея, а в Актобе – женщина-дизайнер одежды.

Вопросы для обсуждения:

1. Что необходимо для создания благоприятной среды для женского предпринимательства? Как можно создать такую благоприятную среду в Астане или других городах Центральной Азии?
2. Каковы факторы, побуждающие женщин открывать собственный бизнес?
3. Каким образом истории женщин-предпринимателей указывают на изменение гендерных ролей в постсоветское время в Казахстане?
4. Как женское предпринимательство может способствовать гендерному равенству?
5. Каким образом женское предпринимательство в Казахстане влияет на социальные изменения? И наоборот: как социальные изменения влияют на женское предпринимательство?

Ссылки

1. АДБ, 2018.
2. О'Нил, 2020.
3. Кудайбергенова, 2018, Хайруллаева и др., 2022.
4. О'Нил, 2020.
5. Каженова, 2022.
6. «Алтын алка» и «Кумис алка», соответственно (e.gov, 2022).
7. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
8. УНИДО.
9. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018, 2-3.
10. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
11. Бэйнс и Робсон, 2001.
12. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
13. Юнеско.
14. ЮНКТАД, 2012.
15. Жупарова и Мукушева, 2021.
16. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
17. Жупарова и Мукушева, 2021.
18. Холбрук и Хиршман, 1982; Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
19. Де Букелаер и Коретская, 2016.
20. Хьюс и Дженнинг, 2012.
21. Жупарова и Мукушев, 2021.

22. О'Нил, Укбасаран и Йорк, 2022; Парис и Махмуд-Джуини, 2019.
23. Лидбеттер, Чарльз и Оукли, Кейт, 1999, 15.
24. Гилл, 2002.
25. Миетцнер, Дана и Кампрат, Мартин, 2013.
26. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
27. Бэйнс и Робсон, 2001.
28. Гилл, 2002.
29. Байбоконов и др., 2021.
30. Сэпсфорд и др., 2015, 524.
31. Пратт, Эван и Шаяхмет, 2018.
32. Парис и Махмуд-Джуини, 2019.
33. См. Стейерт, Крис и Хьорт, Дэниел, 2006.
34. Вуд и Дови, 2015.
35. Вуд и Дови, 2015.
36. Гилл, 2002.
37. Хайруллаева и др., 2022.
38. Кудайбергенова, 2018.
39. радио «Свободная Европа»/ радио «Свобода», 2022.
40. Воган, 2012.
41. Воган, 2012.
42. Биссенова, 2019.
43. Комрад, 2021.
44. Уникальный свадебный головной убор ручной работы. Считается, что чем выше *саукеле*, тем больше уважения невеста проявляет к семье жениха. Поэтому некоторые *саукеле* достигали 70 см в высоту (Адвантур. Казахская одежда).
45. Журнал «The Atlantic», 1953.
46. Хейат, 2002, 146.
47. ГоКардлесс, 2022.
48. Гилл, 2002.

Библиография

1. Казахская одежда. // Адвантур. [Accessed December 16, 2022]. // URL: <https://www.advantour.com/kazakhstan/culture/clothes.htm>
2. Азиатский банк развития (АБР). *Гендерная оценка Казахстана*. – Манила: Азиатский банк развития, 2018. // URL: <http://dx.doi.org/10.22617/TCS179181>
3. Байбоконов, Досжан, Юнчжун Ян, Юньян Тан и Мд Саджад Хосейн. Понимание трансформации традиционной отрасли производства кобыльего молока в креативную индустрию: эмпирические данные из Казахстана. // *Growth and Change* 52, No. 2 (June 2021): 1172–1196. <https://doi.org/10.1111/grow.12478>
4. Бейнс, Сью и Лиз Робсон. Быть самозанятым или быть предпринимателем? На примере творческой работы для медиаиндустрии. // *Journal of Small Business and Enterprise Development* 8, No. 4 (2001): 349–62. // URL: <https://doi.org/10.1108/EUM0000000006830>
5. Биссенова, Алима. Социальные изменения расстраивают Казахстан. // *Current History* 118, No. 810 (October 2019): 271–275. // URL: <https://www.jstor.org/stable/48614467>
6. Comrade. Пропадавшие фрески: наследие советских мозаик. // Товарищ. Киев, 25 января 2021 г. // URL: <https://comradekiev.com/blog/the-legacy-of-soviet-mosaics/>
7. Де Букелаер, Кристиан и Корецкая, Галина. *Культурные индустрии в Казахстане: модели, вызовы и стратегии*. – Алматы: Британский Совет – Казахстан, 2016. // URL: https://kazakhstan.britishcouncil.org/sites/default/files/123_report_design_a4_v10_web.pdf
8. Льготы и пособия для многодетных семей. // e.gov, 30 марта 2022 г. // URL: https://egov.kz/cms/en/articles/family_support/posobiya-i-lgoty
9. Гилл, Розалинд. Круто, креативно и эгалитарно? Исследование гендерной проблематики в проектной работе с новыми медиа в Европе. // *Information, Communication and Society* 5, No. 1 (2002): 70–89. DOI: 10.1080/13691180110117668
10. Хейат, Фаридех. *Азербайджанские женщины в переходный период. Женщины в советском и постсоветском Азербайджане*. – Лондон: Routledge, 2002.
11. Холбрук, Моррис Б. и. Хиршман, Элизабет К. Экспериментальные аспекты потребления: потребительские фантазии, чувства и развлечения. // *Journal of Consumer Research* 9, No. 2 (сентябрь 1982): 132–140. // URL: <https://doi.org/10.1086/208906>

12. Айзекс, Рико. Казахстан сейчас! Гибридность и хипстеры в Алматы: *Negotiating Global and Local Lives*. // *The Nazarbayev Generation Youth in Kazakhstan*, edited by Marlene Laruelle, 2019, 227-246. Lanham, MD: Lexington.
13. Каженова, Дамира. Гендерный порядок и гегемонная женственность: как цифровое конструирование гендера закрепляет нормализацию гендерного насилия в Казахстане. Аннотация. Магистерская диссертация, Назарбаев Университет, 2022.
14. Хайруллаева, Венера, Мейрам Сарыбаев, Асия Кузембаева, Адильбек Ермекбаев и Гульнара Байкушикова. Гендерная политика в Казахстане. // *Журнал международных женских исследований*, 24, №1, ст. 25. (2022): 1-10. // URL: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol24/iss1/25>
15. Кудайбергенова, Диана Т. Брак, женщины и ретрадиционализация в постсоветском Казахстане. // *Женщины Азии. Глобализация, развитие и гендерное равенство*, под редакцией Мехрангиз Наджафизаде и Линды Линдсей, 379-390. – London: Routledge, 2018.
16. Лидбеттер, Чарльз и Оукли, Кейт. *Независимые: The Britain's New Cultural Entrepreneurs*. – Лондон: Demos, 1999.
17. Миетцнер, Дана и Кампрат, Мартин. Портфель компетенций для профессионалов творческих индустрий. // *Creativity and Innovation Management* 22, No. 3 (September 2013): 280- 294. // URL: <https://doi.org/10.1111/caim.12026>
18. О'Нил, Изобель, Учбасаран, Дениз и Йорк, Джеффри г. Эволюция идентичности основателя как процесс работы над аутентичностью. // *Journal of Business Venturing* 37, No. 1 (January 2022): 106031. // URL: <https://doi.org/10.1016/j.jbusvent.2020.106031>
19. О'Нил, Дарби. Медиа, гендер и национальная идентичность в Алматы, Казахстан. // *Inquiry Journal*. Spring 2022. // URL: <https://www.unh.edu/inquiryjournal/spring-2020/media-gender-and-national-identity-almaty-kazakhstan>
20. Парис, Томас и Бен Махмуд-Джуини, Сихем. Процесс создания в творческих индустриях. // *Креативность и инновационный менеджмент*, 28, нет. 3 (September 2019): 403-419. // URL: <https://doi.org/10.1111/caim.12332>
21. Пэрриш, Дэвид. Определения творческих индустрий. // Accessed November 20, 2022. // URL: <https://www.davidparrish.com/creative-industries-definitions/>
22. Пратт, Энди, Симпсон, Юэн и Шаяхмет, Дана. Составление карты творческих индустрий в Казахстане. – Британский совет: Великобритания/Казахстан, 2018. // URL: https://kazakhstan.britishcouncil.org/sites/default/files/bc_eng-compressed.pdf
23. Военный альянс под руководством России завершает вывод войск из Казахстана. Радио «Свободная Европа»/Радио «Свобода», 19 января 2022 года. // URL: <https://www.rferl.org/a/kazakhstan-csto-troops-withdrawal-security/31661294.html>
24. Сэлсфорд, Роджер, Эббот, Памела, Хаерпфер, Кристиан и Уоллес, Клэр. Доверие в постсоветских странах: десять лет спустя. // *European Politics and Society* 16, No. 4 (2015): 523-539. DOI: 10.1080/23745118.2015.1039286
25. Стейерт, Крис и Хьорт, Дэниел, ред. *Предпринимательство как социальное изменение. Третья книга «Движения в предпринимательстве»* // Челтнем: Edward Elgar Publishing Limited, 2006.
26. Советское образование. // Атлантик. Апрель 1953 г. // URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1953/04/soviet-education/640302/>
27. Томас, Дэвид Р. Общий индуктивный подход к анализу данных качественной оценки. // *Американский журнал оценки* 27, №2 (2006): 237- 246. // URL: <https://doi.org/10.1177/1098214005283748>
28. ЮНКТАД прощается с руководителем программы креативной экономики, 2 июля 2012 г. // URL: <https://unctad.org/news/unctad-says-goodbye-head-creative-economy-programme>

29. ЮНЕСКО. Что мы понимаем под культурной и творческой индустрией?. Accessed November 1 2022. // URL: <https://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/digital-library/What%20Do%20We%20Mean%20by%20CCI.PDF>
30. Женщины в творческих отраслях. // ЮНИДО Гендер. Информационный бюллетень № 4. Accessed November 12, 2022. // URL: https://www.unido.org/sites/default/files/2014-03/UNIDO_Gender_Newsletter_NO.4_A4_o.pdf
31. Воган, Мэри Кэй. Комментарий к части II». // *Формирование среднего класса: к транснациональной истории*. / Под редакцией А. Рикардо Лопеса и Барбары Вайнштейн, 223-234. – Durham NC: Duke University Press, 2012.
32. ВикиДифф. Logogram vs Logotype – What's the difference?. Accessed April 4, 2023. // URL: <https://wikidiff.com/logotype/logogram>
33. Вуд, Стивен и Дови, Ким. Творческие множественности: Urban Morphologies of Creative Clustering. // *Journal of Urban Design* 20, No. 1 (2015): 52-74. DOI: 10.1080/13574809.2014.972346
34. Жупарова, А. и М. Мукушева. Развитие креативного сектора в Казахстане. // *The Journal of Economic Research & Business Administration* 137, No. 3 (2021): 67-76. DOI: <https://doi.org/10.26577/be.2021.v137.i3.07>

Данная статья была переведена с английского языка.



ЖЕНЩИНЫ И ДУТАР: ЗВУКОВЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЖЕНСТВЕННОСТИ

ТАНЯ МЕРЧАНТ

Аннотация

Дутар – это длинношеяя грушевидная двухструнная лютня, распространенная в Центральной Азии и прилегающих к ней районах, включая Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Афганистан, Каракалпакию, часть Ирана и Восточный Туркестан (также известный как регион Синьцзян в Китае). В этих местах он имеет разные формы и обличья, но в Узбекистане и Таджикистане инструмент имеет одну и ту же форму и известен тем, что на протяжении всей истории был основным неударным инструментом, на котором играли женщины. Сам инструмент также связан с понятиями женственности и ассоциируется с женщинами многие десятилетия. Женщины продолжают играть на дутаре в различных контекстах, включая уединение в семейном доме, на празднованиях жизненного цикла (*то'йлар*), в музыкальных учебных заведениях, на больших и малых концертных площадках, а также на телевидении. Шелковые струны дутара дают более мягкий звук и менее прямой тембр, что максимально подходит для исполнения в помещении и ассоциируется с домашним женским музицированием. В этом эссе рассматриваются различные контексты, в которых дутар представлен визуально и звуково в Узбекистане 21 века, а также исторические свидетельства о женской игре на дутаре 19 и 20 веков, что позволяет изучить сложную совокупность образов и звуков, которые делают дутар таким мощным символом. Женское музицирование на дутаре пережило социальные и политические изменения, когда другие музыкальные практики отошли на второй план. В настоящее время женщины играют на дутаре, чтобы выразить современные представления о традициях – это не музейные экспонаты, а яркие инструменты творческого самовыражения.

Методология

Это эссе написано на основе этнографического опыта и интервью, проведенных в 2002–2014 годах с женщинами-дутаристками из Узбекистана, особенно с мастерами-учителями Маликахон Зияевой и Рузиби Ходжиевой. Мои постоянные уроки, беседы и интервью с ними помогли понять, каким мощным символом является дутар и как он связывает тех, кто на нем играет, и тех, кто его слушает, с родословной и чувством истории, выходящим за рамки живой памяти и многочисленных исторических эпох. В данном эссе эти взгляды рассматриваются в контексте исторических документов, как рассказов путешественников конца XIX и XX веков, так и значительного объема научных работ по узбекской музыке и коллекций нотных записей как для сольного дутара, так и для дутарных ансамблей. В совокупности эти источники рассказывают историю значимого музыкального творчества и исполнения с давними корнями.

Историческая справка

У многих женщин-дутаристок, с которыми я работала в Ташкенте, были родственницы – матери, бабушки, тети, которые были музыкальны и играли на дутаре. Подобные рассказы об исторических женских родословных дутара также подтверждаются различными литературными источниками, в том числе научными. Европейские и американские путешественники по Центральной Азии (особенно женщины-писательницы) в XIX и начале XX веках в некоторых своих рассказах упоминали женщин, играющих на дутаре. Научная литература XX века также документирует связь между дутаром и женским репертуаром. Этномузыковед Разия Султанова подчеркивает роль дутара и исполнения его женщинами и девушками в узбекской литературе, например, в произведениях Абдуллы Кодирия (1893–1938) и Абдулхамида Чолпана (1895–1938), а также в поэзии Джахонтина Увайсия [1]. Этот широко распространенный исторический дискурс важен для рассмотрения значимости, который имеет дутар как символ женственности. Она также отмечает сильную ассоциацию дутара с внутренним пространством:

”

[Дутар] использовался как мужчинами, так и женщинами – профессиональными музыкантами и любителями – в качестве инструмента общего назначения во всех видах обстановки. Поскольку у него шелковые струны и мягкий звук, на нем играли в помещениях, а приглушенный звук делал его подходящим для тихой домашней атмосферы [2].

Подобные аллюзии на исторические практики и представления об истории часто встречаются не только у практиков и ученых, занимающихся дутаром, но и у широкой публики. Как и любое современное население, испытывающее ностальгию по более простому прошлому, не загроможденному электроникой, дутар занимает место в общественном воображении как место женского досуга и развлечений.

Устные истории игры на дутаре в частных пространствах

Во время моей работы с Зияевой и Ходжиевой они делились своими собственными историями игры на дутаре, а также личными и общими историческими рассказами о своих предшественниках, игравших на дутаре. Игра на дутаре связала Зияеву и Ходжиеву с их собственными праматерями, также игравшими на дутаре и исполнявшими другую музыку, а также с менее конкретными (но тем не менее сильными) представлениями о поколениях женщин прошлого, которые играли на дутаре, чтобы развлечь себя и свои семьи. Хотя Зияева и Ходжиева и многие подобные им женщины выступают на концертной сцене и в государственных СМИ, история их выступлений носит более семейный и интимный характер. Известно, что на дутаре, наряду с другими инструментами, играли в женских дворах в Центральной Азии [3]. Мужчины играли на дутаре в различных, более публичных, местах, но чаще всего женщины-дутаристки вспоминают о том, как члены их семей играли во дворах и в своих покоях. В те времена, когда еще не было смартфонов, телевидения и радио, женщины играли на дутаре для себя, для развлечения и эмоционального выражения.



Ходжиева поведала мне эту историю в интервью в 2009 году, сказав:

”

[В дни до большевистской революции] женщины играли в *ичкари* [частные по-кои], но особой школы игры не было. Никто этому не учил, женщины играли сами. Может быть, кто-то мог прочесть какую-то «нотацию» или дать ритм, а потом они играли сами [4].

Этот рассказ поразил меня как своей самодостаточностью, так и гендерными характеристиками.

В своих комментариях об истории дутара Зияева часто подчеркивает его статус как очень древней традиции и его повсеместное распространение. В 2009 году она сказала:

”

Дутар, танбур и дойра – наши самые давние традиции. Они были в каждом доме... остальные инструменты появились позже [5].

Маком, что означает «мелодичный ре-жим», – это музыкальный стиль и репертуар, исторически распространенный в городских дворах арабских, турецких, персидских, узбекских, таджикских и уйгурских стран. Региональные и местные репертуары и практики сильно различаются, но их объединяет то, что это репертуар художественной музыки, организованный по мелодическим и ритмическим модам (усул по-узбекски), который исполняется высококвалифицированными профессионалами, часто для развлечения и назидания придворной знати. Самый известный макомный репертуар Узбекистана – *шашмаком*, или «шесть мелодических ладов», общий для узбекского и таджикского народов и возникший в городе Бухара еще в XV веке.

Этот комментарий определяет важность дутара не только как развлечения в частном пространстве, но и как одной из основных составляющих ансамбля традиционной музыки, особенно той, которая не была импортирована в узбекские музыкальные ансамбли, как, например, *кашгарский рубаб* (металлическая струнная, ладовая, щипковая лютня), который вошел в узбекский инструментарий позже и затем был включен в исполнение *макома* и других родственных музыкальных репертуаров [6]. Длительная история дутара в узбекских и таджикских домах и дворах, в общественной и частной сферах – это большая часть того, что связывает эти инструменты с общественным воображением. И заметно, что женщины-дутаристки всегда были активны в этой истории.

Рассказы путешественников

Европейские путешественники в Центральную Азию, начиная с конца XIX века, оставили фотографии и описания женской игры на дутаре [7]. Их повествования подтверждают устные рассказы женщин о предках, музицирующих на дутаре и о том, что это было, в первую очередь, развлечением в доме и менее распространено на публике, особенно среди женщин респектабельных классов. Европейцы, путешествовавшие по Центральной Азии, также отмечали важность дутара для женского музицирования. Аннет Микин писала в 1903 году, что «многие сартские дамы играют и поют на *дутаре* в своих домах» [8]. Микин также отмечает женщин-музыкантов, играющих для танцующих женщин на

свадьбах [9]. Другие европейские путешественники упоминают о присутствии музыки и танцев в «женском дворе» в Бухаре, но не указывают дутар [10]. Эти исторические свидетельства дают представление о давних ассоциациях дутара с женщинами и женственностью, когда на нем играют женщины. Хотя для обоснования истории узбекских женщин европейские свидетельства не нужны, они дают особое представление и еще раз подчеркивают, насколько распространенной была эта практика во всей оседлой Центральной Азии.

Научная литература

Русскоязычную литературу об узбекской музыке, написанную в XX веке, точнее было бы назвать русскоязычной литературой об узбекской мужской музыке, поскольку женщины часто отсутствуют в научных трудах. И англоязычная литература той эпохи не намного лучше, за исключением конца века, когда Теодор Левин (1996) прямо включает женскую продукцию в свою книгу *«Сто тысяч дураков Бога»*. В середине-конце XX века, если женщины вообще упоминаются, то часто в связи с дутаром. В качестве примера можно привести Виктора Беляева, в главе которого об узбекской музыке упоминаются женские трудовые песни и дутарный аккомпанемент к некоторым из этих песен, переписанный Виктором Успенским (1975, 258-261). В книге Кароматова *«Узбекская инструментальная музыка»* есть большой раздел, посвященный дутару, но в нем нет конкретного упоминания о женщинах [11]. Однако в его *«Истории узбекской музыки»* упоминается важная роль дутара в комнатной и камерной музыкальной практике, уточняется его использование в сопровождении женских танцев [12]. Тамара Вызго также отмечает важность дутара как инструмента, связанного с домом и аккомпанементом пению, хотя и не уточняет, что речь идет о женских практиках [13]. Тем не менее, эта ассоциация с домашним музицированием подразумевает участие женщин, поскольку жизнь женщин исторически укоренена в частной, а не публичной сфере.

В последнее время этномузыколог Разия Султанова много пишет о женской практике музицирования в Узбекистане и Афганистане и подчеркивает в своей работе важность дутара как женского инструмента [14]. Она выделяет ранние фотографии женщин с дутаром в конце XIX века, граммофонные записи женщин-дутаристок 1906 года и описывает создание первых женских ансамблей дутара в 1939 году. Эти ансамбли стали важным звуковым и визуальным представлением музыкальных узбекских женщин, помимо певиц и танцовщиц (таких как знаменитая танцовщица Тамара Ханум [1906–1991] или вокалистка Барно Исхакова [1927–2001]). Султанова также документирует сольных исполнительниц дутара в середине XX века, часто приезжавших из региона Ферганской долины, и рассказывает о Зияевой и ее наследии [15].

Эти описанные и задокументированные истории (хотя академическая документация до нынешнего столетия была скудной) являются важной основой, на которой историзируется и натурализуется публичное музицирование женщин и их активное присутствие на концертной сцене и на телевидении. Они дают представление о давнем наследии женской игры на дутаре еще до того, как большие ансамбли появились на телеэкранах в конце XX века или стали популярными в социальных сетях в XXI веке.



Дутар в современных контекстах

Во время моего пребывания в Ташкенте в начале 2000-х годов дутар был самым распространенным среднеазиатским инструментом, на котором играли женщины. Другими распространенными инструментами были *кашгарский рубаб* и *чанг* (молоточковый цимбал), но в студиях кафедры традиционной музыки и кафедры народной музыки Узбекской государственной консерватории женщины все же гораздо чаще занимались на дутаре, чем на любом другом инструменте. То же самое можно сказать и о среднеазиатских инструментах, игру на которых преподавали в других учебных заведениях и на других уровнях обучения – от внешкольных программ до музыкальных школ, *колледжей* и *литсеминаров* (лит: колледжи и лицеи: двухгодичные специализированные школы-училища на русском языке). Будучи ученицей двух выдающихся дутаристок в Ташкенте, я смогла пройти через институционализированные пространства, где женщины изучают и играют на дутаре, что явно контрастировало с их устными историями о женской игре на дутаре в частных пространствах. Привлечение женщин-музыкантов, в частности, дутаристок в публичную сферу и на концертную сцену было согласованным шагом советского правительства, совпавшим с другими правительственными проектами по эмансипации женщин под ярлыком «худжум» (дословно: нападение). Книга историка Марианны Камп «Новая женщина в Узбекистане: Islam, Unveiling, and Modernity Under Communism» («Ислам, раскрытие и современность в условиях коммунизма») подробно рассказывает о различных кампаниях этого движения [16]. Наследие этого движения нашло отклик в музыкальных кругах Узбекской ССР, поскольку чиновники искали музыкально одаренных девушек для обучения в Ташкентской государственной консерватории. Возможности для изучения дутара у таких талантливых женщин появились с открытием в 1951 году отделения народной музыки (*халк чолгзулари кафедраси/кафедра народной музыки*), и увеличились с открытием в 1972 году кафедры восточной музыки (*факультет восточной музыки*), которая в настоящее время называется кафедрой традиционного исполнительства (*ан'анавий иджрочилик кафедраси*). На этом отделении изучался дутар и другие варианты среднеазиатских инструментов, не подвергшихся реконструкции 1930-х и последующих годов, а также впервые стали изучаться макомные репертуары и неаранжированная народная музыка. Зияева была в первом классе, принятом на это отделение. На этих кафедрах Узбекской государственной консерватории и сегодня обучаются мужчины и женщины, изучающие дутар. Хотя консерватория является ведущим высшим учебным заведением, дутар изучается на всех уровнях музыкального образования, а также в рамках частных уроков и внешкольных программ. Многие из учениц Зияевой и Ходжиевой преподают по этим программам как в Ташкенте, так и по всему Узбекистану. Они открывают широкие карьерные возможности для женщин, которые не музицируют в ансамблях. Однако ансамбли дутара предоставляют уникальное коллективное пространство для женщин, сочетающее возможность карьерного роста, тесную связь дутара с женщинами и женственностью в глазах общественности, и делает это на протяжении десятилетий. Ансамбли дутара – не единственные ансамбли, в которых играют женщины. Они также играют в смешанных гендерных ансамблях, таких как народные оркестры и ансамбли *макома*, которые исполняют придворный музыкальный



репертуар городов Центральной Азии и связанные с ним традиционные музыкальные произведения.

Женщины-дутаристки в ансамблях

На протяжении веков игра на дутаре была тем, что женщины делали для себя, для своих целей, используя имеющиеся у них ресурсы. Это наследие самодостаточного женского музицирования, возможно, предвосхитило будущие поколения, в которых женщины стали сильными исполнительницами на дутаре в составе ансамбля или соло на концертной сцене и в телевизионных СМИ.

Ходжиева, чья бабушка играла на дутаре, также представила историю появления женского ансамбля дутара, поместив эту практику в сферу женского музицирования на гомосоциальных мероприятиях и ритуалах: «Если была свадьба и вокруг были только мужчины из семьи, даже 10 или 15 девушек могли собраться вместе, чтобы играть на дойре и дутаре и исполнять мелодии вместе» [17]. С истории женских собраний под дутар начинаются выступления в ансамбле (еще до его официального создания в XX веке). Такие ансамбли дутара, в частности, женские, приобрели популярность и известность после Второй мировой войны и продолжились в ансамблях, которыми сегодня руководят Ходжиева и Зияева.

Ансамбли эти успешны. Ходжиева входила в состав Женского ансамбля дутара Узбекской государственной радиотелевизионной компании и была его директором с 2009 по 2015 год (правда, к тому времени он отделился от радио и телевидения и стал носить имя г. Томашовой). Ходжиева также основала ансамбль дутара в 2005 году при Узбекско-японском центре в Ташкенте, а в 2015 году создала женский ансамбль дутара «Нозанин». В 2005 году Зияева основала профессиональный ансамбль дутара «Шукрона» при Узбекской государственной консерватории. Дочь Зияевой, Фарангиз, продолжила ее дело, играя на дутаре, и часто выступает в качестве ведущей на выступлениях «Шукроны». Их часто показывают в различных передачах и роликах в узбекскоязычных СМИ, многие из которых затем распространяются в социальных сетях: Facebook, Telegram, Youtube и т. д.

И Ходжиева, и Зияева также имеют студийные ансамбли в музыкальных учебных заведениях, где они преподают, что сегодня характерно для всех уровней музыкального образования: музыкальных школ, колледжей и консерваторий. Хотя эти студенческие ансамбли, как правило, являются разнополыми, поскольку дутар изучают и мужчины, и женщины, профессиональные ансамбли дутара в подавляющем большинстве имеют исключительно женский состав. На узбекском языке эти коллективы называются «*дуторчилар ансамбли*» (ансамбль дутаристов), но на русском их называют *ансамбль дутаристок* (именно в женском роде). Возможно, это гендерное название также ведет к явной гендеризации разговорного выражения *dutorchi qizlar ansambli* (девичий дутаристский ансамбль), которое я не встречала в публикациях, но неоднократно использовал в разговоре для обозначения этих женских или девичьих ансамблей, во многих из которых участвуют только молодые женщины.

Название «ансамбль», особенно в разговорном варианте, не дает оснований ожидать, что его состав будет женским, каковых было и остается очень много. В связи с этим возникает вопрос: а где же мужские ансамбли? Ответ может заключаться в том, что все другие ансамбли, играющие узбекскую традиционную музыку, по умолчанию состоят из мужчин. Действительно, хотя нет ансамблей, специально обозначенных как мужские, в большинстве макомных ансамблей в качестве инструменталистов выступают, в подавляющем большинстве, мужчины. А если среди вокалистов и есть женщины, то они почти наверняка играют на дутаре. В немалой степени это заслуга Малики Зияевой.

Зияева стала первой женщиной, играющей на инструменте в ансамбле «Маком» при Гостелерадио. Эту должность она заняла после окончания Ташкентской консерватории в 1979 году, что совпало с уходом из ансамбля мастера-дутариста Орифа Косимова. Если в вокальном ансамбле, связанном с группой «Маком», обычно участвуют женщины, то до прихода Зияевой все инструменталисты были мужчинами. Я спросила Зияеву о том, как она относится к игре в ансамбле, состоящем из одних мужчин, и она ответила, что подчеркивает свою серьезность, говоря: «Поэтому я всегда работаю в длинных рукавах, всегда очень скромно одеваюсь, ношу *дулли* [квадратную шапку], всегда очень серьезна и не сплетничаю» [18]. Такой подход одновременно признает государственный ансамбль макома как маскулинно центрированное пространство и предлагает стратегии ведения переговоров. На протяжении всех наших бесед было ясно, что достижения Зияевой в игре на дутаре, ее преданность и серьезность привели к значительным успехам в 1970-е годы и в далее.

Ансамбли дутаров в данном случае представляют собой убедительный мост через пропасть между аранжированной народной музыкой и традиционной музыкой/макомом. Существуют ансамбли дутара, использующие реконструированные дутары, и ансамбли, использующие традиционные дутары. Некоторые ансамбли, особенно студенческие или студийные, используют любой доступный набор дутаров. Репертуар этих ансамблей также объединяет два стиля игры. Некоторые дутарные ансамбли, такие как «Шукрона», исполняют только традиционную музыку и в значительной степени опираются на репертуар, который Зияева выучила у своего учителя Фахриддина Содикова. Ансамбль «Нозанин» Ходжаевой и другие играют, скорее, смеси сочиненного, аранжированного и традиционного репертуара. Для всего этого есть место, время и публика.

Репертуар для ансамблей дутара обычно разучивается на слух, путем повторения и подражания. Однако музыканты и ученые также сохранили и распространили этот репертуар, опубликовав сборники. Зияева и Ходжиева переписали и опубликовали свои дутарные репертуары [19]. Эти тома можно использовать как для сольного исполнения, так и для ансамблей. Они присоединяются к большому корпусу нотированной музыки для дутара, а также к небольшому корпусу работ для дутарных ансамблей (например, Рахимжонов, 2002). Наличие большого репертуара, переписанного в штабной нотации (часто модифицированной для указания направления струн и пальцев с помощью аннотаций, похожих на маркировку смычка) и сохранившегося в опубликованных сборниках, может показаться любопытным, если чаще всего он преподается через имитацию и другие устные методы. Отчасти это объясняется престижем и сохранностью письменной

коллекции. Кроме того, публикация – это определенная веха в карьере, позволяющая легче и шире распространять информацию.

Чаще всего женские ансамбли дутара можно встретить в телевизионных СМИ. В женских ток-шоу и музыкальных передачах часто выступают ансамбли и солисты дутара, в том числе «Шукрона» и «Нозанин». Кроме того, их часто освещают в программах, посвященных Международному женскому дню 8 марта. Эти телевизионные выступления собирают более широкую аудиторию, чем мог бы вместить любой концертный зал (тем более внутренний двор частного дома в прошлые века). Социальные медиа обеспечивают еще более широкое распространение и популяризацию, чем телевидение. В результате женские ансамбли дутара передали свою звуковую и визуальную иконографию в руки людей, которые не стали бы покупать билеты на концерт или поступать в музыкальную школу.

Заключение

Женщины исполняли дутар в огромном количестве контекстов, которые предыдущие поколения даже не могли себе представить. В то время как устные истории и рассказы 19 века подчеркивают мягкий тембр дутара и его пригодность для частного камерного исполнения, а 20 век вывел женщин на публичную сцену и в государственные ансамбли и учреждения, в 21 веке женщины Узбекистана используют социальные сети, чтобы распространить свое наследие еще дальше, сохраняя при этом связь с предыдущим наследием. Дутары по-прежнему звучат на женских свадьбах, их все так же можно услышать в концертных залах на сольных концертах и ансамблевых выступлениях. Дутар стал символом женского музыкального мастерства, хотя на нем играют и мужчины. Укорененность в традициях не означает, что дутар или женщины, играющие на нем, привязаны к ограничивающей традиции. Продолжая живую традицию и продолжая вдыхать жизнь в наследие женщин, которые пришли до них, они создают настоящее, которое включает в себя традицию, наследие, эмансипацию и, возможно, даже утопию.

Вопросы для обсуждения:

1. Что меняется, когда люди играют на инструментах в группе, а не сольно? Перечислите некоторые изменения, характерные для дутара и одного другого инструмента, с которым вы знакомы.
2. Где играли женщины на дутаре до XX века? Как менялся этот исполнительский контекст с течением времени? Сравните и сопоставьте это с другой музыкальной практикой по вашему выбору, которая со временем изменила исполнительский контекст.
3. Ученики, играющие на дутаре, осваивают свой инструмент как с помощью нотной записи, так и на слух. Какие ещё методы обучения используются таким образом? Обсудите плюсы и минусы каждого метода обучения.



Ссылки

1. Султанова, 2011, с. 11, 108.
2. Там же, с. 106.
3. Там же.
4. Ходжиева Рузиби, личное интервью, 5 августа 2009 г.
5. Зияева Малика, личное интервью, 29 июля 2009 г.
6. Там же.
7. Султанова, 2011; Merchant, 2015, с. 6-8.
8. Микин, 1903, с. 217. Сарт – это экзоним для обозначения оседлых народов Центральной Азии. Он вошел в английский язык в XIX веке из кыргызского языка, в котором слово использовалось для обозначения кочевников в этом регионе. Оно вышло из употребления в начале-середине XX века.
9. Там же, с. 141–142.
10. Landsell, 1885; Schuyler, 1877.
11. Кароматов, 1972.
12. Кароматов, 1979, с. 52.
13. Вызго, 1980, с. 382.
14. Султанова, 2011, с. 106–115.
15. там же, с. 108, 113–115.
16. Kamp, 2006.
17. Ходжиева Розибби, личное интервью, 5 августа 2009 г.
18. Зияева Малика, личное интервью, 29 июля 2009 г.
19. Зияева, 2011; Ходжиева, 1999.

Библиография

1. Beliaev, Viktor M. *Central Asian Music: Essays in the History of the Music of the Peoples of the USSR*. Редактор и аннотатор Марк Слобин. Перевод Марка и Греты Слобин. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1975. Originally published 1962.
2. Вызго, Тамара К. Музыкальные инструменты Средней Азии: исторические очерки (Музыкальные инструменты Средней Азии: исторические очерки). Москва: Музыка, 1980.
3. Ходжиева, Рузиби. Дуторим – созим маним (Мой дутар – мой музыкальный звук). Ташкент: O'qituvshi, 1999.
4. Kamp, Marianne. *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Seattle: University of Washington Press, 2006.
5. Кароматов, Файзулла. Узбекская инструментальная музыка (Узбекская инструментальная музыка). Ташкент: Гафур Гулом, 1972.
6. Кароматов, Файзулла. История узбекской музыки (История узбекской музыки). Москва: Музыка, 1979.
7. Lansdell, Henry. *Russian Central Asia: Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*. Vol. 2. London: Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington, 1885.
8. Levin, Theodore. *The Hundred Thousand Fools of God: Musical Travels in Central Asia (and Queens, New York)*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
9. Meakin, Annette M. B. In *Russian Turkestan: A Garden of Asia and Its People*. London: Ballantyne, Hanson & Co., 1903.
10. Merchant, Tanya. *Women Musicians of Uzbekistan: From Courtyard to Conservatory*. Urbana: University of Illinois Press, 2015.
11. Рахимжонов, Бокиджон. Дуторчилар ансамбли (Ансамбль дутаристов). Ташкент: Гафур Гулом, 2002.
12. Schuyler, Eugene. *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. Vol. 1. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1877.
13. Султанова, Разия. От шаманизма к суфизму: женщины ислама и культура в Центральной Азии. Лондон: И.Б. Таурис, 2011.
14. Зияева, Малика. Дутар: Ф. Содиков Иджро Услуби (Дутар: стиль исполнения Ф. Содикова). Ташкент: Мусика, 2011 (2008).

Данная статья была переведена с английского языка.

ГЕНДЕРИЗАЦИЯ МУЗЫКИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ГОЛОСА ЖЕНЩИН В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ В ТАДЖИКИСТАНЕ

ЧОРШАНБЕ ГОИБНАЗАРОВ

Аннотация

Женщины в Таджикистане играют значительную роль в создании музыки, исполнении и развитии музыкально-поэтического наследия. Цель данного исследования – изучить часто упускаемую из виду роль женщин в формировании музыкальной культуры Таджикистана в Центральной Азии. Женщины не являются пассивными реципиентами, а активно участвуют в распространении своих музыкальных навыков в различных значимых случаях жизни. В статье изучается опыт женщин-исполнительниц музыки из Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана с акцентом на их активное участие в музицировании и исполнении, сформировавшееся под влиянием истории, языка, географии и религии.

С помощью этнографического подхода в исследовании рассматривается значительный вклад таджикских женщин-музыкальных исполнительниц в развитие музыкальной культуры с 1940-х годов по настоящее время. Исследуется влияние женщин на традиционную и современную музыку Таджикистана. Их роль и активное участие в культурной и художественной жизни таджикского народа в этот период имеют важное историческое, политическое и культурное значение. Проливая свет на опыт и вклад женщин-музыкантов, данное исследование ставит своей целью представить более полное понимание разнообразной культурной мозаики музыки Центральной Азии и той важной роли, которую женщины играют в ее формировании. В работе оценивается отношение к музыке и женщинам, исторически сформировавшееся под влиянием исламской религиозной доктрины и перестроившееся под влиянием советской культурной политики. Тем самым создается контекстуальная основа для изучения традиций исполнения музыки, а также статуса и роли женщин, участвующих в исполнении и культурно-музыкальной жизни современного Таджикистана.

Введение

Таджики обладают удивительно богатым профессиональным музыкальным наследием, исторические корни которого уходят глубоко в эпоху цивилизации Сасанидского государства. Во время Исламского халифата таджикское музыкальное искусство достигло небывалого уровня развития при Саманидах. Документально подтверждено, что именно в это время начали складываться первоначальные формы знаменитых циклов вокальных и инструментальных произведений системы *дувоздахмаком* (двенадцать *макамов*). Исторические свидетельства подтверждают, что великий А. Рудаки, основоположник персидско-таджикской литературы, исполнял свою оду на мотив *ушшока*, одного из ладов системы *дувоздахмаком*, что еще больше подчеркивает значимость этой музыкальной традиции [1].

В период раннего Средневековья в горных таджикских землях получили распространение несколько музыкальных жанров. Они опирались на народные мелодии и четверостишия, отражали богатое культурное наследие таджикского народа и способствовали формированию ярких музыкальных традиций региона.

На протяжении всей истории человечества песни, музыкальное искусство и исполнительские традиции бережно хранились представительницами прекрасного пола. Во время семейных праздников женщины часто принимали участие в пении песен и исполнении танцев в оживленных и отдельных от мужчин собраниях. Однако становление современного женского профессионального искусства в Таджикистане при Советском Союзе в 1929 году произошло при уникальных обстоятельствах. Ранее таджикские женщины, особенно молодые девушки, не имели возможности публично демонстрировать свои исполнительские таланты. Отсутствие традиций сценических выступлений и театральных учреждений еще больше сдерживало профессиональное развитие женщин. Поэтому обучение и подготовка женщин к исполнительскому искусству были сопряжены с трудностями: те не могли публично демонстрировать свои музыкальные способности в широких масштабах.

В советское время таджикские женщины впервые в истории культуры Центральной Азии получили возможность участвовать в профессиональной театральной и музыкальной деятельности. За удивительно короткий срок появилась группа высококвалифицированных музыкальных исполнительниц, внесших значительный вклад в развитие культурных форм в новую эпоху. Однако жизнь и достижения этих влиятельных женщин до сих пор не получили должного внимания и изучения в исторических исследованиях.

С момента обретения Таджикистаном государственной независимости в 1991 году основное внимание постоянно уделяется решению проблем женщин, связанных с улучшением условий жизни и развитием их творческих способностей. Руководство республики активно занимается этими вопросами, осознавая важность поддержки женщин в их продвижении и творчестве. Для продвижения новой государственной политики, направленной на укрепление позиций женщин в контексте национального суверенитета, правительство разработало и приняло ряд постановлений и законодательных мер для прочного закрепления и эффективного осуществления этих инициатив. Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 29 мая 2010 года была официально утверждена «Национальная стратегия активизации роли женщин в Республике Таджикистан на 2011-2020 годы». Кроме того, было утверждено множество других соответствующих документов, направленных на повышение социально-экономического, культурного и духовного благосостояния домохозяйств. Эти меры были направлены на повышение статуса женщин в обществе, их активное участие в управлении государством, содействие образованию талантливых людей, особенно девочек, повышение правовой грамотности женщин, улучшение общего состояния здоровья матери и ребенка. Такой комплексный подход заложил прочную основу для решения различных вопросов расширения прав и возможностей женщин и общественного прогресса в Таджикистане [2].

Социально-политические изменения, произошедшие за последние десятилетия в Таджикистане, имеют важное историческое, культурное и политическое значение. Несмо-



тря на влияние религиозных предрассудков, женщины в традиционном таджикском обществе имели уникальные социальные и бытовые условия, особенно в отдаленных горных местностях, что отличало их образ жизни от образа жизни женщин в городских центрах или соседних странах Центральной Азии. На протяжении всей истории Таджикистана женщины играли активную роль в формировании различных жанров народной культуры, таких как бытовые песни, календарные ритуалы и праздничные мелодии. Ученые в Таджикистане и за рубежом изучают этот аспект таджикской культуры через призму истории искусства, проливая свет на глубокое влияние вклада женщин в формирование культурного ландшафта [3].

Эти женщины, прошедшие долгий советский и постсоветский периоды, сыграли важнейшую роль в формировании музыкальной культуры и развитии деятельности различных музыкальных учреждений. Их непреходящее наследие вдохновляет нынешнее поколение, поскольку их образцовая жизнь и творческая деятельность заложили богатую основу для активного участия женщин в современной культурной жизни. Несомненно, историческая эволюция музыкального искусства в Таджикистане была сложной и многогранной. В этот период, в частности, были созданы первые официальные профессиональные музыкальные коллективы и выдающиеся учреждения, занимающиеся развитием и демонстрацией профессионального таджикского искусства.

Исследование влияния женщин в таджикской музыкальной индустрии

В научных работах, посвященных эволюции современного таджикского искусства и возникновению первых творческих коллективов в сфере музыкальной культуры, содержится мало информации о вкладе женщин в музыкальную индустрию Таджикистана. Хотя появилось несколько научных публикаций, предлагающих краткие и обобщенные сведения о начальном этапе развития культуры в Таджикистане, они остаются скорее исключением, чем нормой.

Первое упоминание о музыке и музыкальной культуре Бадахшана появилось в работе русского лингвиста и этнографа Ивана Ивановича Зарубина (1887–1964). Зарубин был плодовитым исследователем с широким кругом интересов, сделавшим значительный вклад в изучение живых иранских языков и диалектов. Среди его научных публикаций – многочисленные этнографические исследования языков и фольклора ираноязычных народов Центральной Азии, в частности, Бадахшана.

Зарубин опубликовал лаконичный, но глубокий труд под названием «Образец памирской народной поэзии». В этой публикации собраны плачи, исполненные женщинами долины Бартанг. В издании представлен оригинальный текст и его русский перевод, сопровождаемый пояснениями. В издание также включен краткий этнографический очерк, в котором автор рассматривает поэтическую природу причитаний, их качества как лирических песен и их значение в жизни памирцев [4].

Этнографические исследования, аналогичные работе Зарубина, проводил Отто Гельмут Вольфганг Ленц (1900–1986), выдающийся немецкий иранолог, чьи исследования были посвящены, в основном, среднеиранским и новоперсидским диалектам, а также иранским религиям. Он присоединился к немецко-русской экспедиции на Памир в 1928 году – путешествию, которое в конечном итоге определило его вклад в эту область. Во время этой экспедиции Ленц собрал ценные языковые материалы, оставив после себя важные задокументированные находки. Его коллекция включает несколько звукозаписей, которые ныне принадлежат отделу этномузыкологии Этнологического музея Берлина и хранятся в звуковом архиве Гумбольдт-форума. Среди звукозаписей есть несколько произведений, в которых женщины поют причитания. В 1931 году Ленц опубликовал книгу *«Auf dem Dach der Welt: mit Phonograph und Kamera bei vergessenen Völker des Pamir»*, в которой описал свое путешествие, рассказал о своих встречах с местными жителями, описал их фольклор, обычаи, традиции и праздники, включая фотографии музыкантов и танцоров во время ритуальных церемоний [5].

Деятельность известного узбекского фольклориста Николая Назаровича Миронова (1870–1952) в области среднеазиатской музыки не менее значима. В 1928 году Миронов сыграл решающую роль в основании Института музыки и хореографии в Самарканде и становлении музыкально-фольклорного дела в Средней Азии. Его влияние на собирание и популяризацию таджикской музыки достойно похвалы. Одним из самых значительных его начинаний стала публикация в 1932 году «Музыки таджиков», которая стала бесценным источником информации о таджикской музыке. Эта работа состоит из введения и двух основных разделов. В первой части Миронов подробно исследует музыку таджиков, углубляясь в ее вокальные и инструментальные особенности, сравнивая восточную и западную музыку. Он также описывает различные музыкальные инструменты. Вторая часть посвящена музыкальным транскрипциям и записям из разных регионов Таджикистана. В частности, Миронов включает 11 музыкальных произведений Памира, созданных артистами Рушанского района Бадахшана, в том числе женщинами-исполнительницами [6].

Вслед за Мироновым композитор А. С. Ленский и техник Н. М. Зубков в 1941 году выпустили издание *«Мелодии Памира»*, основанное на записях *«Кабинета музыки»* [7]. Созданное в 1937 году, это бюро занималось сбором, архивированием, расшифровкой и распространением таджикской музыки. Бюро размещалось на чердаке Театра оперы и балета в Сталинабаде, и, к сожалению, тяжелые условия хранения уничтожили несколько архивных фондов [8]. Тем не менее, коллекции песен и инструментальных таджикских мелодий *«Кабинета музыки»* позволили получить ценные этнографические сведения. Американский этномузыколог Кэтрин Фриз Вульф в своей докторской диссертации *«Создание памирской музыки в Таджикистане»* обсуждает значение работы *«Кабинета музыки»*, подчеркивая, что она отражает памирскую музыку и культуру в советских рамках. Вульф отмечает, что Ленский и Зубков были одними из первых, кто официально представил памирскую музыку на государственном уровне. Их публикация 1941 года содержала исчерпывающую информацию об исполнителях, включая их происхождение, однако в ней отсутствовали песни на местных памирских языках и музыка религиозного содержания [9].



Кроме того, необходимо отметить работу Данскер, исследовавшей творчество таджикских народных певиц «из первых уст». Для этого она активно общалась с исполнительницами в их родной среде, что позволило глубже понять музыку и ее культурный контекст [10].

Наиболее масштабное исследование музыки и музыкальных практик ГБАО началось в 1959 году, организованное Академией наук Таджикистана с участием группы ученых, направленных в Бадахшан под руководством выдающегося таджикского музыковеда и фольклориста Низома Нурджонова (1923-2017). Нурджонов, который более трех десятилетий, с 1953 по 1988 годы, занимал должность заведующего отделом истории искусств Академии наук, организовал первую полевую работу, посвященную Рушанскому району ГБАО. Эта новаторская работа заложила основу для дальнейших исследований в 1960-х годах, в которых принял участие Ф. М. Кароматов (1925-2014), ведущий этномузыколог из Узбекистана. Так, двадцатилетняя серия экспедиций пролила свет на целый ряд музыкальных жанров Памира, включая вокальную и инструментальную музыку, эпосы и театральные представления, исполняемые как женщинами, так и мужчинами. Их последний визит в ГБАО состоялся в 1983 году и завершился составлением всеобъемлющей документации по музыкальному наследию региона. Сегодня собранные ими материалы хранятся в архиве Отдела истории искусств Национальной академии наук Таджикистана.

В результате обширной полевой работы Нурджонов и Кароматов создали значительную и влиятельную пятитомную серию «*Музыкальное искусство Памира*». Первые два тома, опубликованные в 1978 и 1986 годах, были переизданы Университетом Центральной Азии (УЦА) в 2010 году [11]. Впоследствии УЦА издал еще три тома, третьим автором которых стала таджикский музыковед Бахринисо Кабилова. Книги расположены по тематическому принципу и содержат нотные транскрипции: первый том посвящен песням и инструментальным мелодиям; второй – театральным представлениям и танцам; третий – ритуальной музыке, охватывающей рождение, свадьбу, похороны и календарные праздники; четвертый – повествовательным и эпическим песням; пятый – вокальным и инструментальным произведениям. В «*Музыкальном искусстве Памира*» также рассматриваются происхождение и эволюция музыкальных инструментов, приводятся описания, нотные транскрипции и поэтические тексты многочисленных музыкальных и театральных представлений, особенно тех, которые исполняются женщинами, являющимися, на наш взгляд, главными хранительницами традиций. В этой связи известный фольклорист Э. Линева подчеркивает, что женщины в большей степени сохраняют традиционный способ исполнения песен, поскольку редко выходят за пределы дома и семьи, в отличие от мужчин, которые в поисках работы разъезжают по городам и селам [12].

Памирские женщины имели особые культурные и религиозные ограничения на участие в общественных развлечениях. Хотя им не нужно было закрывать лицо и разрешалось посещать музыкальные и театральные представления вместе с мужчинами, им было запрещено петь и танцевать в этих общественных местах из-за патриархальных традиций и религиозных убеждений. Однако вдовы были исключением из этого правила, и им разрешалось петь и танцевать на публике [13].

В нескольких публикациях местных и международных исследователей изучается присутствие и участие женщин в музыкальной практике Бадахшана до и во время советской власти в Таджикистане. В этих публикациях рассматривается роль женщин-музыкантов в формировании культурной жизни таджиков. Они не только подчеркивают значительную роль, которую играли женщины-исполнительницы в этот период, но и анализируют их влияние в контексте более широкого культурного ландшафта Таджикистана. Несмотря на существовавшие в этот исторический период запреты на участие женщин в общественных делах, женщины-исполнительницы, танцовщицы и певицы активно участвовали в семейных собраниях, торжествах и традиционных праздниках. Их вклад в эти частные мероприятия сыграл значительную роль в сохранении и передаче культурных традиций и обычаев, несмотря на ограничения, наложенные на их участие в общественной жизни.

Традиционная женская музыка

Развлечения и музыкальные занятия женщин на Памире в целом были ограничены, за редким исключением (в отдаленных деревнях, где женщины, особенно мать или сестра жениха или невесты, танцевали на свадьбах). Кроме того, во время больших собраний или приемов в нескольких домах женщины незаметно отходили от мужчин, чтобы спеть и станцевать наедине [14].

В сфере народной инструментальной музыки на Памире существовали особые формы публичного женского музицирования. Женщины обычно использовали такие инструменты, как *даф*, местную разновидность бубна, и *колуз*, разновидность челюстной арфы. *Даф* представляет собой тщательно изготовленный круглый обруч из ивовой древесины, который затем обтягивался кожей козла, барана или телянка. Эта кожа закреплялась деревянными гвоздиками, клеем из абрикосового дерева и кожаной веревкой. *Даф* имеет глубокие культурные корни на Памире [15]. Большинство ритуалов с использованием *дафа* исполняются исключительно женщинами. Например, в Шугнанском и Рушанском районах Бадахшана женщины играют на *дафе* во время свадебных церемоний, привет-

ствуя и провожая жениха и невесту, встречая почетных гостей и объявляя о начале торжества. В Шугнани и Рушани это представление обычно называют *дафзед*, что означает «играть на *дафе*» (Рис. 1.).

Музыка женщин, играющих на челюстной арфе, – это глубоко интимная форма самовыражения, в отличие от более публичных выступлений, обычно ассоциирующихся с музыкальными ансамблями. Ее могут исполнять небольшим кругом женщин или в одиночку,



Рис. 1. Женщины играют на дафе, приветствуя гостей.
Фото автора.

часто используя металлическую арфу, также известную как *чанг* (на Памире и в других регионах Таджикистана). Кроме того, иногда используется более древний вариант, называемый деревянным *колузом*. Этот деревянный инструмент, по форме напоминающий линейку длиной 10–12 см и шириной 3–4 см, имеет в середине резной язычок, которым манипулируют с помощью веревки, прикрепленной к его основанию.

Примечательно, что деревянный *колуз* становится все более редким на Памире, его сохранилось всего несколько экземпляров. Эти конкретные виды челюстной арфы и описанные разновидности *дафа* составляют круг инструментов, традиционно доступных для женщин на Памире. Другие региональные струнные и духовые инструменты, как правило, предназначены для мужчин-музыкантов [16].

Закрепление за музыкальными инструментами мужского или женского полов – широко распространенная практика во многих обществах. Мусульманские общины часто предвзято относятся к женщинам, играющим на определенных музыкальных инструментах, и ограничивают их возможности даже видеть эти инструменты или взаимодействовать с ними. Примером тому может служить Горно-Бадахшанская автономная область (ГБАО), где *рабоб* (традиционная лютня) исторически принадлежал исключительно мужчинам. Однако в советское время в рамках более масштабных инициатив по модернизации были предприняты усилия по борьбе с этим гендерным предубеждением. Женщин активно поощряли к обучению и игре на широком спектре музыкальных инструментов. Этот сдвиг стал результатом более широкой кампании Советского Союза по интеграции женщин в различные аспекты жизни общества, включая экономическую, социальную и художественную сферы. Так появилось новое поколение талантливых музыкальных исполнительниц, включая певиц, танцовщиц и инструменталисток, которые вышли на публичную сцену. Сегодня *женщины-рабобистки* участвуют в многочисленных национальных культурных фестивалях, что знаменует собой значительную эволюцию роли женщин в музыкальных традициях региона.

Женщины сыграли значительную роль в музыкальном и поэтическом наследии Бадахшана, например, исполняя траурные песни (*каша/фалак/сифат*) на похоронных церемониях. Талантливая певица по имени Мохджон Назардодова (ум. 2009) из деревни Баррушон Рушонского района, как известно, исполняла *касиду* на похоронных церемониях (Рис. 2). Она занималась пением с детства и постоянно участвовала в общественных мероприятиях села. Став признанной певицей, сопровождала свое пение игрой на *рабобе* – шестиструнной щипковой лютне [17].



Рис. 2. Мохджон Назардодова в центре, играет на рабобе. Фото из архива Махингул Назардодова.

В 1967 году Мохджон получила почетное звание Народной артистки Таджикской ССР – высшее звание, присуждавшееся артистам в советское время. Она была, вероятно, одна из самых известных музыкальных исполнительниц в Бадахшане, которая пела религиозные песни и играла на *рабобе* во время ис-

полнения *касиды-хони*. После Мохджона Назардодова, Сохиба Давлатшоева (1970 г.р.) продолжила его дело, и теперь она одна из известных певиц, которая играет на *рабобе* и поет *касиды*. Сохиба, известная певица исполняющая традиционные песни, достигшая совершенства в конце советской эпохи, обучает сейчас молодое поколение девочек музыкальным и певческим навыкам в Исмаилитском центре в Душанбе. Эти ученицы пели *касиды* в *джамоат-хоне*, исмаилитском молитвенном зале, перед началом второго *рака* (части) священной *дуа* (молитвы). Как основатель и художественный руководитель музыкального ансамбля, известного в Таджикистане как Памирский ансамбль, а за пределами Таджикистана – как Бадахшанский ансамбль, Сохиба пела и танцевала во время исполнения *касиды-хони* на международных сценах, например, в 2007 году на Фестивале мировой духовной музыки в Фесе, Марокко, и на Международном фестивале мистической музыки в Конье в сентябре 2014 года – оба раза при спонсорской поддержке Музыкальной инициативы Ага Хана [18]. Женщины-*касиды-хоны* участвуют не только в религиозных представлениях, но и активно выступают в культурных программах на национальном и международном уровнях. В августе 2014 года я посетил фестиваль народной музыки «Андалеб» в Душанбе, где группа молодых певиц и инструменталистов из ГБАО исполняла *касиду-хони*. Фестиваль проходил в форме музыкального конкурса, и исполнение *касиды-хони* получило высший балл и затем в течение недели транслировалось по национальному телевидению. Сегодня, на фоне продолжающихся трансформаций в религиозной практике, форма музыки и пения изменилась, и, в основном, отражает интересы и повестку дня правительства, которое сосредоточено на укреплении национальной культурной политики.

Музыка и расширение прав и возможностей женщин

Музыкальное искусство Таджикистана занимает значительное место в многообразных художественных традициях таджикского народа. Оно включает в себя широкий спектр народных песен, особое внимание уделяется жанрам женских песен, танцевальным церемониям и традиционным ритуалам, в которых принимают участие женщины. Эти музыкальные произведения не только демонстрируют уникальную культурную самобытность таджикских женщин, но и отражают их высокую социальную активность и важную роль в обществе. Традиционные музыкальные жанры в культурном наследии таджикского народа имеют значительную основу в женском творчестве. Этот факт можно наблюдать в самых разных жанрах, начиная от устойчивых мелодий колыбельных, праздничных свадебных песен и пронзительных похоронных песнопений и заканчивая проникновенными, бытовыми лирическими песнями. Каждый из этих жанров отражает уникальный опыт и самовыражение таджикских женщин на протяжении всей истории и вносит свои штрихи в богатую картину таджикской музыкальной культуры.

В начале 1940-х годов задача вовлечения молодых женщин в музыкальные и театральные коллективы в Таджикистане была весьма сложной с профессиональной, социальной и психологической точек зрения. Рассвет новой эры создавал возможности для всех талантов проявить себя на сцене, однако укоренившиеся представления о статусе и обязанностях женщин в традиционном таджикском обществе создавали серьезные препятствия.

В годы становления культуры советский Таджикистан стремился улучшить свою культурную и образовательную среду, привлекая известных специалистов из других союзных республик. Важнейшим моментом в истории культуры республики стало создание Таджикской государственной филармонии, которая сыграла значительную роль в формировании культурной идентичности Таджикистана. В период становления филармонии в республике сформировался богатый художественный и творческий потенциал, носителями которого были, в основном, молодые и одаренные женщины, которые внесли свой вклад в обогащение и развитие культурного наследия современного Таджикистана.

В середине XX века не менее значимым событием в культурной истории Таджикистана стало создание первого современного женского ансамбля исполнителей *на рабобе*, получившего название «Ансамбли занони рубобнавоз» на таджикском языке. Этот новаторский ансамбль и по сей день демонстрирует неизменный успех в своих творческих начинаниях, что делает его важнейшим и долговременным вкладом в культурный ландшафт Таджикистана. Во второй половине XX века в музыкальной и культурной жизни Таджикистана наблюдалось появление и последующий расцвет новых художественных жанров, таких как опера, балет и популярная музыка. Примечательно, что выдающиеся исполнительницы и танцовщицы сыграли ключевую роль в представлении этих видов искусства мировой аудитории, добившись при этом значительного успеха. Одновременно в этот период по всей республике стали создаваться фольклорные и этнографические ансамбли, в которых женщины принимали значительное и активное участие.

Памирский ансамбль песни и танца

В середине XX века появление первых женских музыкальных коллективов в Таджикистане ознаменовало собой значительное культурное событие. После создания женского ансамбля исполнителей *на рабобе* творческие коллективы по всей республике активно искали таланты. Примечательно, что в 1940 году при Таджикской государственной филармонии был создан еще один известный коллектив – Памирский этнографический ансамбль песни и танца, известный на таджикском языке как «Ансамбли Тарона ва Ракси Помир». Этот ансамбль состоял из множества настоящих талантов, преимущественно молодых женщин, родом из горного Бадахшана [19].

Создание этого музыкального ансамбля стало важной культурной вехой, особенно если учесть, что до начала 1940-х годов осведомленность мирового сообщества об этом регионе и его ярком музыкальном наследии была ограничена. Репертуар ансамбля изначально состоял исключительно из аутентичных песен горного региона, а исполнителями были талантливые молодые люди. Известные артистки, такие как Сайлон Зоолшоева, Савсан Бандишоева, Мохджон Назардодова, Азалбегим Мамадризоева и Гулбегим Худоёрбекова, были среди первых участниц, которые сразу же, с момента основания ансамбля, покорили зрителей своим исполнением оригинальных песен горного региона. Эта молодая группа женщин-музыкантов и певиц участвовала в Декаде таджикского искусства 1941 года в Москве и добилась значительного успеха, который был отмечен престижными государственными наградами советского правительства. Среди этих на-

град – орден Ленина и орден «Знак Почета», подчеркивающие значительный вклад и достижения таджикских женщин в то время.

В 2018 году мне посчастливилось побеседовать с Азалбегим Мамадризоевой (ум. в 2021) из Вамара, последней оставшейся в живых участницей ансамбля «Памир». Она рассказала мне: «Мне было 11 лет, когда нас пригласили в Сталинобод (ныне Душанбе), и там у нас были напряженные трехмесячные репетиции с ансамблем из 32 человек, половина из которых были из Рушанского района. Нас сопровождали *Устад* Виталий Сергеевич, Гуломхайдар Гуломалиев, Ольга Смирнова, наш тренер, и Доробшо Гарибшоев, наш пионервожатый. В апреле 1941 года мы поехали в Москву на Декаду, и это был самый значительный момент в моей жизни. Впервые я ехал за пределы своей родины на поезде, и все казалось новым и странным». Азалбегим поделилась некоторыми радостными моментами своей поездки, рассказав, что после выступления на большом концерте в Москве их любезно пригласили в дом Абулкосима Лохути (таджикского поэта, жившего в то время в Москве), где их тепло встретили. Азалбегим также отметила, что каждому участнику ансамбля сам Иосиф Сталин подарил по тысяче рублей. Вернувшись домой, она передала деньги отцу, который был поражен, ведь его месячная зарплата составляла всего три рубля. Преданность Азалбегим и участников ансамбля музыке и искусству была признана нынешним правительством Таджикистана. В 2014 году, когда президент Таджикистана Эмомали Рахмон посетил Рушан, чтобы торжественно открыть новый районный Дворец культуры «*Касри Фарханг*», он наградил Азалбегим подарком в размере шести тысяч сомони за ее преданность искусству. Это признание не только подчеркнуло ценность оригинального искусства, но и принесло Азалбегим огромную гордость и радость. Она выразила надежду, что новое поколение девушек приведет искусство народа Бадахшана к еще большим успехам.

На фотографии в Музее музыкальных инструментов Гурминдж в Душанбе запечатлен знаменательный момент для ансамбля, описанного Азалбегим (Рис. 3). Известный таджикский поэт Абулкосим Лохути (ум. в 1957) стоит вместе со своей женой Силсилабону и их детьми Атей и Гевом в окружении участников ансамбля и его художественного руководителя Виталия Сергеевича Смирнова.



Рис. 3. Детский этнографический ансамбль песни и танца Памира. Фото из Музея музыкальных инструментов Гурминджа.

Выступление ансамбля «Памир» глубоко тронуло Лохути, вдохновив его на сочинение пронзительного стихотворения «Лолахойи Бадахшон» («Тюльпаны Бадахшана»), посвященного ансамблю. В своем стихотворении Лохути восхваляет исполнителей, признавая сильное эмоциональное впечатление от музыки и танцев ансамбля.

Поэзия Лохути передает суть выступлений ансамбля, наглядно демонстрируя артистизм молодых

исполнителей. В стихотворении участники ансамбля уподобляются только что распустившимся тюльпанам и величественным сокровищам гор Бадахшана, символизируя богатство культурных и художественных традиций ансамбля и отдавая должное их значительной роли в поддержании и сохранении музыкального наследия Памира. В выразительных стихах поэмы звучит благодарность и глубокая признательность за влияние ансамбля, подчеркивается неоценимый художественный вклад и культурное наследие, которое он воплощает.

Равшанӣ борад зи рӯшон, насли рахшонро бубин,
Лолаҳои навраси Хоругу Рушонро бубин!
Гар надида гавҳари рақсону лаъли нағмагон,
Ганҷҳои санъати кӯҳи Бадахшонро бубин...

...Кас надида руйи ҷонро то кунун бо чашми сар,
Дар руҳи ин бачаҳо, ай дил биё ҷонро бубин.
Холашон пурҷиллаву ояндашон тобанда аст,
Шодиву фахру умеди Тоҷикистонро бубин!

Узри сияющий свет, исходящий от лиц этого сияющего поколения
Свидетельствуй о недавно распустившихся тюльпанах Хорога и Рушана.
Вы смотрели на танцующие драгоценности и слышали поющий рубин?
Узри сокровища искусства гор Бадахшана...

...Ни один смертный глаз не видел душу,
О, сердце, приди и увидь душу в лицах этих детей.
Они полны жизни, их будущее сияет,
Свидетель счастья, гордости и надежды Таджикистана. [20]

Сталин посетил этот концерт и поделился своими впечатлениями после личной встречи с артистами в Кремле. Он отметил, что «...таджики – это особый *народ*... и их художественное творчество очень тонкое, и их древняя культура заложена в их музыке, в их песнях и танцах...» [21]. Советские газеты писали об этом событии и рассматривали вклад таджикских артистов в *Декаду* как праздник искусства советских народов [22]. Ансамбль был награжден медалью «*Пешқадамони санъат*» («Передовые артисты»), а позже певцы и музыканты были номинированы на звание «*Артист-и Хизматнишондода-и Республика*» [23] («Заслуженный артист Республики») [24].

Существующий сегодня ансамбль «Памир», вдохновленный творчеством советского Памирского ансамбля песни и танца, был возрожден после обретения Таджикистаном независимости. Им руководит художественный руководитель Сохиба Давлатшоева, известная женщина-музыкант, певица и танцовщица с Памира, выступающая на международном уровне.

Советский ансамбль «Памир» утратил свой статус частично в 1961 году и полностью – после распада Советского Союза, во время гражданской войны 1990-х годов. Ансамбль был возрожден Сохибой и сегодня известен во всем мире как Бадахшанский ансамбль, который получил международную поддержку в рамках Музыкальной программы Ага Хана.



Рис. 4: Сохиба Давлатшоева (третья слева) с участниками ансамбля «Бадахшан». Фото автора.

Первая таджикская женщина-композитор

Заррина Мирсаидовна Миршакар, родившаяся 19 марта 1947 года в Сталинабаде (ныне Душанбе, Таджикистан), – признанный композитор, внесший значительный вклад в мир музыки. Она родом из бывшего Советского Союза и оставила неизгладимый след в музыкальном мире Таджикистана.



Рис. 5. Заррина Миршакар, первая женщина-композитор Таджикистана. Фото предоставлено Зарриной Миршакар

Музыкальный путь Заррины начался в 1956 году, когда она поступила в музыкальную школу по классу фортепиано. Увлечение музыкой привело ее в детский композиторский класс Юрия Григорьевича Тер-Осипова в Сталинабаде, где училась с 1958 по 1963 год. Впоследствии она продолжила свое музыкальное образование в Душанбинском музыкальном училище (с 1963 по 1967 годы).

В 1967 году Заррина продолжила совершенствоваться в музыке, поступив в Московскую государственную консерваторию имени П. И. Чайковского. Там она училась в классе композиции под руководством профессора Сергея Баласаняна

до 1974 года. Ее целеустремленность и трудолюбие позволили ей вернуться в Душанбе после окончания учебы.

На протяжении более 40 лет Заррина активно занимается как творческой, так и педагогической деятельностью. Сначала она работала в Таджикском государственном институте искусств до 2003 года, а затем, с 2003 по 2008 годы, заведовала кафедрой композиции. С 2008 года Заррина занимает должность доцента кафедры композиции, чтения партитур и инструментовки в Таджикской национальной консерватории имени Т. Саторова, продолжая вдохновлять и воспитывать начинающих музыкантов.

Композиции Заррины глубоко уходят корнями в памирскую музыку, демонстрируя страстное к инструментальным миниатюрам. Ее произведения эволюционировали от традиционных форм XVIII и XIX веков к более современным и сложным текстурам, иллюстрируя влияние мировых музыкальных тенденций. Ее подход к включению элементов

народной музыки перекликается со стилями таких известных композиторов, как Барток и Стравинский.

Влияние Заррины Миршакар вышло за пределы родного Таджикистана: она принимала активное участие в международных музыкальных фестивалях дважды в Чехословакия (1977; 1980) и США (1986). Ее композиции преимущественно публиковались такими известными издательствами, как «Музыка» и «Советский композитор» [25].

На протяжении своей блестящей карьеры Заррина получила множество наград за симфонические произведения, камерные композиции и музыку к фильмам. Среди почетных наград – звание Заслуженный деятель искусств Таджикистана в 2000 году и премия Ленинского комсомола Таджикистана в 1985 году за самоотверженный труд по эстетическому воспитанию молодых поколений. Кроме того, в 1978 году она была награждена Почетной грамотой Верховного Совета Узбекской ССР за песню «Ситора», которая получила Гран-при на конкурсе исполнителей советской песни из республик Средней Азии и Казахстана. Мир классической и современной композиции был бы явно неполным без вклада Заррины в музыку.

Итак, Заррина Миршакар стала первой таджикской девушкой, окончившей Московскую государственную консерваторию. Дочь знаменитого народного поэта Таджикистана Мирсаида Миршакара, она с детства была погружена в богатую культуру народной поэзии, музыки и литературы, так как ее мать очень любила петь памирские песни. Вначале Заррина училась игре на фортепиано, а затем занялась композицией под руководством уважаемого таджикского композитора и педагога Ю. Тер-Осипова.

Поступив на композиторский факультет Московской государственной консерватории, Заррина нашла руководство и поддержку у известного советского композитора Сергея Баласаняна, который не только стал автором первой таджикской оперы, но и занимал пост первого председателя Союза композиторов Таджикистана. Все время учебы в консерватории Заррина посвятила изучению таджикской народной музыки, стремясь выработать свой уникальный композиторский стиль.

В 1974 году Заррина Миршакар окончила консерваторию, с гордостью представив дипломную работу – партитуру симфонической композиции «Две памирские картины», которая с большим успехом была исполнена симфоническим оркестром Московской консерватории. Вернувшись в Душанбе, она более сорока лет посвятила творческой и педагогической деятельности. Памирские темы и мелодии, интерпретированные в симфонической оркестровке, оставались в центре ее художественного самовыражения на протяжении всего творческого пути. Среди ее выдающихся сочинений – «Симфонietta» для струнного оркестра (1975), кантата для детского хора и камерного оркестра, «Три памирские фрески» для скрипки и фортепиано (1976) и симфоническая поэма «Краски солнечного Памира» (1983). Ее выдающийся вклад был отмечен в 1985 году, когда она была удостоена премии Ленинского комсомола за значительную творческую работу по эстетическому воспитанию подрастающего поколения в Таджикистане.

Музыкальное творчество Заррины Миршакар получило высокую оценку в монографии Б. Кабиловой «История композиторского творчества в Таджикистане», где отмечен ее тщательный и вдумчивый подход к композиции. Ее произведения причудливо отражают



ритмы уникального музыкального фольклора Горного Бадахшана, внося существенный вклад в музыкальную культуру Таджикистана как новаторские примеры женского композиторского творчества. Несмотря на сдержанный характер, ее композиции ценятся за особую тонкость, получив признание во многих странах мира. В настоящее время она передает свои знания и опыт в качестве доцента кафедры композиции, ведет занятия по композиции в Душанбинском музыкальном колледже и Национальной консерватории.

Заключение

Мы обсудили значительную и влиятельную роль, которую женщины сыграли в формировании музыкальной культуры Таджикистана. Благодаря своему активному участию в сочинении и исполнении музыки женщины-исполнительницы внесли существенный вклад в развитие как в традиционной, так и в современной музыки Таджикистана. В исследовании было представлено историческое, политическое и культурное значение участия женщин в художественной и культурной жизни таджикского народа, а также изучен их вклад с 1940-х годов до наших дней. Более того, автором подчеркивается, что женщины-исполнительницы вовлечены в создание разнообразной картины центральноазиатской музыки, продолжая улучшать свое мастерство, обучать и наставлять новые поколения. Кроме того, исследование позволило получить ценную информацию об отношении к музыке и женщинам, сформировавшемся под влиянием исторических и религиозных факторов, и подтверждает важность признания вклада женщин-исполнительниц в формирование и развитие музыкального ландшафта Таджикистана.

Вопросы для обсуждения:

1. Женщины в Таджикистане играют пассивную или активную роль в создании музыки? Расскажите подробнее.
2. Расскажите про женскую традиционную музыку на Памире и обсудите роль женщин в создании музыки в этой культуре.
3. Обсудите роль Заррины Миршакар в создании таджикской музыки.

Ссылки

1. Низоми, 2014.
2. Постановление Правительства Республики Таджикистан от 29 мая 2010 г.
3. Нурджанов, 2001;
Тарихи мусики тоджик, 2014.
4. Зарубин, 1924, с. 82-85.
5. Ленц, 1931 .
6. Миронов, 1932, с. 48-54.
7. Зубков и Ленский, 1941.
8. Кабилова, 2024.
9. Вольф, 2023.
10. Данскер, 1956.
11. Кароматов и Нурджанов, 1978;
Кароматов, Нурджанов и Кабилова, 2010.
12. Линева, 1955.
13. Кароматов и Нурджанов, 1978, с. 8.
14. Там же, 8.
15. Там же, 8.
16. Там же, 10.

17. В научной литературе на английском и русском языках название инструмента встречается как *rubab*, а в работах таджикских ученых – как *rubob*. В отличие от обеих конвенций, я использую *rabob*, чтобы отразить название, под которым инструмент известен на Памире. Некоторые музыканты в Бадахшане также используют термин *rabbob*, который, по их мнению, объединяет два слова: *rab* (Бог) и *bob* (ворота), и считают его воротами в рай. Маруф Нойофт, памирский режиссер и продюсер, проживающий в США, в 2018 году снял документальный фильм об этом инструменте под названием «Дверь к Богу».
18. Дополнительную информацию см. на сайте: [https://the.akdn/en/resources-](https://the.akdn/en/resources-media/multimedia/photographs/aga-khan-music-initiative-fez)
- [media/multimedia/photographs/aga-khan-music-initiative-fez](https://the.akdn/en/resources-media/multimedia/photographs/aga-khan-music-initiative-fez)
19. Неккадамов и Бадахшон, 2022.
20. Это стихотворение было опубликовано в советском журнале «Шарки Сурх» («Красный Восток»), № 3 (10), 1941, 39.
21. Из речи И. В. Сталина на приеме таджикских делегатов в Кремле по случаю Декады таджикского искусства 22 апреля 1941 г. // И. В. Сталин. Сочинения, т. 18.
22. Назаршоев, 1985, с. 116.
23. «Артист» – русское слово, обычно используемое в контексте таджикской музыкальной культуры для обозначения певцов или музыкантов.
24. Назаршоев, 1985, с. 116.
25. Муминова, 2018.

Библиография

1. Данскер, О. Л. 1956. *Собирание и изучение таджикской народной песни*. Труды Академии наук СССР 2, 42. Сталинобод.
2. Кабилова, Бахринисо. 2024. *Пути сохранения музыкального наследия таджикского народа: по материалам Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша, НАНТ*. Бишкек: Отдел культурного наследия и гуманитарных наук Университета Центральной Азии.
3. Ленц, Вольфганг. 1931. *На крыше мира: с фонографом и камерой у забытых народов Памира*. Берлин: Deutsche Buch – Gemeinschaft.
4. Линева, Е. 1955. «Песни старой деревни: из писем Е. Линева». *Советская музыка* 3: 78–81.
5. Миронов, Н. Н. 1932. *Музыка таджиков: музыкально-этнографические материалы, собранные и записанные на 1-м Всетаджикском слете певцов, музыкантов и танцоров в городе Сталинабаде*. Сталинабад: Советская музыка.
6. Муминова, Х. А. 2018. *Вклад женщин в развитие музыкальной культуры Таджикистана (вторая половина XX и начало XXI вв.)*. Душанбе: Истеъдод.
7. Назаршоев, Мойоншо. 1985. *Строительство культуры в Бадахшане*. Душанбе: Ирфон.
8. Неккадамов, Тилло. 2022. *Лолахои Бадахшон [Тюльпаны Бадахшана]*. Душанбе: Эр-Граф.
9. Низоми, Аслиддин. 2014. *Тарихи мусикии тоҷик [История таджикской музыки]*. Душанбе: Адабиёти бачагона.
10. Нуржанов, Низам. 1976. «Таджикский народный театр и кукольные представления». *Asian Music* 8(1): 65–77.
11. Нуржанов, Низам. 2001. *Театральная и музыкальная жизнь столицы государства саманидов*. Душанбе: Матбуот.
12. Нуржанов, Низом. 2004. *Олам-и Беканор-и Ракс-и Тоҷик (Очерки историко-теоретические)*. Душанбе: Mega Basim Yayin San Ltd.
13. Нуржанов, Н., Ф. Кароматов и Бахринисо Кабилова. 2010. *Музыкальное искусство Памира*. Бишкек: V.R.S. Company.



14. Постановление Правительства Республики Таджикистан от 29 мая 2010 года.
URL: <https://mmk.tj/content/> , доступ 12 августа 2024.
15. Шарки Сурх (Красный Восток). 1941. № 3 (10): 39.
16. Сталин, И. В. 2006. *Сочинения. Т. 18*. Тверь: Информационно-издательский центр «Союз».
17. Султанова, Разия. 2011. *От шаманизма к суфизму: женщины, ислам и культура в Центральной Азии*. Лондон/Нью-Йорк: I. B. Tauris.
18. Вольф, К. Ричард. 2021. «Музыкальная поэзия исчезающих языков: поэмы-песни Kōta и Wakhi в Южной и Центральной Азии». *Oral Tradition* 35: 103–66.
19. Вольф, Кэтрин Фриз. 2023. *Создание памирской музыки в Таджикистане*. Музыкальные диссертации и тезисы, цифровой репозиторий Брауна. Библиотека Университета Брауна.
20. Юсуфбекова, З. 2015. *Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX – начало XX веков)*. Москва: ИЭА РАН.
21. Зарубин, Иван Иванович. 1924. «Образец припамирской народной поэзии». *Доклады Российской Академии наук* (апрель–июнь): 82–85.
22. Зарубин, Иван Иванович. 1917. «Материалы и заметки по этнографии горных таджиков: долина Бартанг». *Сборник музея антропологии и этнографии* 5(1): 97–148.
23. Зубков, Н. М., и А. С. Ленский. 1941. *Мелодии Памира*. Ташкент/Сталинобод: Гослитиздат УзССР.

Данная статья была переведена с английского языка.



ЖЕНСКИЕ ПЕСНИ КАК ИСТОРИИ

БАХРИНИСО КАБИЛОВА
РУХАЙЁ КАРИМОВА

Женские песни как истории

*Люди – как книги в библиотеке:
вроде бы все вместе, но у каждого
своя история и главные герои [1].*

У каждого человека есть своя история. Ее не делают специально, ее проживают, причем каждый по-своему. По-своему каждый и рассказывает ее: кто-то любит говорить о себе, кто-то – о других, а есть женщины, которые вообще ничего не рассказывают, хотя это порой бывает необходимо. И здесь на помощь приходят поэзия, песня, танец, вышивание, вязание, ткачество и многие другие виды деятельности, где можно высказаться, освободиться от переживаний, либо, наоборот, поделиться радостными моментами жизни, ведь «женщина, словно природа, также нуждается в ливнях» (здесь имеется в виду переживание сильных эмоций) [2]. Есть еще и дневниковая запись, где женщина может рассказать свою историю из жизни или просто высказаться. Женский дневник имеет определенную культурную ценность, так как не только описывает события в хронологической последовательности, но и содержит этическую и эстетическую оценку всего происходящего.

Все перечисленные направления становятся «зеркалами» душевных состояний женщины, где, в большинстве случаев, можно выплеснуть, «выкричать» свое страдание и безысходность.

Тема нашего исследования продиктована интересом к судьбам женщин, талантом и вдохновением которых созданы десятки и сотни песен. Песня – это тот жанр, где душа передает чувства, которые «поэт может передавать... с предельной сложностью, так что в этой сфере окажутся и всякое колебание, всякое сомнение и беспрестанный эмоциональный переход» [3]. Песня женщины – это особое видение мира, это индивидуальное лирическое высказывание о себе, о своей судьбе, своей доле. Песня, как художественное отражение жизни, труда, помыслов, чувств и переживаний женщины, весьма многообразна по глубине представленных в ней настроений. Через песню женщины стремятся выговориться, выплеснуть наружу то, что переполняет их душу. Бывают песни-размышления, песни-монологи, песни-плачи, делающие нас слушателями «рассказа». Таким песням подпевать невозможно.

Как-то по телевизору один из авторов настоящей статьи увидела небольшой сюжет о пожилых и старых людях, живущих в приюте одного из районов Таджикистана, и среди них оказалась молодая женщина, у которой журналист спросил, как она оказалась здесь. Женщина ответила, что родителей у нее нет, а сюда ее привезли брат и его жена. Говорить ей было трудно, и она прошептала: «А можно, я лучше спою про себя?». И женщина тихо запела о своей жизни, полной горечи и страданий.

Каждая женская песня имеет свою историю. Каждая история женщины, как тонкая нить Ариадны, ведет нас по запутанным лабиринтам судьбы. Каждая такая судьба – цепь воспоминаний. Здесь и любовь, и разлука, и война, и смерть, и жизнь. Этот круг настроений рождает образы, с одной стороны, светлые и ясные, с другой, – сдержанные и драматичные.

Женщины выражают себя в песне, даже если она создана не ими, но отвечает их душевному состоянию в данный момент, в определенной среде. Даже профессиональная певица, осмысливая музыкальное произведение и опираясь на свой собственный эмоционально-художественный багаж, как правило, поет то, что стало своим, пережитым, проникло в душу. Ее задача – создать мир произведения, полный образов и переживаний, которые способны найти отклик у слушателя. Однако не всем удастся пережить одни и те же чувства. Так, одна из исполнительниц русских народных песен писала:

”

Однажды взяла из сборника несколько образцов, подготовила и на эстраде спела – а не пошли песни. Мешало ощущение, что к ним чужие руки приложились и стоят между мной и песней, вторгаются во что-то сокровенное, мешают, как глаз чужой [4].

Из сказанного следует, что, когда песня, созданная народным гением, выстрадана собственной судьбой, только тогда она исполняется с таким выражением чувств, которому мог бы позавидовать и драматический актер. Наверное, поэтому известные песни порой воспринимаются нами, словно рожденные заново.

Женские песенные традиции в народном искусстве таджиков

Народная музыка таджиков, которая своими корнями уходит в глубокую древность, поражает исключительным разнообразием. В истории фольклористики Таджикистана середина XX века отмечена выдающимися экспедиционными исследованиями, проведенными на территории Таджикистана сотрудниками отдела истории искусств Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной академии наук Таджикистана во главе с Н. Х. Нурджановым. Благодаря применению современных для того времени методов полевой работы, собиратели зафиксировали и донесли до нас исключительные по своей значимости свидетельства народной жизни и художественной культуры таджикского народа. Среди собранного материала богатейший пласт составляют женские лирические песни, в которых отражается многогранная жизнь женщин-таджичек. Изучая их песенно-поэтическое творчество, можно познакомиться с культурой и отношениями людей в обществе. Их песни, являющиеся образцами народного творчества, могут стать ценным первоисточником для изучения повседневной истории женщин, их устной истории, поскольку самые сокровенные эмоциональные стороны своей души женщина может выразить именно через песню.

Известно, что женщины на Востоке, в частности, таджички, были ограничены в прилюдном самовыражении. Так, исследователи музыкального искусства Горно-Бадахшанской автономной области Ф. Кароматов и Н. Нурджанов отмечали:



”

Почти все области народного музыкального и театрального искусства были связаны с деятельностью мужчин – хозяев любого положения и в личной, и в общественной жизни. Что же касается женщин, то, хотя они и не закрывали лица от мужчин и могли вместе с ними присутствовать на музыкально-театральных представлениях, принимать участие в танцах и пении им не разрешалось. Этого требовали патриархальные традиции и религиозные воззрения жителей Памира. Исключение делалось для вдов, которые в иных случаях могли петь и танцевать публично [5].

В силу феодальных и мусульманских обычаев и запретов социальное положение и образ жизни женщин, достаточно замкнутый и строгий, привел их к изоляции от общества, соответственно, и народное искусство бытовало раздельно в кругу мужчин и в кругу женщин. Исследователь Н. Х. Нурджанов отмечал:

”

Поскольку певицы и танцовщицы выступали только среди женщин, мужчины лишены были возможности знакомиться с их искусством. Лишь некоторым родственникам... удавалось тайком, через дверную щель подглядеть выступления.

И далее:

”

В северных районах Таджикистана артистки были из числа жен, невесток и других родственниц музыкантов-мужчин... Они обслуживали женские половины на семейных торжествах... Артистки жили в кварталах музыкантов и заключали браки только в своей среде... некоторые женщины не боялись выступать и в мужской компании... Одна очень талантливая молодая певица играла на дутаре, пела. Изредка одевалась в мужской костюм и выступала в роли запевалы... Ее держали в публичном доме [6].

Женщина-таджичка не имела возможности высказаться, излить открыто свою душу. И это было обусловлено вековыми традициями. Такое отношение к женщине породило, на наш взгляд, интимный род женской поэзии, женского музицирования, женского пения. Одним из наиболее самобытных образцов таджикского песенного фольклора, отмечают исследователи памирской музыки Ф. Кароматов и Н. Нурджанов, можно считать жанр женских лирических песен импровизационного характера, называемый даргилик, или даргилмодик (букв., «материнская печаль»). Эти песни женщины пели обычно после каких-либо трагических событий, случившихся в их жизни. Пели чаще всего в минуты одиночества, в пути, вдали от дома, на чужбине, выражая в импровизируемых стихах свою печальную участь и стараясь рассеять тоску и грусть [7].

Исследователь устного народного творчества Бадахшана Н. Шакармамадов посвятил жанру даргилик монографию, в которой рассмотрел вопросы появления и распространения этого жанра, его содержание, литературные и языковые особенности, принципы вариативности, а также привел образцы даргилик, собранные им самим [8].



С даргилик сходны булбулик («соловиная песня») и лалаик («колыбельная»). В песнях-булбулик исполнительница, уподобляя себя соловью, старалась выразить безысходность своего тяжелого положения, которое было сродни птице, заключенной в клетку. Но в наши дни подобные песни поются, скорее, как воспоминания о прошлом [9].

Особый интерес представляет один из древнейших жанров наследия таджиков – фалак («рок, судьба», также «космос, небо, Вселенная»). Он бытует среди горных таджиков и сформировался в процессе длительного исторического развития художественного мышления как своеобразная форма видения и осмысления определенных сторон жизни. Фалак универсален и исполняется как мужчинами, так и женщинами в различных жизненных ситуациях: на свадьбах, в быту его поют и мужчины, и женщины, на похоронах – в основном, только женщины [10].

Фалак – это нечто такое, что помогает выразить мысли и чувства женщины относительно тех или иных событий. Фалак для таджички – своеобразная исповедь, не лишенная и психотерапевтического эффекта. Через слова, через характерную для этого жанра узкообъемную мелодию женщина дает простор чувствам и тем самым освобождает свою душу от переживаний. Кажется, что фалак – это нечто личное, не выходящее за рамки семьи. Но это не так. В каждой песне заключается та правда жизни, из которой складывается общая картина.

”

– На Памире, – отмечают Ф. Кароматов и Н. Нурджанов, – фалак исполняют, в основном, несчастные женщины, в частности, вдовы, испытавшие много горя и страданий.

Они приводят следующий пример:

”

40-летняя Давлатбекова Нани как-то ночью после смерти мужа, поливая огород, так громко и с такими стенаниями пела фалак, что все услышавшие ее пение односельчане искренно сочувствовали ее горю [11].

Обычно в содержании песни заложено лично выстраданное, глубоко жизненное обращение женщины-вдовы к покойному мужу, жалоба на свою горькую судьбу. И нам подумалось, что было бы интересно изучать женские песни в контексте их жизненных историй, ведь благодаря этому можно по-новому увидеть, осознать то, как женщины чувствуют себя в этом мире. Кроме того, изучение музыкального наследия таджиков с позиции женской устной истории может дать более полную картину музыкальных жанров народного творчества, которые представляют для исследователей и музыкально-этнографический, и литературный, и исторический интерес. Женщины, по мнению русского фольклориста Е. Линёвой, в большей степени хранят традиционную манеру исполнения песен, поскольку они редко выходят за пределы узкого круга дома и семьи, в отличие от мужчин, которые ездят в города и другие селения в поисках работы [12].

Биографические песни женщин

В данном разделе речь пойдет не о народных песнях, которые создавались коллективом и существовали в коллективе, где личная жизнь не отделялась от общественной, а об авторских, где песня существует лишь во время ее исполнения и непосредственного восприятия. То, что музыковед В. Конен в своей работе среди «фундаментальных признаков» фольклора отмечает «стихийное возникновение, сиюминутное рождение замысла» [13], можно отнести и к авторской песне, где на первый план выходит импровизационное начало, которое дает простор личной художественной инициативе. Поле импровизации различно в разных песенных жанрах: в текстах плачей – это биографические и другие мотивы, связанные с фигурой оплакиваемого; в колыбельных – это образ ребенка; в лирических же песнях возможности импровизации особенно велики, что обнаруживается в отборе и в той или иной комбинации сюжетов, мотивов и отдельных эпизодов. Кроме того, «импровизация предоставляет возможность исполнителю, независимо от его одаренности, почувствовать себя творцом, причем не следуя чьим-то указаниям, а по-своему – это ощущение творимого сейчас, в данный момент, нового, прежде не существовавшего и рождает увлеченность, энтузиазм и даже вдохновение» [14] которым всегда отличается исполнение песни женщиной.

В нашем исследовании использованы многочисленные беседы и интервью с женщинами, которые рассказывали свои истории посредством песни. В процессе работы проводились беседы с женщинами в возрасте от 40 до 80 лет. Как показали интервью, лишь немногие поют, когда им хорошо на душе. В основном, женщины обращаются к песне, когда им больно, и тогда выход своим эмоциям они дают в песне.

В процессе интервью мы обратили внимание на тот факт, что, когда женщины рассказывали свои истории, пели, им становилось легче на душе. После очищающих душу воспоминаний, после сокровенно-интимного излияния все это выходило еще и со слезами, что оказывало и терапевтическое воздействие.

Кроме того, нас, в первую очередь, интересовали те женщины, жизнь которых была полна трудностей, преодолеваемых во многом благодаря песне. А роль собеседника, способного выслушать и понять, мы приняли на себя именно в результате осознания того, что этим женщинам необходимо было выговориться.

Все опрошенные нами женщины – домохозяйки, крестьянки, представительницы интеллигенции, бывшие руководители различных организаций – по-разному отреагировали на нашу просьбу рассказать свою историю через песни. Одних привлекало то, что о них прочитают, узнают, им льстило, что они сами и их однообразная, неинтересная, погрязшая в быту жизнь кого-то заинтересовала. Другие не хотели, чтобы назывались их настоящие имена, так как не желали, чтобы их узнали, прежде всего, мужа, поскольку большинство женщин несчастны именно в браке.

Когда женщины рассказывали, пели свои истории, они как бы заново переживали все хорошее и плохое, что было в их жизни. Мы также переживали вместе с ними: плакали, когда они рыдали, радовались их счастью вместе с ними. Для таких песен характерна особая манера исполнения, особый тембр и интонирование каждой строчки, каждого слова. В каждом их звуке присутствуют глубина и смысл, искренность и человечность.



И, как правило, все опрошенные нами женщины пели очень тихо, душевно. В их песнях запечатлены буквально все этапы жизни: от колыбели до могилы. Здесь присутствует и грустноватая, но одновременно и проникнутая оптимизмом жизненная философия всех наших прапраматерей: пора детства и юности; уход из отчего дома, замужество; женская доля, одиночество; грустные песни; пой, пока живешь. Особо отметим, что в памяти остаются детали и подробности жизни, у одних – приятные, нежные воспоминания, у других – грустные и тяжелые.

Как женщина в сложной жизненной ситуации продолжает оставаться самой собой, как она создает новые условия в своей жизни, как через песню передает свое внутреннее состояние, какие песни она поет? Ответы на эти вопросы мы попытались найти в биографиях женщин, о которых здесь пойдет речь. Чтобы услышать голоса женщин и выделить голос каждой женщины, нужно сначала распознать этот голос.

* * *

Особенно показательным в этом плане являются песни Марьям, которые, по ее словам, «шли сами» в моменты отчаяния. Вот что она рассказала о себе:

”

Я родилась в 1955 году, здесь, в моем городе (Душанбе – Б. К., Р. К.). Жизнь, конечно, тогда была не очень хорошая, прошло всего 10 лет после Великой Отечественной войны, и тем более, что через 38 дней после моего рождения мой отец уехал на службу и не вернулся. Он служил в разведке. Естественно, нашим ничего не сказали – куда ушел, как ушел, зачем ушел, и единственное, что моя мать потом уже, через несколько лет, поняла, что он все-таки погиб тогда. Через некоторое время подошли к маме какие-то люди в штатском и сказали: «Сколько детей у вас, в каких условиях живете? Давайте детей заберем в интернат или детдом, если хотите». Мать не отдала. Так как у нас не принято выходить замуж, если не увидишь своего мужа мертвым, она так замуж и не вышла. Мой старший дядя, старший брат моего отца, до конца своих дней так и не верил, что брат умер, потому что извещения о смерти не было. И вот вся наша жизнь, в том числе и моя, прошла в ожиданиях. Наверное, это самая больная точка – незнание... в общем-то мать нам дала все, сделала то, что, может быть, отец и не смог бы для нас сделать. Но, тем не менее, место отца всегда пустовало в наших душах. Я в детстве очень не любила своего отца за то, что он умер. Это – детская неприязнь (т.е. неприятие – Б. К., Р. К.) ситуации. Когда его каждый раз хвалили, когда о нем вспоминали, говорили, что он ушел, никто не говорил, что он умер, потому что никто его мертвым не видел. Вот это то, что он ушел, меня сильно задевало, хотя мама рассказывала, когда я родилась, я у него была уже пятым ребенком (от первого его брака у него трое детей) и не первой девочкой, а родилась я в четыре часа утра, и вот он вышел на улицу и начал стучать двумя руками по всем соседским дверям и кричать: «У меня дочь родилась!»... Я, например, психологически до сих пор жду отца... Семьдесят лет прошло, а я его жду... Он по документам был, если правильно, 1907 года рождения. Ему было бы больше ста лет... Первая моя песня была посвящена моему отцу:

Азизон ман диле лабташнаи меҳри падар дорам,
 Миёни саҳраи ҳаҷраш кут хуни ҷигар дорам.
 Даруни қалбиман ин дард мисли ганӣ пинҳон аст,
 Чу хорпушт аз паи ҳифзаш ҳазорон нештар дорам.
 Ба нои хеш ҳамчу шамъ фишонам ашк зи сӯзи дил,
 Вале аз баҳри зоҳирбин ба фарқам тоҷи зар дорам.
 Бупарвард ҳамчу ҷон дар бар агарчи модари зорам,
 Ҳазорон захми корқ хӯрду аз дардаш хабар дорам.
 Зи басз-овони тифлқ дидагонам чори роҳи ўст,
 Ҳаметарсам, ки рӯзимарг ҳам чашме бе дар дорам.

Друзья, мое сердце постоянно жаждет отцовской любви,
 В пустыне разлуки с ним питаюсь кровью душевной боли.
 Это чувство глубоко спрятано, как сокровище, в сердце моем,
 Подобно ежу, я защищаю его миллионами колючек.
 Своим стоном я проливаю слезы сердца, как свеча,
 Но внешне я увенчана золотым венцом.
 Оберегала меня мама, как свою душу,
 Но взамен получила тысячу ран.
 Поскольку я с детства жду отца,
 Боюсь, что и в день смерти мои глаза будут
 устремлены... в ожидании*.

Аналогичную ситуацию в плане ожидания отца мы видим в рассказе Хосият Максумовой, которая в последний раз видела отца, когда его забрали в 1937 году [15].

”

Папа у нас был ответственным партийным работником, мама – домохозяйка, – вспоминала Х. Максумова. – В конце 33 года мы переехали в Москву, жили во Втором доме правительства на ул. Серафимовича, 20-й подъезд, кв. 387. Я ходила в школу на Кадашевской набережной, 19 школа им. Белинского. До 1937 года все у нас было нормально, в 37 году арестовали папу, родился у нас в мае еще братик Музафар.... Когда папу 12 июля арестовали, мы отдыхали в Доме отдыха ЦК под Москвой, местечке Тетьково, где родился Калинин. Помню, после обеда, во время тихого часа трое приехали на газике и забрали отца. Когда папа уезжал, он поцеловал нас, и мама спросила: «Что мне теперь делать?». Папа ответил: «Продолжайте отдыхать, я поеду в Москву, все выясню, ведь я ни в чем не виновен, и вернусь обратно к вам». Это были последние слова моего отца к нам, и вот уже 65 лет я не могу их забыть, и буду помнить, пока живу [16].

Падарҷонам, падарам, ҷони дилам падарам,
 Шумо дар хизмати халқу-Ватан ҳалок гардидед.
 Рӯи хунукатонро надидам, назди тобутатон
 ашкамро нарехтам.
 Қабратонро кофта, наёфтам, сари қабратоннарафтам.
 Маро бубахшед, падарҷон.

Падарҷонам, падарам, ҷони дилам падарам.
Шумо – офтоби дурахшони мани,
Моҳи тобони мани, боғу-бустони мани,
Оби равони мани, шаби маҳтоби мани.

Падарҷонам, падарам, ҷони дилам падарам.
Падари меҳрубонам, падари халқи тоҷикам.

Дорогой мой папа, душа моя, сердце мое,
Вы отдали жизнь за народ и Родину.
Мне не довелось увидеть Ваше холодное лицо,
И проливать слезы у Вашего гроба.
Я искала и не нашла Вашу могилу,
Простите меня, папа.

Дорогой мой папа, душа моя, сердце мое.
Вы были всем для меня – ярким солнцем, месяцем ясным.
Вы – высокая гора, Вы – цветущий сад.
Бегущий ручеек, лунная ночь.

Дорогой мой папа, мой добрый папа,
Отец таджикского народа.

(Подстрочный перевод с таджикского языка авторов).

В первом случае Марьям не познала отцовской ласки, а Хосият, напротив, начала свой рассказ с того, что детство у нее прошло очень хорошо:

”

Мой папа был у нас такой строгий, неразговорчивый. Он очень был простой, скромный человек. Обращался с нами очень хорошо. Он был строгим и в то же время очень мягким. Никогда ни папа, ни мама нас не били, не ругали, а просто нас воспитывали в таком духе, что мы всегда, глядя в их глаза, знали, что нам делать, что не делать. Мама тоже нас и пальцем не тронула. Некоторые родители ведь и бьют, и наказывают своих детей. Мы этого ни разу не испытывали со стороны своих родителей [17].

Обида и боль Марьям, которые закрались в душу маленькой девочки («Я в детстве очень не любила своего отца за то, что он умер»), с годами переросли в большую преданность духовному облику отца, который она создала для себя по рассказам матери, родственников и который хранит в душе до сих пор. Не познав отцовской ласки, любви, она всегда во взрослых мужчинах искала своего отца:

”

У нас был Учитель. Это был человек уникальной чистоты. Я во всех людях старше себя как бы видела, искала своего отца по характеру, видимо, интуитивно. Когда он умер, я очень сильно переживала и долго-долго ходила расстроенная. Я как будто потеряла свою опору по жизни, но в то время он, во всяком случае, меня очень поддерживал. Он был наставником, тогда он был для меня всем. Он был и другом, и братом, и товарищем, который был намного, намного

старше нас, но он был живее, более жизнерадостным. Он был очень мудрым. Для меня это был идеал человека. Когда он умер, то долго-долго не могла успокоиться, пока у меня не вылилась песня:

Усто́ди мо, усто́ди мо,
Усто́ди беимдо́ди мо.
Ҳаргиз наоя́д бовара́м,
К-усто́д бефанд рафтааст.
Муҳтоҷи руи дӯстон,
Шоя́д Самарқа́нд рафтааст.
Бо рақсҳои қо́зибадо́р,
Бо чехраи ҳа́мчун баҳор.
Дар ё́ду дилҳо мо́ндааст,
Ҳошим Ма́медов ё́дгор.

Наш Учитель, наш Учитель,
Наш незащищенный Учитель.
Никогда не поверю,
Что мой Учитель ушел на самом деле.
Жаждающий увидеть друзей,
Может быть, он уехал в Самарканд?
С темпераментными танцами,
С ликом жизнерадостным
Остался в наших сердцах
Беспокойный наш Хашим Мамед.

Когда он умер, мне было больно, я как бы отца потеряла....

В этой песне запечатлено юное, даже где-то наивное чувство, но и сложное, подчас мучительное, которое сидит в женщине с детства и начинает «прорываться» в минуты скорби. Она не умеет плакать, поскольку в детстве никогда не видела слез матери:

”

Моя мать была как бы женщиной в себе. Она не любила расслабляться, рассказывать что-то, я слез своей матери почти никогда не видела, хотя на ее долю выпало очень много. Я думаю, что тому поколению всем досталось. Они все вынуждены были как бы собрать все свои силы в кулак и нести свой крест... Я думаю, что это свойственно всем матерям, просто некоторым женщинам чуть-чуть, может, больше повезло, когда их мужья уже дома были, хотя бы какую-то часть заботы на себя брали. А им приходилось быть и отцом, и матерью.

Ответственность за судьбу семьи, за воспитание детей легла на плечи матери. Такие условия отточили особый женский характер, гордый и независимый, привыкший везде и во всем полагаться на свои собственные силы, действовать в одиночку, но и горевать в одиночку. Эти же качества Марьям унаследовала от своей матери. Она продолжает:

”

Я, когда иногда дома расстраиваюсь, когда я что-то делаю по дому, когда детей дома нет, я тогда пою песни. Потом это со слезами выходит, выходит... может быть, час пройдет. Плакать как-то я не умею, а вот эти слезы – ведь как бы заново все переживаешь.

А переживаний в жизни Марьям было много. Кроме вечной боли за отца прибавились потери родных, близких ей людей:

”

В годы гражданской войны мы никого не потеряли, слава Богу, но от голода войны до нас дошли чуть позже. В результате этих стрессов, страхов что только ни происходило, ведь какой-то мор напал на семью. В общем, друг за

другом в течение каких-то 5–6 лет мы похоронили 10–12 человек. И моя мать, и все наши матери, потому что я всех тетей в душе называла мамами, потому что мы все вместе рядом жили. Когда умер мой двоюродный старший брат, на которого как бы возлагалась вся обязанность по старшинству за весь род, моя мама не выдержала, она пережила его всего лишь на 6 месяцев. Самое тяжелое время ее жизни, – она ушла, и как бы вся ее жизнь оказалась напрасной. Детей, которых они подняли, они не смогли сохранить. Судьба у них отобрала последнюю их веру, последние надежды, ради чего они жили. У моей матери после смерти двоюродного брата все эти полгода не было дня, чтобы она не плакала, она не могла уже успокоиться, она все эти дни оплакивала только его... Этот мой брат был как бы общим сыном. Это был человек огромной души, где-то, наверное, он здесь нам заменял и отца, и старшего брата, и какого-то покровителя.

И снова, как лейтмотив, возникает ассоциация с отцом – главой семьи, и как следствие этого – судьба матери с ее несбывшимися мечтами и надеждами в супружестве, с трагическим финалом жизненного пути. За полгода мать сполна выплакалась и за племянника, и за свою женскую долю.

Марьям продолжает:

”

Я больше всех, наверное, оплакивала моего двоюродного брата и потом маму. Я всегда думаю о том, что было бы лучше, если бы моя мама и тети умерли хотя бы на один день раньше, чем мой брат, тогда им было бы не так больно умереть.

И Марьям запела:

Ба марги нобаҳангомат, бигирям зор акаҷонам,
Ба он тифлони ҳайронат, бигирям зор акаҷонам.
Аруси нозанинатро чӣ сон мобайни раҳ, кардӣ,
Ба ёри хонавайронат, бигирям зор акаҷонам.

Дили пурорзуятро кучо охир расид ин дард.
Ба он қалби пурармонат, бигирям зор акаҷонам.
Сутуни хонадон будӣ, умеди модарон будӣ.
Ба модарҳои нолонат, бигирям зор акаҷонам.

Танат ранҷур буду хоҳарон аз дардат оғаҳ не,
Ба хоҳарҳои нодонат, бигирям зор акаҷонам.
Саробони сари ду додари ранҷури худ будӣ.
Ба додарҳои сарсонат, бигирям зор акаҷонам.

Хабар аз марги ту омад ба мисли тири сузоне,
Зи ҷабри тири сузонат, бигирям зор акаҷонам.
Саросар хона пур меҳмону меҳмонат ҳама гирен,
Меҳмонони гиренат, бигирям зор акаҷонам.



Аизи мардумон будӣ, ба чумла меҳрубон будӣ,
 Ба он меҳри фаровонат, бигирям зор акаҷонам.
 Шавам мушто, ки рӯи ту, равам бар чустучуи тӯ,
 Расам ҳар гаҳ ба остонат, бигирям зор акаҷонам.

Азизонат зи сӯзи дил булбулвор меноланд,
 Ба булбулҳои хушхонат, бигирям зор акаҷонам.
 Надорам чораи фаред, аз дард шеър мегуям,
 Баин илҳами сузонат, бигирям зор акаҷонам.

Нағунҷад дарди ту дар шеър, ба васфат дoston гуям,
 Ба ҳар як dostonат, бигирям зор акаҷонам.
 Зиоғозто ба фарҷом ноумедӣ шуд насиби ту,
 Ба оғозу ба фарҷомат, бигирям зор акаҷонам.

Саропо нолаву оҳем, вале дар дасти оллоҳем,
 Дар ин гардуни гардонат манам ночор Худочонам.

О твоей скоропостижной смерти я плачу, как туча, дорогой брат,
 О растерянных взглядах твоих детей я плачу, мой брат.
 Как ты мог оставить свою красавицу-жену на полпути?
 Горько плачу я по любимой твоей в разрушенном доме, мой брат.

Как проникла эта боль в твое исполненное надежд сердце?
 Об этом, полном желаний сердце плачу я, мой брат.
 Ты был опорой семьи и надеждой матерей,
 Горько плачу я по плачущим матерям.

Ты был болен, а твои сестры не ведали о том,
 Горько плачу я, брат, по твоим несведущим сестрам.

Ты заботился о двух больных братьях,
 Горько плачу я, брат, по покинутым тобою младшим братьям.
 Весть о твоей смерти пришла, как горящая стрела,
 Горько плачу, мой брат, от боли этой стрелы.

Твой дом полон гостей, все гости плачут,
 Горько плачу я по твоим плачущим гостям.
 Дорог был ты людям, словом ласковым был,
 Горько плачу я, брат, по твоей бесконечной нежности.

Тоскую я по лицу твоему, пойду искать тебя,
 Горько плачу я, брат, когда дойду до порога твоего дома.
 Твои дорогие стонут, как соловьи, от боли в сердце,
 Горько плачу я по сладкоголосым твоим соловьям.

Нет возможности кричать, от боли стихи и песни сочиняю,
 Горько плачу, брат, от горького вдохновенья.
 Не вместить боль по тебе в стихе, расскажу о тебе поэму,
 Горько буду плакать над каждой строчкой этой поэмы.



С рождения до смерти все твои надежды
Остались неосуществимыми,
Горько плачу я по началу и концу твоему.
Мы все состоим из плача и стона, но мы в руках Бога,
Перед этой Вселенной я беспомощна, о Господи.

”

– Не получается, – продолжает Марьям, – думала, я немножко отошла, оказывается, нет... Как раз вот это, что я пела, это не просто песня, это – реквием. В конце появляется строка, как бы благодарность Господу Богу, что у меня был такой брат. То, что я сейчас пела, – это очень длинная песня, там, наверное, 50–60 строк, может быть и больше. Если я сейчас продолжу, я могу петь и петь, и меня не остановишь.

Неторопливо, будто вспоминая, Марьям складывает свои строки как бы в одно нескончаемое стихотворение. В ее монотонно-напевном пении с градациями тихих звучностей чувствуется такое внутреннее напряжение, которое, думается, не подвластно ни одному профессиональному певцу.

В песне проявляется обостренная чуткость к двоюродному брату, стремление понять его, прочувствовать, выстрадать его страдания. Повторяющиеся фразы после каждой новой строки являются средоточием художественной идеи песни, выражением ее скорбного настроения. Трагически звучат в песне слова:

”

Нет возможности кричать, от боли стихи и песни сочиняю, горько плачу, брат, от горького вдохновения.

Марьям сетует на свое физическое бессилие, прибегая к помощи песни, способной глубоко и точно передать всю боль утраты.

С какой благоговейной любовью и тоской воскрешает она в другой своей песне образ матери, печальная судьба которой живет в памяти дочери с раннего детства. Вся в мыслях о матери, она зовет ее, говорит с ней. Сколько в ее словах тепла и ласковой участливости по отношению к близкому человеку! А фраза «*Ты была моим единственным героем*» содержит глубокий подтекст, одновременно раскрывающий ее чувства.

Эй очаи чон, бар ту аламҳо дорам,
Аз сӯхтани дил нолаву гавҳо дорам.
Рафтиву ба худ бурдӣ мадори дили ман.
Бори ғами сангинат чӣ сон бардорам.

Аё модар ҷаҳони ман ту будӣ,
Ягона қаҳрамони ман ту будӣ.
Қалам бишкаст рӯи дафтари ман,
Чу шеъру достони ман ту будӣ.

Миёни олами пуршӯру ғавҳо,
Ту рафтӣ модаро, ман зору танҳо.

Дилам ғаш мекунад бе ту дам-дам,
Чу тифли монда аз пистони момо.

Маро дар оби ғам тар кардӣ модар,
Забуну зору музтар кардӣ модар.
Зи сӯзи дил раҳи манзил наёбам,
Маро оҳир қаландар кардӣ модар.

Кучой модарам, пирам ту будӣ,
Сафой умри дилгирам ту будӣ.
Ту рафтӣ сарзанам бар кӯху ҳомун,
Манам девона занцирам ту будӣ.

Дорогая мама, я должна рассказать тебе о своих страданиях.
Оттого, что душа горит, я стенаю и плачу.
Ты ушла и унесла с собой все силы душевные.
Как же мне вынести тяжесть боли от разлуки с тобой?

О, мама, ты была моим миром,
Ты была моим единственным героем.
Сломался карандаш, что писал в моей тетради,
Ты была моим стихом и поэмой.

Из этого суетного мира
Ты ушла, о, мама, я осталась одна.
Мне не по себе от тоски: сердце бьется тревожно,
Как у ребенка, которого оторвали от материнской груди.

Меня ты затопила в горе слез, мама,
Ты сделала меня беспомощной, несчастной, беспокойной.
От боли не могу найти дорогу домой,
В конце концов, ты сделала меня скитающимся дервишем.

Где ты, мама? Ты была моим наставником,
Красой и светочем моей печальной жизни.
Ты ушла, а я, (как Меджнун), скитаюсь по горам и долинам.
Ты была цепью, сдерживающей меня – одержимую.

Что касается личной жизни Марьям, то она поначалу личным интересам предпочла внутреннюю сдержанность. Кроме того, многолетняя жизнь в неведении и неопределенности сделала ее мать одинокой женщиной. Одиночество матери отодвинуло на многие годы замужество дочери. Очевидно, страх потерять мужа и пережить все заново, пережить то, что пережила мать (да и сама Марьям в детские и юношеские годы), глубоко сидит в ней. В ожидании отца она забыла о своей личной жизни, как бы отрицая возможность счастья, построенного ценой забвения отца. Но пришло время, и она все же решилась выйти замуж, правда, за человека значительно старше ее по возрасту. И думается, это тоже не случайно – в своем будущем муже она снова хотела видеть отца, так и говоря:



”

Я его, как жениха, не воспринимала... У меня нормальная, хорошая семья... Я бы не сказала, что вышла замуж по любви, но нормально я вышла замуж. Я вышла замуж, скажем, случайно, это была судьба. Мне было 35 лет, у нас обычно к девочкам после 20–23 лет меньше сватаются, потом женихи вообще исчезают... Жених взрослый, на 20 лет старше меня... Когда мама увидела моего мужа, она после свадьбы вернулась домой, целую неделю ничего не ела и не пила... Моя мать до конца не была довольна моим выбором. Она всегда говорила: «У тебя большие проблемы пойдут. Твой муж уже на пенсии, он уже больной, не дай Бог, что дальше будет, будет нелегко, но, дай Бог, чтобы дети поднялись, чтобы они потом поддерживали». Но я ее успокаивала, что у меня муж хороший, что не обижает меня....

Мать, конечно, понимала, что со старым мужем ее дочери придется сложно в жизни – самой поднимать детей, самой тянуть семью и ухаживать за старым мужем. Ей самой все это было знакомо, и она желала своей единственной дочери полноценного семейного супружеского счастья (ведь понятно, что Марьям обрекла себя где-то и на одиночество). Однако выбор партнера по жизни, как уже говорилось, подсознательно был мотивирован его сходством с отцом, а отец в ее понимании – гарант надежности и социальной защищенности. Более того, в отличие от ее собственной жизни, в жизни ее детей присутствует отец, и в этом, на наш взгляд, главная причина того, ради чего ей пришлось жертвовать своими еще молодыми годами, здоровьем, ведь основную нагрузку в семье она взяла на себя, как когда-то ее мать, которая пошла работать, вопреки установившимся в семье традициям, когда зарабатывать должен мужчина. Как и мать, Марьям родила мальчика и девочку, они – двойняшки. Им она тоже посвятила песню, где излила все свои переживания, как бы оправдываясь перед детьми и извиняясь:

Тифлакони беқарорам узр, узр,
Ғунчаҳои рузғорам узр, узр.
То барам дасти навозиш, сӯятон,
Лаҳзае фурсат надорам узр, узр.

Меҳри дил додам ба тифлони дигар,
Додару хоҳар азизони дигар.
Меваи дубаҳраи умри манед,
Шамсаму талъат надорам узр, узр.

Зиндаги бисёр озорам намуд,
Гаҳ, ғаниву гоҳ, надорам намуд.
То бипошам бар қадамҳои шумо,
Ин замон сарват надорам узр, узр.

Медавам дар кучаҳои зиндагӣ,
Ман шабу рӯз аз қафои зиндагӣ.
Илму фарҳанг зери пои зиндаги,
Гар дигар иззат надорам узр, узр.

Муфлисй кардаст имрӯз бекасам,
 Пеши чанд навдавлате гӯё хасам.
 То кашам ман нози тифлии шумо,
 Заррае қудрат надорам узр, узр.

Тухфаи Парвардигори оламед,
 Баҳри ман ҳам дарди ҷон ҳам марҳамат.
 Ҳар кадом ганҷинаи сад оламед,
 Ҷуз шумо давлат надорам, шукр, шукр.

Мои непоседливые детки, простите, простите,
 Цветы моей жизни, простите, простите.
 Я не могу даже приласкать вас,
 У меня нет времени на это, простите, простите.

Всю любовь свою я отдала другим детям,
 Братьям, сестрам и родным.
 Запоздалые плоды моей жизни,
 Я – солнце, но нет у меня света для вас, простите, простите.

Жизнь меня была.
 Иногда у меня было все, иногда – ничего.
 Осыпать вас золотом,
 Сейчас я не в состоянии, дети мои, простите, простите.

Все бегу по тропам жизни,
 День и ночь я вся в суете.
 Культура и наука оказались под ногами жизни,
 Я не пользуюсь почетом и уважением, как другие, простите,
 простите.

Перед новыми богачами я, как соломинка,
 Нищета сделала меня никем, лишила друзей.
 И я не могу все ваши детские капризы исполнить,
 За это меня простите, простите.

Вы – дар Божий,
 Вы для меня – боль моего сердца и отрада.
 Каждый из вас – сокровище целого мира,
 И кроме вас у меня нет никакого богатства, слава Богу, слава.

Несмотря на все трудности жизни, Марьям удалось остаться самой собой – твердой, независимой, решительной. Она говорит:

”

Когда по жизни приходится самой решать проблемы, когда твоя голова каждый раз об стенку бьется, приходится действовать решительно. И меня не пугают никакие трудности. Моя мать в нелегкие времена, будучи с маленьким образованием, подняла двоих детей, дала им образование, и нас никто никогда не проклинает за то, что мы плохие...



Наверное, поэтому с первого дня супружеской жизни Марьям предпочла занять позицию мужчины, доверяя только себе, рассчитывая только на свои силы. И потому в семейной жизни с мужем у нее сложились отношения не совсем, скажем, традиционные, которые приняты в таджикской семье – подчиняться мужу беспрекословно, быть покорной, почитать мужа во всем:

”

Он сразу понял, что со мной шутки плохи. Я с первого дня сумела поставить себя на достойное место. Может быть, потому, что замуж я выходила в 35 лет, когда я могла за себя постоять, а не в 18–20 лет, когда слепо веришь тому, что тебе говорят... Он мою свободу никогда ни в чем не ограничивал. Я делаю то, что хочу.

Итак, жизненные противоречия с детских лет вошли в душевный мир Марьям. Острым резцом прошлась по ней жизнь, испытывая каждый раз ее душевные силы. Лишь стойкий человек может выдержать постоянные испытания, не ожесточиться, не утратить веры в жизнь, в ее доброту и красоту. Все эти препятствия заставляли Марьям выражать свои мысли с помощью песен. Возможно, песни и спасали ее в трагические моменты жизни, в минуты одиночества, отчаянья. Спетые одна за другой, песни эти выстроились в единую цепь глубоких размышлений о жизни, о бесконечном чередовании событий в ней, обо всех ее проблемах. Каждая ее песня – это исповедь:

Ҳар саҳар аз пушти хеш сарсонам, Худо,
Ғайри дарди чӯ дигар дарде намедонам, Худо.
Дар талоши ризқ, аз тоат фаромӯш мекунам,
Ман аз ин бетоатии хеш тарсонам, Худо.

Руҳи ман доим бувад дар ҳарб бо шайтони дун,
Пурхатову пургунаҳ, фарзанди инсонам, Худо.
Мекунам доим ҷадал, ки аз раҳи ишқат равам,
Лек кадомин роҳ, бошад ман намедонам, Худо.

Карнҳо аҷлоди ман омӯҳтам дарси хирад,
Шири хомхӯрда ҳанӯз гумроҳу нодонам, Худо.
Тавбаҳои ноқиси ман мешаванд оё қабул,
Ман умед аз раҳматат дорам, Худоҷонам Худо.

Каждое утро я бегу за хлебом насущным, о Господи,
Кроме голодной боли другой боли у меня нет.
В этой суете мирской я забываю про молитву,
И я боюсь Твоего наказания.

Моя душа находится в постоянной борьбе с дьяволом,
Я и грешу, и ошибаюсь, так как я – дитя человеческое, о Господи.
Я стараюсь идти по правильному пути,
Но не знаю, где этот путь.



Веками мои предки учили меня мудрости,
 До сих пор я не созрела для этого пути.
 Прости меня, Господи, примешь ли мою исповедь,
 Но я все же надеюсь на Твое прощение, Господи.

”

– Знаете, – говорит Марьям, – я и раньше стихи и песни сочиняла, когда больно, когда обидно. От радости не поешь. Во время боли. Моя боль подобна открытому маленькому кранику, из которого тихонько вытекает вода. Дома у нас все женщины сочиняли стихи, пели песни, но для меня тогда это не было серьезным. А основная боль, наверное, как в стихах, пошла после смерти брата. Когда брата хоронили, я еще не могла, я не в состоянии была плакать. А когда мы маму хоронили, я вот это потом все выплеснула... После мамы у меня целый цикл пошел...В общем-то песен много, а петь не могу, очень больно.

Ее песни существуют не в отдельности, а как мозаичные частицы, которые сцепляются и складываются в нечто похожее на большой роман. Ее история – это путь от колыбели до настоящего дня, ее жизненная философия, в которой печаль и оптимизм слиты воедино. Ее история – это история сильной женщины, сознательно сумевшей отказаться от позиции жертвы, благодаря усиленной работе над собой. Марьям состоялась как сильная женщина, в своей жизни она выполняет много функций. Она – преданная дочь, достойная жена, добрая и нежная мать, любящая сестра и тетя и, к тому же, она – душевный собеседник. Ее сила заключается в том, что, руководствуясь своими принципами в жизни, она при посредстве вдохновения (пусть даже горького) в песнях сумела показать сокровеннейшие тайники женской души.

И в каждой женщине Своя тайна,
 Свой акцент, Свой жест,
 Своё молчание...

Антуан де Сент-Экзюпери

История женщины, которую зовут Сафаргуль – яркий пример того, как девушка-таджичка нашла в себе смелость преступить существующие нормы поведения в семье, где отец – диктатор, а мать – подчинялась ему во всем из страха. Сафаргуль получила высшее образование, ушла из дома и, более того, родила ребенка без мужа. По ее словам, годы, прожитые в отчем доме, – это сплошное насилие со стороны отца и братьев:

”

Я ненавидела мужчин, в нашей семье было шесть братьев. Я маму все время спрашивала: «Почему ты рожала только мальчиков? Почему ты жила с моим отцом, он же такой жестокий?». Он даже не разрешал нам разговаривать между собой, особенно девочкам. Когда мы громко разговаривали или веселились, он кричал на нас и говорил: «Чем баловать девочек, лучше баловать осла». Отец осла ставил выше, чем девочек. Мы всегда и во всем ему подчинялись. Если за дастарханом он не ел, значит, мы тоже не имели права кушать.



Но когда он приказывал: «Ешьте!» и сам при этом не ел, мы боялись протянуть руку к общей тарелке, и тогда он говорил маме, чтобы она всю эту еду отдала корове. И мы оставались голодными и ложились спать. И так было всегда...

Детство и отчий дом – это особенно запоминающийся период, особая страница в жизни человека. Воздух детства, атмосфера отчего дома во многом определяют последующую жизнь человека, его отношение к близким и далеким людям и даже к цели своего существования. Чувства, заложенные в детские годы, оживают в человеке с новой силой (в данном случае где-то с обидой, где-то с иронией), проявляются с удивительной яркостью. Все явственнее, все объемнее становится память об этой поре. Сафаргуль вспоминает:

”

Помню, я пела песни о смерти, чтобы моим родным было больно. Мама меня ругала, чтобы я такие песни не пела, а я хотела, чтобы они из-за меня страдали, так как я тоже страдала в этом доме:

Эй, очаи қон, чи ба калонум кардӣ?
Ширум додӣ, ситам ба қонум кардӣ?
Худ гуфта буди: «калон шав хушқадата гир»,
Калон ки шудум, подабона додӣ.

Эй, очаи қон, кулол кулолӣ кардум,
Хокистари кучата кулолӣ кардум.
Ҳаждаҳ сари сол хоната бонӣ кардум,
Акнун меравум, хоната холӣ кардум.

Ман мемураму, фасли баҳорон боша,
Дар мурдаи ман хешу таборон боша.
Тобути маро сӯи баланди бубаред,
Шояд, ки расад бӯи ватан бар баданум.

Ман мемураму, гурум кунед, зуди ба зуд,
Тобути мара қалам кашед, сурху кабуд.
Тобути маро сӯи ватан бубаред,
Аз хона буроя, падари беҳабарум.

О, моя дорогая мама, зачем ты меня родила?
Вскормила своей грудью, воспитала, принесла только муки.
Ты сама говорила: «Стань большой, выйди за любимого».
Но когда я выросла, ты меня отдала замуж за пастуха.

О, моя дорогая мама, вылепила я гончарные изделия.
Из пыли твоей улицы вылепила я кувшины и горшки.
До восемнадцати лет я была сторожем в твоём доме,
Но теперь я ушла, и твой дом опустел.

Когда я умру, пусть это будет весной,
Пусть обо мне плачут только родные.



Отнесите мой гроб на высокую вершину,
Чтоб донесся до меня запах родины.

Когда я умру, хороните меня побыстрее,
Разрисуйте мой гроб красным и синим цветом.
Отнесите мой гроб в сторону родного дома,
Чтобы мой ничего не знающий отец вышел из дома
(и увидел его).

”

Убираясь в доме, я всегда пела песни о себе, о том, что я, как птица в клетке, в которую посадил меня отец. Может быть, вы осудите меня, что я говорю плохо о своем отце, как меня в детстве осуждала мама, наставляя, что упрекать отца, говорить о нем плохо – это грех. Но как я могу смириться с несправедливостью, сделавшей мою душу больной?

Падарам ҷалоди ҷони ман аст,
Падарам ҷотили орзуву ормони ман аст.
Бадқаҳру бадкиनावу вучуд саропо зи кибр,
Падарам кушандаи меҳру вафои қалби пуршӯриман аст.

Падарои духтаронро парваранд бо сад назру ниёз,
Лек падарам гунаҳкори гуноҳҳои ман аст.
Ба лафзи қабеху дашномҳои гушношунид,
У маро ба роҳи ҳаёт гуселам намуд.

Лек ман чун духтари бо нангу ном,
Байни ҳазорон ҷавон будам некном.
Хатм бинмудам донишқадаро бо сари баланд,
Фикр кардам, ки падар гардад зи ман хурсанд.

Лек сад афсӯс, сад вою дарег,
Падарам ба сари ман сад борони тӯҳмату бадномӣ рехт.

Мой отец – палач моей души,
Мой отец – разрушитель всех моих надежд и желаний.
Злобный, злопамятный, пропитанный спесью,
Мой отец – убийца любви и преданности, моего истерзанного сердца.

Другие отцы исполняют все желания своих дочерей,
А мой отец – виновник всех моих грехов и провинностей.
Самыми плохими словами, неслыханными обзывал,
Когда меня на путь жизни наставлял.

Но я – девушка воспитанная,
У молодежи имела хорошую репутацию.
Все брали с меня пример, с гордостью я закончила институт,
Отец мог бы гордиться мной.



Но жаль, сотню раз жаль,
Что отец снова обрушился на меня с оскорблениями.

На наш вопрос, почему именно в песне Сафаргуль искала утешения, она ответила:

”

С 4-го класса я вела дневник, где описывала все, что происходило со мной, и писала стихи, но никому не показывала. И так продолжалось до 6-го класса, пока мой брат, который рылся в моих вещах, не нашел дневник. Перед всеми в центре двора он высмеял меня. На меня это сильно подействовало, и с тех пор я перестала писать, боялась, что кто-нибудь найдет, прочитает и станет издеваться. Поэтому я носила все в себе и стала подозрительной, ни с кем не стала общаться, стала выражать себя в песнях:

Хоб аз дидагонам гурехта,
Дар сарам савдои рузи маҳшар.
Сару савдое, ки дорам нухуфта,
Андар қаъри дил.

Гуё, ки зи ман мегиранд часос,
Тифлаки орзуям андар гаҳвора.
Хоб рафтаастхама сола.
Лек хоб аз дидагонам гурехта.

Чаро у хобу ман андар танури това?
Орзуям андар қалб яхбаста.
Лабонам хомуш чун мӯҳрбаста.
Мурғи бахтам ба парвоз омада.
Калиди бахтам дар параш ба ҷавлон омада.

Сон бежал из моих очей,
В голове моей мысли о Судном дне.
Думы, что ночью бессонной в моей голове,
Прячу в глубине сердца.

Кажется, будто жизнь мстит мне,
Мои мечты, как ребенок в колыбели, будто заснули навсегда.
Сон бежал от меня навсегда,
Не сомкну я глаз.

Скажите, почему мой сон, словно я в огне?
Мои мечты в сердце заledenели,
Губы молчат, словно запечатанные.
Птица счастья прилетела,

Ключи от моего счастья в ее перышках закружились...
Разве я не достойна была венца?
Тогда почему, судьба, ты сделала меня потерянной?



Не найдя понимания в семье, Сафаргуль годами вынашивала идею о получении высшего образования, о работе, об устройстве своей жизни, которая во что бы то ни стало должна отличаться от той жизни, которую она провела в отчем доме. И, вопреки уговорам матери не идти учиться, а то все соседи и знакомые осудят, если увидят дочь в городе, Сафаргуль пошла работать в детский сад няней, в свободное время много читала и поступила в пединститут, о чем так мечтала в своей песне:

Оина ба дасти рост мегирум ман,
 Ҳам хондаю ихтисос мегирум ман.
 Аз тӯҳмати хамсояҳо наметарсум,
 Диплома ба дасти рост мегирум ман...

Возьму в правую руку зеркало я,
 Я буду учиться, получу специальность
 Пересуды, клевета соседей меня не пугает.
 Все равно я буду учиться и получу диплом.
 Мечтаю учиться в пединституте,
 Мечтаю и люблю свою мечту.

До ухода из дома Сафаргуль соблюдала все традиции, принятые в ее семье, но, по ее словам, никто не оценил этого. Однако со временем многое изменилось не только в жизни самой Сафаргуль, изменились и ее родные. Она об этом говорит так:

”

Из девяти детей в нашей семье только я получила высшее образование. Отношение моей матери изменилось с изменением моего образа жизни. Она стала советоваться со мной. Теперь она не осуждает, а только приветствует мои поступки. Отец в последнее время тоже стал относиться ко мне по-другому, даже после того, как я родила дочку без мужа. Он любит мою девочку, играет с ней. А один из моих братьев как-то наставлял свою дочь, мою племянницу: «Не слушай бабушку, а слушай тетю и делай так, как велит сердце. Молодец Сафаргуль, что никого не послушалась в свое время и поступила по-своему».

Сафаргуль вырвалась из плена традиционно-патриархальной жизни, ее устоев. Вырваться из плена традиционно-патриархальной морали, в которой гендерной доминантой является лидерство мужчин и подчиненность женщин, стать самой собой, к тому же изменить в какой-то степени и членов семьи – это исключительная смелость, самостоятельность и решительность, которые были изначально присущи девушке. Бросая вызов негативным гендерным стереотипам в семье и обществе, где женщина представлена закабаленным, униженным существом, Сафаргуль резко изменила свой образ жизни и в итоге добилась многого, сохранив чувство собственного достоинства.

Сафаргуль не испытывает иллюзий и по отношению к браку, видя далеко не идеальные отношения своих родителей и близких, и поэтому решила не выходить замуж, сознательно ограждая себя от разочарований, которые рано или поздно ее настигнут. Взяв на себя всю ответственность и избрав иной путь, полный трудностей и потерь, тягот и страданий, но в то же время свободный, она изменила собственную судьбу.

Женщина, словно природа, также нуждается в ливнях

Итак, перед нами несколько женских историй жизни, рассказанных и спетых женщинами *a'capella* сообразно их интересам и ценностям. Эти истории важны как для исследователей, так и для самих женщин, которым представилась возможность рассказать о себе своим языком.

”

Многие женщины, которые выражали себя в творчестве, делали это посредством музыки, танца, ткачества и ковро ткачества, плетения, вязания, лоскутного шитья – а ведь все эти формы являются хрупкими, эфемерными, анонимными [18].

”

Местом возможного обретения женщиной себя может стать и всегда было женское письмо [19].

А сколько женщин выражают себя в песне, сколько песен исполнено трогательной задушевности, сколько судеб, при всем их различии, при всей их самостоятельности, «рифмуются», перекликаются друг с другом? Ведь, говоря на разных языках, все они переживают те же сложные, вечные чувства любви, тоски и ожидания счастья. Из множества разных, параллельно развивающихся жизней, из множества голосов различных женщин вырастает единая «хоровая судьба». И в этом хоре звучат разнообразные песни – грустные и радостные, порой даже беспомощные в своем стремлении передать утонченную душу женщины. Но самое прекрасное и важное в этих песнях – это их способность одновременно обращаться и к разуму, и к эмоциям человека. Песня женщины – это ее исповедь. Сильная своей откровенностью, иногда даже трагичная в своей беспощадной правдивости, она не оставляет слушателей равнодушными.

Каждая песня женщины связана с реальными обстоятельствами жизни и служит выражением именно этих обстоятельств. Как отмечает исследователь В. Гошовский:

”

Можно с уверенностью сказать, что в народе не существует песни без связи с его конкретными духовными силами, то есть не было песни, которая исполнялась бы когда угодно, при любых обстоятельствах [20].

Песня, как живой образ действительности, вплетается в ткань повествования женщины о пережитом, о прошлом, будущем и настоящем. Песни восполняют тот вакуум, который создается невозможностью реализации ее чувств явно. Благодаря нашим исследованиям можно раскрыть высокое значение женской песни и ее тесную, неразрывную связь с жизнью женщин.

Вопросы для обсуждения:

1. Чем обусловлено гендерное неравенство на Востоке и как оно отражено в устном творчестве женщин?
2. В каких жанрах народного творчества женщина могла выразить свою безысходность?
3. Как женщины повествуют о своей жизни?
4. Какой период своей жизни женщина выделяет в повествовании и почему?
5. Каким образом женщина обретает свой голос и пользуется языком?
6. Как женщина в сложной жизненной ситуации продолжает оставаться самой собой?
7. Как женщина через песню передает свое внутреннее состояние, какие песни она поет?
8. Можно ли считать женские песни автобиографическими воспоминаниями и насколько они правдивы?
9. Почему личный опыт женщины, выраженный как исповедь в песне, становится близким и понятным слушательницам?
10. Официальная история всегда была «мужской». Как устное творчество позволило женщинам оставить свой след в истории?
11. Что вы чувствуете, читая биографии женщин?
12. Как вы считаете, настоящее исследование помогло интервьюированным женщинам обрести уверенность в себе?

Ссылки

1. Socratify.net, Неизвестный автор.
2. Скосырева, 2021.
3. Михайлов, 1985.
4. Вильнер, 1982.
5. Кароматов, Нурджанов, 1978, с. 8.
6. Нурджанов, 2001, с. 31.
7. Кароматов, 2010, с. 11.
8. Шакармамадов, 1993.
9. Кароматов, Нурджанов, 1978.
10. Кабилова, 1994.
11. Кароматов, Нурджанов, 2010, с. 12.
12. Линёва, 1955, с. 78-81.
13. Конен, 1994, с. 78.
14. Головинский, 1981, с. 20.
15. Отец Хосият Максумовой – Нусратулло Махсум (1881–1937), председатель ЦИК Таджикской ССР, Герой Таджикистана.
16. Интервью с Хосият Максумовой (июнь 2002 г.).
17. Полное интервью с Хосият Максумовой см. в кн.: Кабилова Б., Халимова Н. Устные истории женщин Таджикистана. – Душанбе, 2003. – С. 245–264.
18. Ярская-Смирнова, 2001, с. 20.
19. Пушкарева, 1993, с. 176.
20. Гошовский, 1971, с. 13.



Библиография

1. Вильнер, Н. «Письма из городов.» *Советская музыка* 8 (1982).
2. Головинский, Г. *Композитор и фольклор*. Москва, 1981.
3. Гошовский, В. *У истоков народной музыки славян*. Москва, 1971.
4. Кабилова, Б. «Фалак.» *Мероси ниегон* 4 (1994).
5. Кароматов, Ф., Н. Нурджанов. *Музыкальное искусство Памира*. Кн. 1. Москва, 1978.
6. Кароматов, Ф., Н. Нурджанов, Б. Кабилова. *Музыкальное искусство Памира*. Кн. 3. Бишкек, 2010.
7. Конен, В. Д. *Третий пласт. Новые массовые жанры в музыке XX века*. Москва, 1994.
8. Линёва, Е. Э. «Песни старой деревни: из писем Е. Линёвой.» *Советская музыка* 3 (1955): 78–81.
9. Михайлов, А. «Гете и Восток.» В *Восток–Запад*. Москва, 1985.
10. Нурджанов, Н. *Музыкальная и театральная жизнь столицы Государства Саманидов*. Душанбе, 2001.
11. Пушкарёва, Н. «Гендерные исследования и исторические науки.» *Гендерные исследования* 3 (1999).
12. Скосырева, А. *Традиции Г. Малера в творческом наследии А. Берга (на примере вокальной музыки)*. Дисс. канд. искусствоведения, 2021.
https://nnovcons.ru/files/Dis/dis_skosireva.pdf
13. Socratify.net URL: <https://socratify.net/quotes/net-vospominanii-bez-tebia-elchin-safarli/46373>
14. Шакармамадов, Н. *Даргилик – жанри махсуси фольклор*. Душанбе, 1993.
15. Ярская-Смирнова, Е. «Возникновение и развитие гендерных исследований в США и Западной Европе.» В *Введение в гендерные исследования. Ч. 1. Учебное пособие*, 2001. Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Алетейя.



ОТРАЖЕНИЕ РОЛЕВОЙ ПОЗИЦИИ ЖЕНЩИНЫ В ШУГНАНСКОЙ ЛЕКСИКЕ

ПАРВИНА АБДУЛХАМИДОВА

Аннотация

Настоящее исследование ставит целью ответить на вопрос, насколько изменились ролевые позиции женщины в шугнанском языке. Объектом исследования в работе является шугнанская лексика, отражающая ролевую позицию женщины в прошлом и настоящем. Выбор темы обусловлен тем, что изучение вопроса социальной роли женщин должно опираться на исследования в разных областях. А лингвистический аспект дополняет понимание проблемы, внося вклад в процесс совершенствования мира женщин. Малочисленный шугнанский язык неслучайно выбран в качестве первоисточника для рассмотрения вопроса. Во-первых, шугнанская лексика, как и многие языки, является проекцией представлений о ролевых позициях женщины. Во-вторых, фиксация лексики данной лексико-семантической группы важна для документирования языковых данных шугнанского языка, постепенно утрачивающего свои лексические единицы. Основным методом исследования в работе является этнолингвистический метод с семантико-мотивационным анализом данной лексики. Сравнение лексики ролевой позиции женщины конца XIX и начала XX вв. и современных лексем отражает трансформацию статусных ролей женщины. Языковая картина мира ролевых позиций прошлого и настоящего содержит общие моменты и различия. Лексика ролевых позиций занятости в домашней сфере сохранилась, так как эта деятельность все еще существует. В прошлом, шугнанка могла реализовать себя только в домашнем хозяйстве. Положение ее было двойственным. У современной женщины, кроме домашних, увеличилось количество ролевых позиций, реализуемых за пределами дома. Современная шугнанская женщина свободна в выборе пути, но на ее плечи легло много обязанностей. Желание самореализации, достижения материальной независимости, обеспечение семьи вместе с содержанием хозяйства и воспитанием детей ограничивают ее физические возможности в достижении успеха во всех этих сферах.

Введение

Социальная роль шугнанской женщины радикально изменилась за последние сто лет (Рис. 1). Это связано, прежде всего, со сдвигом в ее ролевых позициях. Вопрос изменений статусных ролей женщин должен рассматриваться в разных аспектах. Один из них – лингвистический, дополняющий понимание проблемы и влияющий на процесс совершенствования мира женщин. Языковой анализ изменений показывает много любопытного. Например, консервацию явлений жизни в языке, ведь язык отражает



Рис. 1. Шугнанские девушки.
<https://pamirs.org/gallery/historical-photos/>



Рис. 2. Памир, 1937 год
(фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years-1840-1999/?author_ids=1144&paginate_page=1

Шугнанского языка, утрачивающего постепенно свои лексические единицы, также может стать вкладом в его сохранение для будущего использования их в лингвистических изысканиях. Научное исследование всегда опирается на работы прошлого. Исследование «женского вопроса» развивается в рамках гендерных исследований. Начиная с конца 1960-ых, «женская тема» стала объектом исследований разных дисциплин. В лингвистике тоже появилось направление лингвистической гендерологии, в котором сложились определенные подходы к системному осмыслению и описанию языка, связанного с феноменом женского пола [1]. А в шугнанском языке проявление гендерных особенностей женщины еще не изучалось. Однако есть работы в других дисциплинах, которые тоже содержат сведения о прошлом и настоящем шугнанской женщины и заслуживают рассмотрения.



Рис. 3. Памир. Женщины
с грузом на голове. 1932 год
(фото Георгия Липскерова).

<https://russiainphoto.ru/search/years-1840-1999/>

В советское время сложилось общенаучное направление – памироведение (Рис. 3). В нем есть работы, где затронуты те или иные стороны жизни шугнанок конца XIX и начала XX вв. К ним, прежде всего, следует отнести этнографическое исследование М. С. Андреева «Таджики долины Хуф», в котором, наряду с описанием жизни жителей других регионов Памира, изложены различные вопросы жизни шугнанок (по материалам 1901–1950 годов) [2]. В его другой работе, написанной совместно с А. А. Половцевым, приведены слова, относящиеся к праву имущественного наследования женщины [3]. Этнографическо-лингвистические работы И. И. Зарубина также содержат сведения об имущественных правах женщины, текст и словарь шугнанских слов [4,5]. Н. А. Кисляков в своей работе тоже говорит об имущественных правах шугнанских, киргизских, казахских, туркменских и уйгурских женщин [6]. Ценность данных работ русских исследователей первой половины XX века в том, что они побывали на Памире в начале XX века и смогли собрать не

только этнографические данные конца XIX и начала XX вв, но и успели зафиксировать языковые данные, которых уже нет в языке. Языковые данные также были взяты из работ Т. Каландарова и З. Юсуфбековой [7, 8]. Сведения о преобразованиях в жизни шугнанской женщины в советский период приведены Л. Ф. Моногаровой [9]. Гендерным отношениям на Памире посвящена диссертация С. Туйчиевой, и автор подробно останавливается на истории их развития [10]. Н. Худжасаидова в своей работе описывает участие женщин в общественной жизни в 1991–2008 годах [11]. Явным пробелом является отсутствие в шугнанском языке лингвистических исследований по проблемам женщин. Изучение лексики, связанной с лексикой ролевых позиций, могло бы пролить свет на некоторые проблемы.

Для лучшего понимания того, какие изменения коснулись статусной роли женщины в шугнанском языке, можно сравнить лексику прошлого и настоящего. Лексика, рассмотренная в двух временных периодах, может показать ту трансформацию, которая произошла в репрезентации социальной роли женщин. Так как понятие социальной роли принадлежит социологии, немного остановимся на его толковании. Социальная роль – это поведение, отвечающее требованиям социального статуса; это те действия, которые общество ожидает от обладателя этого статуса. Впервые концепцию статусов и ролей в 1930-х разработал американский антрополог Ральф Линтон. Согласно Р. Линтону, каждый человек в обществе имеет определенный статус. Статус (или позиция) – структурная единица, место индивида в социальной структуре, характеризующееся совокупностью определенных прав и обязанностей. Когда он совершает действия в рамках своих прав и обязанностей, он выполняет роль. Роль и статус совершенно неразделимы, нет ролей без статусов и статусов без ролей. Каждый человек обладает множеством ролей, в зависимости от того, в чем он участвует [12].

На основании этого работа стремится ответить на вопрос: как шугнанская языковая картина отражает ролевые позиции женщины и их изменения? Основная цель исследования – охарактеризовать семантико-мотивационное своеобразие лексики ролевых позиций. При этом ставятся задачи: рассмотрение наиболее распространенных лексических единиц, в которых проявляются ролевые позиции шугнанской женщины в прошлом и настоящем; выявление семантико-мотивационных значений лексики конца XIX – начала XX веков и современной; сравнение лексики двух периодов, их значений и места лексем в каждом периоде и выявление общности и отличий в них, определение на их основе различия в ролевых статусах двух периодов.

Лексика ролевых статусов составляет большой пласт лексики, однако в рамках одной статьи сложно охватить многообразие языкового материала. В исследовании мы ограничимся лишь общими представлениями статусных ролей, отражаемых в языке. В разделе «Методы и материалы, использованные в работе» дается описание семантико-мотивационного анализа этнолингвистического метода, примененного к источникам материала. В разделе «Шугнанская лексика ролевых позиций женщины в прошлом» обсуждаются лексемы прошлого и результаты их анализа, приводится ряд лексем, обозначающих ролевые позиции представительниц других народов Средней Азии. Раздел «Лексика современных ролевых позиций женщины в шугнанском языке» представляет обсуждение наиболее общих, современных понятий по статусным ролям женщины и

результаты этого обсуждения. В «Заключении» подводятся общие итоги и делаются выводы. В приложении приводятся фотографии шугнанских женщин разных периодов.

Методы и материалы, использованные в работе

Основным методом исследования в работе является этнолингвистический метод, в рамках которого используются метод сравнения, описательный метод, семантико-мотивационный анализ лексики. Этнолингвистика – это раздел языкознания, рассматривающий соотношения связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета. Данная сфера лингвистики изучает «этнокультурную информацию о мире, имеющую лингвокультурную маркированность», осуществляет реконструкцию традиционной картины мира [13]. Языковые единицы, объединенные в лексико-семантическую группу «Ролевые позиции женщины», рассматриваются на двух уровнях: семантическом и мотивационном. Семантический анализ – это собственно значения слов, группировка лексем по логическим отношениям между понятиями. Семантическая реконструкция – одна из составляющих этимологического анализа, восстанавливающая исходный смысл слов, скрытый от носителей языка под толщей времени. Мотивационный анализ – это нахождение мотивационного признака, положенного в основу номинации при образовании слова или нового лексического значения. Мотивированность слова как бы отвечает на вопрос, почему тот или иной предмет внешнего мира получил такое название. Семантико-мотивационная реконструкция нередко становится основанием для выводов этнолингвистического плана, наблюдений за спецификой народной символической картины мира.

Материалами исследования являются лексические единицы, выражения, составляющие определенный контекст по данной теме. Для прослеживания динамизма в изменении статусной роли женщины в работе берутся лексические данные конца XIX – начала XX веков и современная лексика. Также для сравнения и сопоставления значений приводятся несколько примеров названий, относящихся к ролевым позициям киргизских, казахских, туркменских и уйгурских женщин. Источниками данных языка прошлых веков стали работы русских и таджикских исследователей М. С. Андреева [14], М. С. Андреева и А. А. Половцева [15], И. И. Зарубина [16], Н. А. Кислякова [17], а также современных исследователей Т. Каландарова [18], З. Юсуфбековой [19] и информанты, в семьях которых сохранилась память о данной лексике. Источниками языковых данных недавних лет являются наблюдения автора и информанты-носители языка. Происхождение некоторых слов приводится из словаря «Фарханги тафсирии забони тоҷики» [20] и «Этимологического словаря иранских языков» [21], номер страницы к ним не приводится. Лексические единицы шугнанского языка будут представлены в соответствии с международной иранской транскрипцией, основанной на латинской графике (с диакритиками и дополнительными знаками) в алфавитном порядке в каждом разделе.

Шугнанская лексика ролевых позиций женщины в прошлом

Шугнанская лексика ролевых статусов конца XIX – начала XX веков отмечена в работах русских и таджикских исследователей. Часть лексики сохранилась у носителей языка.

Aywûndore (айвундоре) – «животноводство»: название одного из основных видов деятельности в домашнем хозяйстве. Женщина-животновод – одна из важных статусных ролей женщины как в прошлом, так и настоящем (Рис. 4). Ряд исконных глаголов действия описывают роли шугнанской женщины в этой сфере. Это *gujpeyd* (гуджпейд) – «выпас козлят», *žowdivd* (жоудьиуд) – «дойка коровы», *δūymizd* (дъугмизд) – «изготовление пахтанья», *tux̣ppext* (тухьппэхт) – «кипячение пахтанья для последующей сушки», *xix̣ūbbed* (хихьупдъэд) – «изготовление кизяка» [22] (Рис. 5). Глаголы состоят из именных частей, которые указывают на объект действия, и основ глаголов и ярко выражают значение действий, производимых женщинами при выполнении этого вида домашней работы. Женщину, выбранную для отправки на летовье [23], называли *yelčizan* (йэлчизан) – «женщина, хозяйка на летовье». Она должна была выполнять все вышеперечисленные виды работ на летовье.

Bebarā diraxt (бэбара дирахт) – «бесплодное дерево»: выражение, характеризующее отношение к роли бездетной женщины. В его основу лег мотив «бесплодия замужней женщины» [24]. Как и у многих народов Средней Азии, в отсутствии детей, как правило, обвинялась только женщина. Словом *pūstindūz* (пустиндуз) – «скорник» – бездетная женщина уподобляется мужчине, мастеру по выделке шкур. В слове звучит мотив «упрека в бесплодии» [25]. В прошлом, мужчина мог жениться во второй раз, но жену, которая хотела развода, мог отпустить только после получения отступных от ее родителей, называемых *Peḥkaḥ* (пэхькахь) – «вознаграждение». Эти лексические значения свидетельствуют о бесправии бездетной женщины в семье мужа.

Bewalil (беуалил) – «вдовья одежда»: слово было приведено Юсуфбековой [26]. Мотивирующий признак слова – «задабриванье». В прошлом, мужчина, собирающийся жениться во второй раз, в случае несогласия первой жены с этим, мог разрешить ей уйти. По традиции, чтобы задобрить ее, дарил ей комплект одежды. Н. А. Кисляков приводит пример названия *haqi tum* (хаки мум) – «доля бабушки», мотивом которого послужило «право на имущество». Бездетная женщина часто всю жизнь жила в доме мужа. После его смерти она получала в наследство имущество [27]. Данные лексические единицы говорят о том, что, наряду с ограниченностью прав, бездетной женщине все-таки отводилась правовая роль в получении некоторого имущества. У других среднеазиатских народов (казахов и кыргызов) с получением права на имущество связаны слова *инчи*



Рис. 4. Женщина принимает роды у овцы. 1938 год (фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years-1840-1999/?author_ids=1144&paginate_page=1



Рис. 5. Памир. Пряха. 1937 год (фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years-1840-1999/?author_ids=1144&paginate_page=1

(у казахов) [28] и *энчи* (у кыргызов), обозначающие приданое от родителей, которое женщина получает после замужества [29]. Если овдовевшая женщина у казахов и кыргызов желает покинуть дом покойного мужа, она имеет право забрать все свое *инчи*, или *энчи*. У туркменов слово *бир-ника* означает «доля вдовы». Если у умершего было две жены, то каждая из них получала наследство, называемое *ярым-ника* – «половина доли» [30]. Н. А. Кисляков, приводя названия *шайсен* – «приданое женщины в виде одежды, украшений», и *инжи* – «приданое женщины в виде скота и т. д.», отмечает, что в случае развода или смерти мужа туркменская женщина могла полностью унести с собой вышеназванное имущество [31]. У овдовевшей или получившей развод уйгурской женщины тоже было право уйти и забрать при этом не только часть положенного ей наследства, но и свой *селик* – «подарки, полученные от мужа при вступлении в брак» [32].

Bibi (биби) – «госпожа, барыня, представительница знатной семьи»: слово встречается в контекстах такого рода: *Nurija'ın pir Saidyusufalıšo rizin vadat, wam čor ga vud ǵa Qurbınxı'n, dı'n jaten wam nı'men naanjuvdat bibiyen az wam lı'd* – «Нуриджахон была дочерью пира [33] ее мужем был ша [34] Курбонхон, поэтому ее называли биби». По традициям данных семей, женщинам было запрещено общаться с чужими, им нельзя было показывать лицо, что определялось словом *Māram* (марам) – «затворница», заимствованное из арабского *محرم* *Mahram* – «показывать лицо только близким людям» [35]. Синонимично лексеме *bibi* и слово *Wallamat* (уалламат) – «жена духовного лица», разговорная форма арабского прилагательного *ولي عمت* *valinemat*, заимствованного через таджикский [36]. В таджикском это одно из значений слова «щедрый, хозяин, воспитатель, покровитель». Так почему же в шугнанском языке слово приобрело новую коннотацию? Сохранились сведения о заботе, покровительственном отношении представителей духовенства к простому народу. Видимо, слово, описывающее щедрость духовного лица, перешло и к их женам и превратилось в название ролевого статуса женщин сословия. Представления о затворнической и беззаботной жизни женщин этой группы стали мотивом появления новых коннотаций. Например, *Wallamat* – «беззаботность»: *Ero ya wallamata' nisc ičir naki'xt* – «А она сидит себе беззаботная, ничего не делает». Лексема *pirduxtar* – «старая дева» – относилась, в основном, к девушкам из высшего сословия. Из-за традиции вступления в брак только с выходцем из своего сословия часто девушки из знатных семей не могли выйти замуж. *Kaniz* (канидз) – «служанка, девушка в доме представителей богатых сословий» – полностью была в подчинении семейства. Слово восходит к арийскому **kanī* – «девочка, девушка», которое уже в согдийском приобрело значение «девушка, служанка» [37]. Рассмотренные лексические единицы, обозначающие знатных женщин и лиц, работающих у них, являются доказательством больших ограничений в их правах и ролях.

Boydore (богдоре) – «садоводство»: сфера, где проявляется статусная роль женщины, занятой в садоводстве (Рис. 6). В саду основными ее занятиями были и есть сбор фруктов и их сушка. Это *tuδdivd* (тудъдъиуд) – «сбор ягод шелковицы» для последующей сушки на зиму и перемола ее части для лакомства *pi'xtčid* (пихътчид) – «обмолачивание сушеных ягод шелковицы», сбор абрикоса для сушки *nošqoqčid* (ношкокчид) – «сушка абрикоса». Сбор яблок для сушки *čaxččid* (чахъчид) – «сушить яблоки». Обязанность сбора припасов на зиму при садоводстве делало ее роль значимой.



Duyum jiyez (дуюм джийез) – «второе приданое»: название, относящееся к такой ролевой позиции женщины, как право на имущество. Второй компонент названия заимствован из арабского *جهاز* посредством таджикского, в котором также передается значение «имущества». Мотив понятия – «собственность». Шугнанская женщина привозила в дом мужа свое приданое два раза. Первое приданое, привезенное невестой, становилось собственностью семьи мужа. Второе же приданое, привезенное ею, уже принадлежало только ей и распоряжаться им могла только она [38]. Выше приводились примеры названий приданного от родителей, получаемого после замужества, у казахских и кыргызских женщин. *Инчи* – приданое, привозимое казахской женщиной после замужества в дом мужа, согласно Н.А. Кислякову, полностью переходило в распоряжение мужа [39]. Кыргызские женщины также передавали свое приданое – *энчи* – в распоряжение мужа [40]. А у туркменских женщин было больше прав на все приданое и имущество, полученное во время и после замужества от мужа и своих родителей – *шайсен* и *инжи*, о которых говорилось выше. Они были полноправными их владелицами [41]. *Селик* – «подарки для невесты от жениха», которые вышедшая замуж уйгурская женщина привозила с собой в дом мужа, принадлежали ей, но при совместной жизни и муж распоряжался им как глава семьи [42].

Duxtari sulbi (духтаре сулби) – «дочь-наследница»: свидетельство ролевой позиции женщины в обладании права наследования [43]. В лексической единице, заимствованной из таджикского, есть компоненты таджикского *dukhtar* – «девочка, девушка, дочь» – и арабского слова *سُلْبِي* – «родное потомство». Дочь в шугнанской семье имела ограниченные права как в доме родителей, так и в семье мужа. Однако, будучи единственной дочерью в одном из браков отца, наряду с другими детьми отца от другого брака, она получала равное с ними наследство. Оно оставалось ее собственностью и в доме мужа. Мотивом для получения значения наследницы является, скорее, «родная дочь». *Molšarik* (молшарик) – «делящая с другими наследство» – тоже является обозначением роли наследственного права женщины. Лексема обязана своему появлению тому, что в некоторых местах единственная наследница получала только 50 % наследства [44].

Zaminkore (заминкоре) (Рис. 7) – «заниматься земледелием». Ролевой статус земледельца в доме женщина получала наравне с мужчиной. Она выполняла *xūjčid*



Рис. 6. Сбор сушеных фруктов. Памир, 1937 год (фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years18401999/?author_ids=1144&paginate_page1



Рис. 7. Памир. Сельское хозяйство. 1937 год (фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years-1840-1999/?author_ids=1144&paginate_page=1



Рис. 8. Женщина с грузом на голове. 1937 год (фото Георгия Липскерова).

https://russiainphoto.ru/search/years-18401999/?author_ids=1144&paginate_page=1

(хьуджчид) – «прополку»: очищала высеянное поле от сорной травы. Была *vurġgār* (вурхьгар) – «скирдовщиком»: после жатвы зерновых слагала снопы верх колосьями в скирду. Во время уборки урожая именно женщины собирали зерновые колосья: *roġzdivd* (рогдздивд) – «сбор колосьев», *kaġtpokčid* (кахьтпокчид) – «очищение зерна от травы и камней». Все названия ее деятельности в земледелии – исконные по происхождению, что свидетельствует о древности земледелия у шугнанцев. Жатву зерновых традиционно начинала женщина, приносящая удачу *sabukδust* (сабукдъуст) – «женщина с легкой рукой». Данная традиция называлась *zirixt čīdow* (зирихьт чидоу) – «начать первой на удачу» – и говорит о значимости ролевой позиции женщины.

Kattanake xūna (катанаке хуна) – «глава дома»: ролевой статус, зафиксированный Юсуфбековой (Рис. 8). Мать семейства часто, наряду с мужчиной, тоже считалась главой семьи [45]. Один из компонентов слова восходит к древнеиранскому *kattanak* – «большой, старший, глава» [46]. Важное положение

в доме имела женщина, у которой были все ключи от припасов, привязанные к косо-плеткам. В шутку ее называли *xazinador* (хазинадор) – «казначей». *Xidarzan* (хидарзан) – «старшая жена многоженца»: компонент *xidar* – «старший» – исконное слово, восходящее к индоевропейскому *h₁(u)uaiah – «старший по возрасту, более высокий» [47]. Многоженство встречалось редко, только у представителей высшего сословия. Видимо, из-за этого и произошло изменение значений данной лексемы. Позже появилась позитивная коннотация «лидера в доме, хорошей хозяйки, умеющей все организовать». Негативная коннотация обозначает высокомерную девушку, женщину. К примеру: *Ero surande ya qoyda načuxť, fuke xunte ču-dünd xidarzane de* – «Ой, и на свадьбе (даже) она не соблюдала традиции: все делала по-своему, такая своенравная и высокомерная». Пример названия старшей жены можно найти и у других народов Средней Азии, которые имели такой же статус, как у шугнанок, являющихся женами многоженца – у казахов *байбиче* [48]. Статус старшей жены существовал и у кыргызов и обозначался так же названием *байбиче* [49]. Некоторым шугнанским женщинам доверялось активное участие в совершении обрядов. Так, приготовление обрядовой пищи нашло воплощение в лексеме *nirpuxč* (нирпучч) – «стряпающая по-мужски» [50]. Обряд окуривания [51] сухой травой бессмертника прутовидного (*sitiraxm*) поручался только женщинам. Процесс обозначается словами *būuweδd* – «распространять запах курения», и *sitiraxm weδd* (ситирахм уведъд) – «возжигание бессмертника».

Есть и *inik joy kicorgal* (гыник джой киторгал) – «место женщины у очага»: выражение, употребляемое для обозначения ролевой позиции женщины в обществе того времени. *Kicorgal* – одна из возвышенных частей памирского дома, в центре которой встроены

очаг-печь, где готовили пищу и пекли хлеб. Это зона, где чаще располагались женщины. Выражение использовалось, чтобы напомнить женщинам, что не подобало им заниматься чем-либо, кроме прямых обязанностей: им полагалось заниматься домом и воспитывать детей. Также это употреблялось для того, чтобы сказать: мнение женщины в обсуждении различных вопросов менее значимо, чем мнение мужчины.

Millo vidow (милло уидоу) – «быть образованной и просвещенной»: статусную роль образованной могли получить только женщины в семьях представителей высшего духовенства, обучаемые грамоте с детства. Пример: *Mund mu Nan-Mum lap millo vad ar či yazalen wamard ca lūd ya dis xušruy tabir wev δod* – «моя бабушка была очень образованной – давала толкование любой газели [52], прочитанной ей». Это единственная роль, в которой девушки из данного сословия могли чувствовать свою значимость (Рис. 9).



Рис. 9. Студентки Хорогского педучилища Назарбахт Усайнбекова (слева) и Сабохат Алиерова (справа). 1953 год, Хорог, ГБАО, Таджикистан (из личного архива автора).

Pinz angixtat unar (пиндз ангихтат унар) – «пять пальцев и все сплошь талантливы» – пословица, которая была применима к статусным ролям женщин, искусных в ремеслах. Выражение *unardor iniken* (унардор гьиникен) – «женщины, обладающие ремеслом»: определение женщин, занимающихся ремеслом. Покровительницей шугнанки во всех делах считалась *Hazrate хотуне қийомат* (Хазрате Хотуне кийомат) – «Госпожа судного дня», под которой имелась в виду Биби Фатима Захро, дочь пророка Мухаммада. Женщины приступали к делу, посылая ей просьбу: *Daste man ne daste Hazrate хотуне қийомат* – «Это не моя рука, а рука Госпожи судного дня». Статусная роль *pīrzečā* (пирзеча) – «повитуха» – давалась женщинам, умеющим принять роды. Ремесленная роль *Candorepēxt* (цандорепэхт) – «изготовление пороха» – говорит, что женщинам доверялось изготовление пороха для винтовок. В языке сохранились названия манипуляций целительниц. Лечащие детские болезни женщины проводили манипуляции *Kūmwirext* (кумуирэхт) – «надрезание неба для пуска порченой крови». Были женщины, которые лечили прижиганием: *δōwneδd* (тьоунэдъд) – «прижигание». Такими умениями, как *ancavij* (анцавидж) – «швея», *wuržebt* (уиргъжэбт) – «прядение шерсти», *jiribwift* (джирибуифт) – «вязание шерстяных носков», *Namadmolt* (намадмолт) – «вяление кошмы», *bīgmozij* (бигмозидж) – «гончар», *Siyoičid* (сийоичид) – «изготовление чернил для письма», женщины приносили некоторый доход семье. Большинство лексем, описывающих ремесла, выражены глаголами действия, а существительных, называющих лиц, занятых ремеслом, мало. Веро-



Рис. 10. Памир. На рынке в Хороге. 1937 год (фото Георгия Липскерова). https://russianphoto.ru/search/years-1840-1999/?author_ids=1144&paginate_page=1

ятно, как сообщили информанты, это связано с тем, что данные умения считались обычными, многие ими занимались. Поэтому в языке была мало распространена традиция именовать лиц, занятых ремеслом (Рис. 10).

Xunbuo (хунбуо) – «цена крови»: лексема, связанная с ограничением прав разведенной женщины. Мотивом слова является идея «наказания». При разводе женщина часто лишалась счастья материнства, так как дети у нее отбирались. Она могла забрать только грудного ребенка, но должна была вернуть его по достижению им семилетнего возраста. Однако, если ребенок умирал до этого возраста, то разведенная женщина должна была отдать отцу ребенка откуп за умершего ребенка [53].

Таким образом, семантико-мотивационный анализ лексики ролевых позиций женщины прошлого является свидетельством двоякости ее положения [54]. Она выражается как в некоторой свободе и незначительном наличии определенных прав шугнанской женщины, так и в ограничениях сферы ее деятельности, свободы и остальных прав. Значения, связанные домашним трудом, ремесленной деятельностью, с правовыми ролями, участием в некоторых обрядах, показывают значимость женщины и вытекающую отсюда степень свободы в семье и обществе. Ролевые трудовые позиции можно разделить на такие сферы домашнего хозяйства, как животноводство, садоводство и земледелие (*aywũndore, zaminkore boydore*). Источники утверждают, что роль женщины была больше вспомогательной, она не выполняла непосильную работу в этих сферах. В животноводстве она присматривала за мелким скотом, доила коров и занималась переработкой молочных изделий (*gujpeyd, žowδivd, dũymizd tuḡppext, xixũbδed yelčizan*). В садоводстве статус садовода проявлялся в сборе шелковицы, ее сушке и обмолачивании, сборе абрикоса и яблок с последующей их сушкой (*tuδδivd, piḡtčĩd, nošqoqčid, čaxččĩd*). В земледелии статусная роль женщины-земледельца состояла из прополки, скирдования, сбора колосьев зерновых, очищения зерна, выполнения «почина на удачу» в жатве зерновых (*ḡũjčid, vurxgār, roğžδivd, kaḡtpokčid, sabukδust, ziriḡt čĩdow*). Все глаголы, обозначающие работу женщин в этих сферах, исконные. Они свидетельствуют о том, что женщина занималась ими издревле.

Лексемы ремесленнической роли обозначают разнообразные умения. Это общее определение женщин, обладающих ремеслом, определение покровительницы ремесленников и всех женщин, а также названия исцеляющих действий (*unardor iniken, Hazrate хотуне qiyomat, pĩrzečā, kũmwirext, ōwned*). Существуют обозначения привычных ролей умелиц, которые занимаются шитьем, прядением шерсти, вязанием шерстяных носков, валянием кошмы, изготовлением гончарной посуды (*ancavĩj, wur žebt, jiribwift, namadmolt, bĩgmozij*). Наряду с ними существуют лексические единицы со значением редких видов деятельности: изготовления пороха, производства чернил (*candorepêxt, siyoĩčĩd*). Вклад женщины в экономику семьи признавался обществом и укреплял относительную свободу.

Ряд слов связан с ролевой позицией женщины, получением прав на распоряжение своим имуществом и его наследованием. Во время развода она могла получить имущество и наследство, будучи бездетной (*bewalil haqqe tum*). В семье мужа она получала право на свое приданое (*duyum jiyez*). Для сопоставления и сравнения статусной

роли шугнанской женщины с представительницами других народов Средней Азии приводятся примеры того, как называется приданое в разных языках: в казахском – инчи, кыргызском – энчи, уйгурском – селик, туркменском – шансей и инжи. Данные слова также связаны со статусом наследования женщин этих народов. Лексемы *duxtare sulbi*, *molšarik* свидетельствуют о значимости единственной дочери в получении наследства родителей. Зафиксированы слова, которые подчеркивают позицию женщины как главы семьи, наряду с мужчиной (*kattanake xūnā*, *xazinador*, *xidarzan*). Казахские и кыргызские слова «байбиче» и «байбиче» обозначают ролевой статус старшей жены в прошлом. Есть лексемы, показывающие участие женщин в некоторых обрядах (*nirpuxč*, *būywed*, *sitiraxmwed*). Женщины из высшего сословия обучались грамоте (*millō widow*).

О полных ограничениях в статусных ролях женщины говорит реконструкция значений слов, относящихся к знатым женщинам. Им предписывалось затворничество, нельзя было показывать свое лицо никому, кроме ближайших родственников (*wallamat*, *bibi*, *maram*). Из-за запрета на создание семьи с представителями других сословий женщина лишалась права создания семьи (*pirduxtar*). В богатых семьях были служанки (*kani*). В невыгодной роли была женщина, не имеющая детей. К ней применяли грубые эпитеты (*bebara diraxt*, *pūstindūz*). При желании оставить дом мужа в случае его новой женитьбы она должна была откупиться (*rexkax*). Лексема *kicorgal* – это образ места женщины в общественном сознании того времени, ограниченного домашними делами. Плата за умершего ребенка разведенной женщины – свидетельство бесправия ролевого статуса женщины, находящейся в разводе (*xunbuo*). Использование арабизмов в порядке наследования – это связь с законами шариата, используемыми в соответствии с местными обычаями.

Современная лексика ролевых позиций женщины

Языковой материал, представляющий современные ролевые позиции женщины, включает в себя большой пласт лексики. Огромные социально-экономические изменения в жизни шугнанской женщины с установлением советской власти внесли в лексику поток новых слов. Самую большую группу слов составляют лексемы, обозначающие названия самых различных профессиональных ролей, которыми обладают женщины. Лексика бытовых ролей сохранилась, так как шугнанская женщина неизменно выполняет в домашнем хозяйстве, в сельской местности все ту же работу. Шугнанская женщина продолжает выполнять ремесленническую роль, однако в речи уже мало кому известны слова, обозначающие изготовление пороха, чернил. Не осталось надобности их делать, и лексемы архивируются. Приведем наиболее общие понятия, ярко отражающие то место, которое шугнанская женщина занимает на современном этапе.

Artiste (артистэ) – «быть в сфере искусства»: статусная роль тех женщин, кто работает в сфере музыкально-театральной деятельности. В прошлом, до советского времени, женщина могла петь только в узком кругу женщин, играть только на бубне и варгане. *Dāfzanen* (дафзанен) – «играющие на дафе, бубне»: это группа, исполняющая на дафе ритмичные удары как в прошлом, так и в настоящем, которая встречает или провожает свадебные процессии, почетных гостей или выражают радость по поводу каких-нибудь событий. Раньше женщины играли только на варгане *čāngniwozīj* (чангниуозидж) – «играющая на

варгане». Не было традиции играть на струнных национальных инструментах, теперь же женщины могут быть *rabobniwozij*, *rabobzan* (рабобниуозидж, рабобзан) – «играющая на рубобе». Профессиональные роли в сфере искусства нашли воплощение в словах *sozindā*, *sozlŭvij* (созинда, созлуvidж) – «певица», *raqosā* (ракоса) – «танцовщица».

Biznesčid (бизнесчид) – «заниматься бизнесом»: название одной из новых ролей шугнанской женщины последних трех десятилетий. Возможность открыть свое дело и вести бизнес применима к определению *Tar xezat tar dinyo* (тар хезат тар динйо) – «быть умелыми и очень способными». Представления об успешности в новое время реализуются в контекстах типа: *Nur ruzand ŷinik varđid xubađ xu biznes sar čidowat tar piro yedow* – «сейчас женщина может сама начать свой бизнес и вести его».

Diplomdor (дипломдор) – «имеющая диплом»: лексема, появившаяся в советское время, стала языковым воплощением бума получения вузовского диплома среди шугнанок. Чувство гордости за роль образованной женщины выражается словами: *xŷjŷin* (хъейджин) – «образованная», *ilmdor* (илмдор) – «знающая, образованная, владеющая знаниями», *malumotdor* (малумотдор) – «имеющая образование». Для шугнанской женщины в советское время было важно иметь какое-нибудь послешкольное образование. Причиной появления ряда таких слов стало то, что наличие диплома, образования придавали особый статус как в моральном, так и в материальном плане (в силу своей высокооплачиваемости).

Лексическая единица *molima* (молима) – «учительница» – обозначает не только учительницу, но и обращение к ней, к женщине-руководителю. Часто употребляемое в последнее десятилетие *invŷne ilmedor* (увонэ илмедор) – «имеющая ученую степень» – свидетельствует о распространении ролевого статуса женщины-ученого среди шугнанок (Рис. 11).

Korkun (коркун) – «работница, сотрудница»: роль работающей вне дома (в колхозе, в учреждениях) шугнанка получила в советское время. Усердие в работе отразилось в слове *menatkax* (мэнаткахъ) – «трудолюбивая, много трудящаяся».

Robar (робар) – «руководитель», *rayisa* (райиса) – «председательница», *sardor* (сардор) – «руководитель», *xujayin* (худжайин) – «хозяин, хозяйка»: ряд слов, которыми называют руководителей учреждений. Ролевой статус женщины-руководителя появился в советское время, и распространение синонимов свидетельствует об укреплении данной роли в обществе.

Tamingar (тамингар) – «снабженка(-ец)»: определение женщин, которые материально обеспечивают семью в большей степени. Контексты показывают два взгляда на женщину в этой позиции. Негативные контексты подчеркивают большую загруженность женщины: *Nur ruzand kaxoy fuk bar xu zođč* – «сегодня женщина все взвалила на себя». *Šič ŷinik mardina baorobarand kor kiđtat tar ijo xu nafirept* – «теперь женщина работает наравне



Рис. 11. Манижа Одинамамадова, инженер-материаловед, выпускница Центральной высшей школы города Нант, Франция. 2022 год.

с мужчиной и никуда не успевает и слишком занята». Но существуют и положительные взгляды на то, что женщина взяла на себя большую ответственность: *ýinik as tarafe moliyawé xu tamin kiýt, xu ziryot tamin kiýt, malumotdor we kiýt* – «женщина обеспечивает себя финансово, обеспечивает детей, дает образование своим детям». Часто используется контекст, что женщина берет большую ответственность из-за своей активности: *faol* (фаол) – «активная», *Az ýiniken lap tašabus yod* (аз гыникен лап ташабус йодьд) – «больше инициативы идет от женщин». Возможность заработать появляется с трудовой миграцией за пределами родины. Сложность отношения к трудовой миграции выражена в лексемах *čeriz* (чэридз) – «ездить на заработки», аналогичное по значению слово *šabašdêd* (шабашдъэд). Слово *čeriz* до начала выезда шугнанцев на заработки за пределы Таджикистана обозначало только «вспашку поля, пахоту», а в новом значении мотивационный признак «тяжелая работа на чужбине» возникает под влиянием русского слова «пахать» – «тяжело работать, много и на совесть». Мотивационным признаком *šabašdêd* является «любая временная работа», образованная заимствованным из русского существительным *šabaš(ka)* – «левый, побочный заработок» – и шугнанского вспомогательного глагола *dêd(ow)* – «делать». В контекстах с этими словами выражаются оттенки иронии и грусти по поводу работы далеко от Родины.

Новые роли женщины в обрядовых событиях отражаются в лексемах *nawagâr* (наагар) – «плакальщица, исполняющая песни плача», *falakzan* (фалакзан) – «исполняющая песню жанра фалак». В прежние времена женщины на похоронах не исполняли плач и стенания и песни в жанре *falak*. В Шугнane роль *falakdadydj* (фалакдъадъидж) – «исполнитель фалака» – всегда принадлежала мужчинам. В последние годы фалак на похоронах исполняют женщины. *Munojotlûvij* (муноджотлувидж) – «исполнитель муноджота»: так называли раньше мужчин-исполнителей религиозной песни под аккомпанемент рубаба, преимущественно на поминках. *Munojotxun* (муноджотхун) – «исполнитель муноджота»: синоним предыдущего слова и современный вариант названия, однако теперь исполнителями муноджота бывают и женщины тоже. Теперь начало совместных религиозных праздников, обрядов девушки или молодые женщины предваряют исполнением муноджота без музыки. В последние несколько десятилетий увеличилось количество людей, посещающих другие дома по радостным или печальным событиям. Так появилось понятие *amsoyadore* (амсоядорэ) – «помощь соседей в организации событий». В этой коллективной помощи соседям активно участвуют женщины под руководством *kilufče xujayin* (килуфчэ худжайин) – «руководительницы объединения соседей».

Таким образом, сохранение лексем, связанных с обязанностями женщины по дому, говорят о том, что традиционные ролевые позиции в домашнем хозяйстве у нее сохранились. Наряду с этим у нее появилось большое количество новых ролевых позиций, связанных с ее деятельностью на работе вне дома, участием в общественных делах. Современную лексику ролевых позиций женщины по значениям можно разделить на несколько групп. Наибольшее число лексем относится к группе, обозначающей сферу занятости женщин. Образ работающей женщины создают те лексемы, которые отражают ее деятельность в государственных учреждениях, трудовой миграции и ведении своего дела (*korkun, biznesčid šabašdêd, čeriz*). Значимость женщины-руководителя подчеркивается в названиях женщин-руководителей, которые одновременно служат прямым об-



ращением к женщине (rayisā, xujayin, robar). Представления о важности высшего образования и научных степеней отражаются в основных лексемах (diplūmdor, xeyjin, ilmdor, malumotdor, molimā).

К следующей группе относятся лексемы профессиональных позиций женщин в сфере искусства (artiste, rabobzan, raqosa, čāngniwozīj, dāfzan sozindā, sozlūvij). В язык вошли также лексемы, связанные с появлениями новых ролей женщин в обрядах (nawagār, falakzan, falakaīj, munojotlūvij, munojotxūn). И наконец, ряд лексем можно отнести к тем ролям, где выражается отношение общества к репрезентации женщины в обществе: (tamingar, tar xezat tar dinyo, menatkaḥ, faol). Большинство современных лексических единиц заимствованы из таджикского или русского языков, так как ролевых позиций, которые они обозначают, раньше в языке не было.

Заключение

Итак, языковая картина мира трансформации ролевых позиций женщины в шугнанском языке лучше раскрывается в сравнении лексики прошлого и настоящего. Изучение лексики двух периодов позволяет сделать вывод о том, что простая шугнанская женщина всегда обладала определенной долей свободы. Ее статус в обществе определялся всегда теми ролями, которые она выполняла в семье и обществе (Рис. 12, 13, 14). В лексике двух периодов проявляется двойность положения женщины. Лексические значения показывают, что, как в прошлом, так и в настоящем, женщина выполняла значительную долю работ в домашнем хозяйстве. Однако если в прошлом она была вовлечена только в выполнение дел по дому, то, начиная с советского времени, значительная часть женщин работает как на производстве, так и дома. В прошлом сфера деятельности шугнанок была ограничена только домом. Наряду с мужчиной она выполняла посильную работу в хозяйстве. Также вносила некий материальный вклад в бюджет семьи своими ремесленными навыками. Обладала некоторыми имущественными правами, будучи в разводе, единственной дочерью или овдовевшей в бездетном положении. За женщиной, в прошлом, признавалось некоторое лидерство, выражаемое в значениях главы дома, допуске ее к участию в некоторых обрядах.



Рис. 12. Памирский дом внутри. Кицоргал – место женщины в центре памирского дома. 2021.
<https://your.tj/kakoj-on-pamirskij-chid-kak-master-jodgor-iz-badahshana-stroit-doma/>

Были и ограничения в правах шугнанской женщины. Если женщина была представительницей высшего сословия, единственным преимуществом ее положения было обучение грамоте. В остальном ей было предписано затворничество, запрет на общение с другими членами общества. Ограниченность в правах испытывали многие бездетные женщины, женщины в разводе. Двойственность положения женщины в Средней Азии подчеркивают и слова, обозначающие имущественные права и право на наследование женщиной, будучи замужней, разведенной женщиной или вдовой (в казахском, кыргызском, туркменском и уйгурском языках). По Кислякову, семантика и контекст употребления данных слов в конце XIX и начале XX вв говорит о том, что казахские, кыргызские, уйгурские женщины были более ограничены в распоряжении приданого, привезенного из дома родителей в дом мужа. Только после смерти мужа они становились полноправными владелицами своего имущества [55]. Также Н. А. Кисляков считает, что у туркменок, в отличие от представительниц других народов Средней Азии, были определенные права на имущество как во время брака, так и при разводе и смерти мужа и даже после ее смерти, так как ее имущество возвращалось ее родным [56]. С установлением светского уклада общества в советское и в постсоветское время, когда равенство прав мужчин и женщин закрепилось в конституциях, слова, обозначающие имущественные права на наследство, названия некоторых ремесел, ограничения в положении женщин стали архаизмами.

То общее, что объединяет два периода – это сохранение лексики, связанной с описанием ролей женщины в домашнем хозяйстве и созданием изделий народных промыслов. Новый период отличается обилием значений, передающих расширение сферы деятельности женщины в обществе. Он показывает важность роли женщины, работающей в какой-нибудь сфере. В отличие от прошлого, лексические значения свидетельствуют об укреплении женщины на руководящих позициях на работе и в обществе. Важной ролевой позицией



Рис. 13. Кахтпокчид – очищение зерна в настоящее время. 2020 (фото Сорбона Юноева).

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=935266890339833&set=g.473467116019162>



Рис. 14. Шугнанская женщина в кругу семьи. 2022 год (фото Зубайды Содаткадамовой)

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1091230624823642&set=g.473467116019162>



современности для шугнанской женщины является наличие образования. В советское время у шугнанки появляется ролевая позиция в сфере искусства, чего не было раньше. Также лексемы указывают на появление у нее роли активной участницы обрядов, чего также почти не было в прошлом. Такие образцы поведения, как способность принимать решения, независимость женщины в обществе, считаются важными. И поэтому современная шугнанка взяла на себя много задач и ответственностей. Это и ведение хозяйства, и воспитание детей, и материальное обеспечение семьи, и личное развитие. Данное обстоятельство вынуждает ее быть более активной в своей самореализации и отличаться необычайной расторопностью и мобильностью, трудолюбием и терпеливостью. Однако эти стремления ставят ее перед выбором роли: быть главной в семье или на работе. Груз, лежащий на ее плечах, также делает ее положение двойственным. Есть признание ее прав и свободы, но нет возможности реализовать их по справедливости. И все это ограничивает ее физические возможности в достижении успеха во всех этих сферах.

В связи с этим, будущие исследования по лексике ролевых позиций женщины в шугнанском языке могут быть сосредоточены на данном вопросе. Более подробное рассмотрение современной лексики, связанной с вопросами ограничений возможностей женщины в современный период, было бы лучшим продолжением исследования.

Вопросы для обсуждения:

1. Чем отличается ролевая позиция человека от его статуса?
2. Почему лексика ролевых позиций шугнанской женщины в статье разделена на два периода?
3. Какие названия ролевых позиций шугнанки в прошлом говорят о значимости ее роли?
4. Были ли в прошлом у шугнанок моменты бесправия в статусных ролях?
5. Какие лексемы отражают права женщин в прошлом?
6. Сравните примеры ролевых позиций шугнанской женщины с приведенными в статье примерами ролевых позиций представительниц других народов Средней Азии. В чем их схожесть и различия?
7. Что общего между ролевыми позициями шугнанской женщины прошлого и настоящего?
8. Чем отличаются статусные роли шугнанок нашего времени от прошлого?
9. На какие виды деятельности можно разделить современные направления в ролевых позициях, занимаемых шугнанскими женщинами?
10. В чем, в целом, выражается двойственность статусных ролей современной шугнанской женщины?



Ссылки

1. Горошко, 2022.
2. Андреев, 2020.
3. Андреев и Половцев, 1911.
4. Зарубин, 1918.
5. Зарубин, 1960.
6. Кисляков, 1977.
7. Каландаров, 2004.
8. Юсуфбекова, 2001.
9. Моногарова, 1972.
10. Туйчиева, 2011, с. 26.
11. Худжасаидова, 2011, с. 22.
12. Линтон, 1936.
13. Березович, 2014.
14. Андреев, 2020.
15. Андреев и Половцев, 1911.
16. Зарубин, 1917.
17. Кисляков, 1977.
18. Каландаров, 1977.
19. Юсуфбекова, 2001.
20. *Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ*, 1, 2 тома. Назарзода и др., 2008.
21. Расторгуева, 2000.
22. Кизяк – сушеный навоз скота, используемый как топливо.
23. Летом мелкий и крупный домашний скот отправлялся на летнее пастбище
24. Юсуфбекова, 2001, с. 55.
25. Там же, 55.
26. Там же, 25.
27. Кисляков, 1977, с. 75.
28. Там же, 28.
29. Там же, 41.
30. Там же, 60.
31. Там же, 58.
32. Там же, 93.
33. Пир – духовный религиозный наставник.
34. Ша (хъа) – удельный князь в Шугнанах до 1925 года.
35. *Фарҳанги тафсирии забони тоҷикӣ*, 1, 2 тома. Назарзода и др., 2008.
36. Там же.
37. Расторгуева, 2000.
38. Юсуфбекова, 2001, с. 45.
39. Кисляков, 1977, с. 35.
40. Там же, 41.
41. Там же, 58.
42. Там же, 92.
43. Андреев, 1911, с. 20.
44. Юсуфбекова, 2001, с. 29.
45. Там же, 37.
46. Расторгуева, 2000.
47. Там же.
48. Кисляков, 1977, с. 17.
49. Там же, 41.
50. Окуривание – обрядовое зажигание благовонных трав с целью распространения их запаха
51. Газель-стихотворная форма лирической поэзии у народов Ближнего и Среднего Востока, а также в некоторых литературах Индии и Пакистана.
52. Каландаров, 1977, с. 253.
53. Юсуфбекова, 2001, с. 29.
54. Там же, 27.
55. Кисляков, 1977, с. 104.
56. Там же, 104.

Список литературы

1. Андреев М. С. *Таджики долины Хуф*. Выпуски 1-2. – Под ред. Э. Кочумкуловой. – Бишкек: Джем Кей Джи, ВШР УЦА, АН Республики Таджикистан, 2020, 749.
2. Андреев М. С. и Половцев А. А. *Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии* (Ишкашим и Вахан). – СПб; 1911.
3. Березович Е.Л. О семантико-мотивационной реконструкции лексики. // *Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция*. – Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2014, 486.
4. Горошко Е.И. Гендерная проблематика в языкознании. // URL: <http://www.owl.ru/win/books/articles/goroshko.htm>, последнее изменение 10 декабря 2022 года.



5. Зарубин И. И. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга. // *Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук*, Т. 5. – Петроград, 1917; 97–148
6. Зарубин И. И. *Шугнанские тексты и словарь*. – Москва-Ленинград: АН СССР, Институт языкознания, 1960.
7. Каландаров Т. С. *Шугнанцы*. – Москва, 2004.
8. Кисляков Н. А. *Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX – начало XX)*. – Ленинград, 1977.
9. Линтон Р. Изучение человека. Введение. (*The Study of Man; an Introduction.*) Нью-Йорк, 1936.
10. Моногарова Л.Ф. *Преобразования в быту и культуре припамирских народностей*. – Москва, 1972.
11. Расторгуева В. С. и Эдельман Дж. И. *Этимологический словарь иранских языков, 1-6 тома*. – Москва: Восточная литература, 2000-2020.
12. Туйчиева С. Н. История развития гендерных отношений в культуре Памира (конец XIX-начало XXI вв.). // Автореф. дисс. на соис. уч. степ. канд. историч. наук. – Душанбе, 2011.
13. *Фарҳанги тафсири забони тоҷикӣ*, 1-2 тома. // п.р. Сайфиддин Назарзода, Ахмад Сангинов, Саид Каримов, Мирзо Хасан Султон. – Душанбе: Институт языка и литературы Рудаки, 2008.
14. Худжасаидова Н. Н. Участие женщин ГБАО в общественно-политической, культурной и экономической жизни Республики Таджикистан: 1991- 2008 гг. // Автореф. дисс. на соис. уч. степ. канд. историч. Наук. – Душанбе, 2011.
15. Юсуфбекова З. *Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX-начало XX вв)*. – Душанбе, 2001.

Информанты:

1. Алимшоева Рано	9. Садоншоева Химча
2. Давлатова Озода	10. Султонмамадова Сатригул
3. Мирхасан Гулхасан	11. Фрайдонова Амриниссо
4. Мискиншоева Марворид	12. Фрайдонов Аслишо
5. Муборакшоева Мародсилтон	13. Фрайдонова Давлатбегим
6. Назаршоева Гулчехра	14. Холдорбекова Ниссо
7. Насилобекова Ситора	15. Чоршанбиева Кимматнисо
8. Одинамамадова Манижа	

ОТРАЖЕНИЕ ВРЕМЕНИ: ЖЕНСКИЕ СЮЖЕТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И УСТНОМ ТВОРЧЕСТВЕ КЫРГЫЗСТАНА

ГҮЛЗАТ БАЯЛИЕВА

Аннотация

В статье рассматривается роль женских архетипов в кыргызском фольклоре и их влияние на современное общество. Анализируются традиционные образы женщин, такие как воительницы, матери и жертвы, и их связь с культурными ценностями и гендерными стереотипами. Особое внимание уделяется тому, как эти архетипы отражают общественные ожидания, женскую свободу и самовыражение. Также исследуется, как фольклорные образы могут быть источником вдохновения, но в то же время поддерживают традиционные роли, что препятствует реальным изменениям в восприятии женского потенциала и прав. В работе также затрагивается важность критического осмысления фольклорных архетипов для преодоления ограничений и расширения возможностей женщин в современном обществе.

Введение

В данном материале мы отправимся в увлекательное путешествие сквозь времена и культуры, чтобы исследовать, как различные общества видят и воспринимают женщин в своих народных сказаниях и мифах. Наше путешествие начнется с общемирового глобального фольклора до кыргызского традиционного устного творчества, которое богато разнообразными образами женщин – от храбрых воительниц, нежных девушек до мудрых героинь. Мы проанализируем их роли и функции, выделим ключевые архетипы и постараемся разгадать тайны, скрытые в их образах. Мы сравним женские образы, чтобы выявить общие черты и уникальные особенности в том, как эти общества воспринимают женский опыт и роль в обществе. Также обратим внимание на смысловую нагрузку, которую несут образы женщин для общества, и зададимся вопросами о том, какие ценности и идеалы отражаются в сказках и мифах и как они влияют на восприятие и поведение людей.

Фольклор является неисчерпаемым источником культурных ценностей и идентичности. В его мире прячутся тайны, мудрости и таинственные образы, в том числе и женские. Последние, нередко, являются ключом к пониманию роли и функций женщин в обществе. Они отражают разнообразные аспекты жизни, от мистических и героических до бытовых и романтических, а устные сказания и поэмы-дастаны служат платформой для их передачи. Цель данного материала – раскрыть женские образы в кыргызском традиционном устном фольклоре, проанализировать их значение и роль в социокультурной среде. А также предлагаем вам выявить основные архетипы и стереотипы, присутствующие в устном творчестве нашего региона, и проанализировать их влияние на формирование культурного самосознания и гендерных представлений.

Образы женщин в устном творчестве и фольклоре отражают различные аспекты жизни, культуры и ценностей общества. Они могут быть как положительными, так и отрицательными, но всегда являются зеркалом для понимания роли и характера женщины в обществе. Подвергая анализу сказочные образы женщин в глобальном и местном контексте, приглашаем читателя в путешествие сквозь времена и культуры, где каждый образ – это кусочек мозаики культурного богатства и мудрости, скрытый под покрывалом фольклора и мифов.

В представленном материале предлагается погрузиться в уникальный мир женских образов, присутствующих в фольклоре и устном творчестве. Статья направлена на изучение разнообразных представлений о женщинах, описанных в народных сказаниях и мифах, с учетом их исторических и культурных контекстов. Наше исследование начинается с обзора глобального фольклора, а затем фокусируется на традиционном устном творчестве кыргызского народа, богатом разнообразными образами женщин – от храбрых воительниц до мудрых героинь.

Мы предпримем попытку выделить ключевые архетипы женских образов и исследовать их роли и функции в контексте социокультурных норм и ценностей. Далее в статье мы окунемся в бурное море сказок, мифов и эпосов, чтобы раскрыть, как исторические, социальные и культурные контексты оказывают влияние на формирование образов женщин в фольклоре. Особое внимание будет уделено смысловой нагрузке для общества, воплощенной в образах женщин, а также будет проанализировано, какие ценности и идеалы отражаются в народных сказках и мифах и как они влияют на восприятие и поведение людей.

Цель данного материала состоит в том, чтобы пролить свет на роль женщин в фольклоре и исследовать их значимость в контексте культурного наследия нашего региона. Надеемся, что наше исследование привлечет внимание исследователей к теме женских архетипов, а также поможет более глубокому пониманию роли и значения женщин в культуре и обществе.

В следующей главе мы проведем общий анализ ярких женских архетипов из фольклора, устного творчества и мифологии. Следует отметить, что проведенные сравнения с иными культурными мифологическими или историческими фигурами, хотя и не являются прямыми аналогиями, отражают упрощенные сопоставления в общественном сознании. Однако в народной традиции часто проводятся аналогии, хотя детали о статусе и достижениях могут быть представлены упрощенно. Подчеркивается, что условия, контекст и культурные особенности различны, что делает их точное сравнение трудным.

Женские архетипы в фольклоре: взгляд сквозь время и культуры

Сказания, эпосы, легенды и баллады – эти источники фольклора являются нашими верными спутниками через века, но они не стоят неподвижно. Они, как живые существа, подвержены изменениям, будь то в результате социальных революций или эволюции моральных устоев. Великие героини этого мира, как калейдоскоп, предстают перед нами в разных обликах, подчеркивая иные аспекты своей сложной сущности. Одни мо-

менты выделяются, другие остаются в тени, но в совокупности они создают неповторимое культурное наследие.

Женские образы в народном творчестве и мировых сказках притягивают наше внимание не только своей внешней красотой, но и многогранной сложностью. Этот мир архетипов и персонажей отражает не только культурные ценности, но и подвергается влиянию социальных и политических перемен. В этом контексте наш взгляд направлен на критический разбор нескольких из этих образов, раскрывая их роль в современном мире и влияние на общественные представления.

Шахерезада и Жасмин

Рассмотрим Шахерезаду, красавицу-рассказчицу из арабских сказок. С одной стороны, она предстает перед нами в образе умной и храброй женщины, спасающей свою жизнь и жизни своих сородичей мастерством слова. Но в этой истории остаются в тени те моменты, которыми ей приходится жертвовать, развлекая падишаха. Это пример того, как образы героинь богаты драмой и противоречиями. И в наше время сила рассказов не утрачивает своего влияния. Или вспомним образ Жасмин из «Аладдина», символ стремления к свободе. Она остается неотразимой принцессой, однако ее история также вызывает вопросы о женской независимости и стереотипах. Эти образы, кажущиеся, на первый взгляд, привлекательными и романтическими, раскрывают свои ограничения и сложности, влияя на наше восприятие и вдохновляя в современном мире.

Покахонтас

Более глубокий анализ этих образов становится необходимостью, чтобы понять их истинное значение и роль в мировой культуре и обществе. Возьмем, к примеру, историю Покахонтас из диснеевского мультфильма, которая, несмотря на свою сложность и полноту противоречий, стала символом миролюбия и связи с природой.

Покахонтас [1] – фигура, вокруг которой существует множество легенд и разных версий: от храброй защитницы до жертвы насилия и обращения в христианство (Рис. 1). Её история остается важной частью американского культурного наследия. Однако в реальности ей пришлось выбирать между своим народом и новой культурой, что упрощено в диснеевской версии.

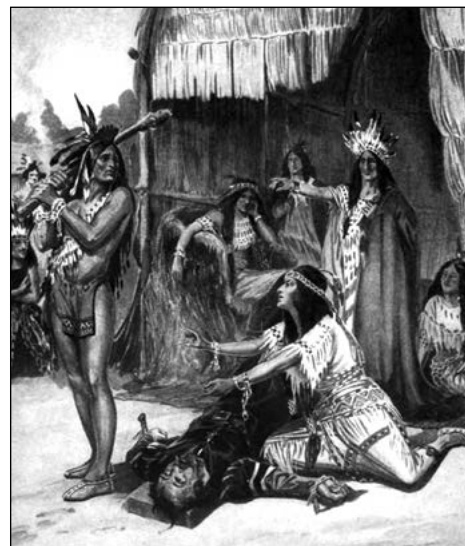


Рис. 1. Покахонтас.
Источник @mayaincaaztec.com

Женщины-воительницы

Также в контексте нашего региона рассмотрим женские архетипы царицы Томирис, Жаныл Мырза и Кыз Сайкал, их силу и влияние, оставшиеся таинственными из-за ограниченности источников и мифологизации. Именно в устно-поэтическом творчестве [2] эти образы обретают новую жизнь, сохраняя свое влияние и мудрость через века. Таким

образом, увлекательное путешествие в мир женских образов в народном творчестве обещает раскрыть перед нами не только красоту и сложность, но и влияние, которое они оказывают на нашу культуру и общество.



Рис. 2. Жаныл Мырза.
Источник @open.kg

Женщины-воительницы в фольклоре, будь то царица Томирис, Жаныл Мырза или Кыз Сайкал, обладают уникальными чертами, олицетворяя силу, преданность и отвагу (Рис. 2). В контексте мирового фольклора их имена становятся символами сопротивления и борьбы за свободу. Сравнения с иными культурными личностями не обязательно имеют точное соответствие, но в народной традиции они служат для облегчения понимания и сближения глобальных и локальных исторических персонажей.

Однако важно отметить, что эти аналогии часто упрощены и не всегда передают полный контекст и достижения этих женщин. Царица Томирис, с ее храбростью и загадочностью, напоминает нам о других великих женщинах из мифов и легенд. Ее сопоставление с культурными историческими фигурами, такими как

амазонки из древнегреческой мифологии, позволяет нам увидеть общие черты силы, независимости и мужества, которые они воплощают. Эти женщины не просто воины, они являются символами сопротивления и борьбы за свободу в мире, где власть и война часто определяют судьбы народов.

Жаныл Мырза, с ее боевым духом и решимостью, также находит отклик в мировой историографии. Ее сравнение с такими фигурами, как Жанна д'Арк, подчеркивает универсальность ее образа и его значимость в культуре. Архетипы этих женщин выделяются своей смелостью и преданностью своим идеалам, их истории служат вдохновением для многих поколений.



Рис. 3. Кыз Сайкал.
Источник @open.kg

Другой внушительный женский архетип в кыргызском устном творчестве – это Кыз Сайкал (Рис. 3). Храбрая женщина-воин воплощает в себе символ самопожертвования и отваги, также имеет параллели с другими женскими эпическими образами мировой мифологии, например, Мулан из китайской мифологии. Их образы отличаются своей преданностью и самопожертвованием, их истории оставляют неизгладимый след в истории и культуре. Таким образом, рассмотрение этих женских образов в контексте мировой истории и мифологии позволяет нам понять их значимость и влияние на культуру и общество. Они становятся частью общего канона героических и вдохновляющих личностей, которые продолжают волновать наши умы и сердца.

Вслед за глобальным обзором фольклорных женских архетипов в следующей главе мы направим взгляд вглубь культурного богатства Кыргызстана, окунаясь в мир кыргызского фольклора, где женщины становятся неотъемлемой частью этой многогранной культурной ткани. В третьей главе мы рассмотрим, каким образом кыргызский фольклор воплощает женские архетипы, превращаясь в своего рода зеркало, отражающее не только социокультурные и исторические аспекты общества, но и глубокие символические связи с природой и мифологией.

Женские образы в кыргызском устном творчестве: от природных символов до символов сопротивления

Кыргызский народный фольклор – это не просто коллекция рассказов и легенд, а настоящее сокровище культурного наследия, где женские архетипы играют значительную роль в формировании образов и идентичности. В этой второй главе мы погружаемся в мир кыргызского фольклора, где женщины становятся неотъемлемой частью этой культурной ткани, воплощая в себе как символы природы, так и образцы социального активизма.

В глубинах кыргызского устного творчества мы обнаруживаем отрицательные образы, в которых женщины олицетворяют зло и мистические силы. Жезкемпир (буквальный перевод – «медная старуха», аналогии в русском можно провести со старой ведьмой, Бабой Ягой или колдуньей): как персонаж, становится воплощением злобы, мистики и темных аспектов человеческой души.

Мистика: от зла к добру

Жезкемпир – это интересный женский персонаж, который встречается в народных повествованиях, олицетворяет злой дух, противостояит героям и создает им препятствия. Жезкемпир часто выполняет роль антагониста, но может быть волшебницей, ведьмой или другим мистическим существом. Главные герои часто должны преодолеть ее уловки и испытания, чтобы достичь своей цели, что добавляет интригу и напряжение в сказаниях.

В мире кыргызского фольклора, как и во всех культурных традициях, обнаруживается богатое разнообразие архетипов женских персонажей, которые не только олицетворяют различные аспекты человеческого опыта, но и служат символами ценностей и идеалов общества. В то время как среди этих архетипов присутствуют и негативные образы, как в случае с Жезкемпир, воплощающей зло и мистические силы, большинство образов ярко символизируют красоту, доброту и мудрость (Рис. 4).

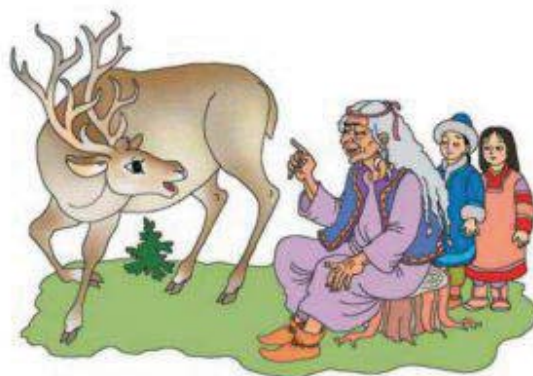


Рис. 4. Майрык-Чаар, Жезкемпир и Мать-Олениха. Иллюстрация сказки «Бугу эне» (Мать-Олениха). Источник @кыргыз.жомок

Символы красоты и преданности

Примером положительных архетипов являются образы Каныкей и Чыйырды из кыргызского эпоса «Манас». Каныкей, жена самого важного эпического кыргызского лидера Манаса, и его мать Чыйырды воплощают в себе преданность и ценности семьи. Более молодые архетипы представляют собой образы нежных и заботливых женщин, способных преодолевать трудности жизни, такие как Арууке, жена Алманбета (главного сподвижника Манаса), и Айчурек, жена Семетея (сына Манаса) из эпоса «Манас», которые символизируют красоту и верность, вдохновляя не только художников и писателей, но и людей, которые передают сказания из поколения в поколение и называют своих дочерей в их честь.

Аналогичные образы можно найти и в других кыргызских легендах и поэмах. Например, образ Кыз Жибек из одноименной кыргызской народной поэмы также символизирует красоту, верность и силу духа. Обратим также внимание на Кенжеке – это персонаж из малого эпоса «Эр Тоштук», который воплощает еще один женский архетип. В хоть и эпизодической роли, Кенжеке значима и символична в жизни главного героя – Эр Тоштука. Она проявляет предприимчивость, отдавая своего любимого коня, Чал Куйрука, своему мужу, чтобы спасти его от смерти. Ее щедрость и забота о муже отражают важность женской поддержки и влияние в кыргызской культуре, подчеркивая роль женщин в сохранении семейных ценностей и взаимопомощи в трудные времена.

Символ смелости и свободы

Женские архетипы в кыргызском фольклоре несут в себе не только символическое значение, но и служат отражением социальных аспектов жизни общества. Девушки-воины, такие как Жаныл Мырза и Кыз Сайкал или мудрая невестка Акыл Карачач, становятся символами силы и решимости, борющимися за свои права и свободу своего народа.



Акыл Карачач

По легенде, Акыл Карачач, имя которой переводится как умная черноволосая, является невесткой Жээренче Чечена, жившего во времена беспощадного Джаныбек-хана (Рис. 5). Акыл Карачач описывается как мудрая, беспристрастная, умная и красноречивая. Своими бесстрашными действиями и находчивостью, согласно устным историям, она спасла Жээренче Чечена от гнева жестокого хана. Решительность, бдительность и словесное мастерство девушки ценны тем, что отражают чистое, самобытное народное видение свободы и кыргызской гражданственности.

Рис. 5. Акыл Карачач.

Источник @кыргыз.аудио.жомок

Символика природы и космоса в кыргызской мифологии и фольклоре

В кыргызском фольклоре раскрывается глубокий мир символов, где женские архетипы становятся не только персонажами сказаний и верований, но и ключами к пониманию мира и человеческого бытия. Одним из ярких примеров является символ природы и мифологии, где аллегорические образы женщин открывают перед нами глубокие философские понятия.

Кыргызский фольклор тесно переплетается с космологическими верованиями, что отражается в мифах, легендах и обрядах этого народа. В мифологии кыргызов присутствуют символы, олицетворяющие различные аспекты природы и космоса, такие как Жер Эне (Мать-Земля) и Умай Эне (прародительница и хранительница плодородия). Они играют ключевую роль в формировании верований и представлений о мироздании, символизируя циклический ход жизни и плодородие.

Традиционные обряды и праздники часто связаны с космическими событиями, такими как смена времен года, солнечные и лунные затмения, что подчеркивает глубокую связь между кыргызской культурой и космологическими верованиями (Рис. 6). Важно отметить, что женские архетипы, такие как Умай Эне, играют ключевую роль в этих обрядах, олицетворяя женскую мудрость и силу во взаимодействии с космосом и природой.

Жер Эне, или Мать-Земля, воплощает в себе мудрость и вечность природы. В ее образе мы видим не только женскую силу и плодородие, но и непреложную связь человека с землей, которая несет в себе множество философских вопросов о жизни, смерти и бессмертии. В диалоге Толгонай с Жер Эне, созданном талантливым пером кыргызского писателя Чынгыза Айтматова, мы видим не просто разговор между персонажами, а скрытый диалог между человеком и природой, между сущим и небытием. В этих аллегорических образах скрыты глубокие философские истины о жизни и смерти, о вечном круговороте времени и о вечном поиске смысла.

Умай Эне, представляющая собой прародительницу и хранительницу женской силы и плодородия, воплощает в себе древние мифологические представления о материнстве и женской сущности. Ее образ не только символизирует женское начало, плодородие земли, но и напоминает о вечном цикле жизни и смерти, о вечном возвращении к истокам и корням. Верование в Умай Эне пронизывает кыргызскую культуру и олицетворяет глубокие космические истины о бесконечном течении времени и жизни.



Рис. 6. Иллюстрация празднования национального праздника Нооруз.
Источник @ кыргыз.аудио.жомок

Старшие женщины в кыргызском обществе, которые принимают на себя главные роли в семейных торжествах и национальных праздниках, напрямую связаны с кыргызскими мифологическими архетипами и верованиями. Например, уважение к старшим женщинам и использование фразы «Умай эне колдосун – пусть хранит нас Умай Эне» свидетельствует о глубоком уважении к прародительнице Умай Эне и ее символической роли в жизни кыргызского народа.

Не менее важным является мифологический образ Бугу Эне, или Матери-Оленихи, который отражает связь человека с животным миром и его зависимость от природы. В этом образе заложены не только представления о материнской заботе и защите, но и идея о взаимосвязи всех живых существ на планете. Бугу Эне напоминает о том, что люди не отделены от природы, а являются ее частью, и что неразрывно связаны с судьбой всего мира.



Рис. 7. Почтовая марка [4] №193.
150 сомов. Бугу эне (Мать-Олениха).
Художник: Иванка Костру.
Дизайнер: Дарья Майер.

Легенда о Бугу Эне [3] – Матери-Оленихе, спасшей от смерти двух детей (мальчика и девочку), стала широко известна благодаря кыргызскому писателю Чингизу Айтматову, который использовал её в своей знаменитой повести «Белый пароход» (Рис. 7). Бугу Эне увела детей из далеких краёв, с берегов сибирского Енисея, к озеру Иссык-Куль, где выросшие дети основали новое племя, названное бугу – в честь Матери-Оленихи. Так было положено начало гармоничному сосуществованию человека и природы, подвергавшемуся, к сожалению, большим испытаниям на протяжении многих веков, включая современность.

Таким образом, символы природы и мифологии в кыргызской философии не только украшают сказания и легенды, но и открывают перед нами глубокие философские истины о человеческом бытии и его месте во Вселенной. В образах Жер Эне, Умай Эне и Матери-Оленихи заложены не только символы женской силы и плодородия, но и ключи к пониманию самого себя и окружающего мира. Эти женские образы – уникальный синтез материнства и природы, олицетворяющие величие жизни. Таким образом, кыргызский фольклор, космология и верования образуют единое целое, отражающее глубокие представления этого народа о мире, его устройстве и своей роли в нем. Все эти элементы взаимосвязаны и влияют на мировоззрение и культурное самосознание кыргызского народа.

Эхо времени: сохранение и эволюция образов в устном творчестве

Сохранение устного творчества происходит через устное предание, записи в письменной форме и адаптацию к современным условиям. Рассмотрение изменений в образах женщин в устных произведениях с течением времени помогает понять эволюцию культурных ценностей и восприятия женщин в обществе.

При внимательном изучении исторических и культурных перспектив устного творчества Кыргызстана можно отметить сказочные мотивы и темы, которые имеют корни в древних традициях и обычаях этого региона. Важно отметить, что присутствие элементов магии и фольклорных существ в сказках является не только отражением верований и обрядов древних народов, но и ключом к пониманию исторического контекста и социокультурной эволюции региона. Образы женщин в народных сказаниях несут глубокие значения и функции. Каждый персонаж делает свой уникальный вклад, привнося определённые смысловые нагрузки. Например, образ доброй и мудрой бабушки может символизировать уважение к старшему поколению и передачу мудрости от предков к потомкам. С другой стороны, образ такой ведьмы, как Жезкемпир (Майрык-Чаар-Жезкемпир), может воплощать страх перед неизвестным и мистическим, служа каким-то метафорическим предупреждением.

При изучении многообразия кыргызских женских архетипов обращает на себя внимание широкий спектр персонажей, начиная от заботливых матерей и умных девушек до коварных ведьм и злодеек. Каждый персонаж несёт в себе уникальные черты, отражающие разнообразные аспекты женской роли в обществе. Примерами могут служить героини-воины, такие как Кыз Сайкал и Жаныл Мырза, которые воплощают смелость, силу и решительность женского духа. Таким образом, женские образы в устном творчестве играют важную роль в отражении культурных и социальных особенностей региона. Они не только передают ценности и нормы общества, но и служат зеркалом, в котором общество видит себя.

Культурные ожидания и ограничения

Образы женщин в кыргызских сказках и легендах отражают не только культурные и социальные аспекты региона, но и передают определённые ценности, роли и черты женщин в семье и обществе. Они служат как источником вдохновения и учения, так и рефлексии общественных норм и ожиданий в отношении женщин.

Героини-воины

Образы Жаныл Мырза и Кыз Сайкал демонстрируют силу, мужество и решимость женщин. Эти героини выступают в роли защитниц своего народа и родины, преодолевая препятствия и борясь за свои идеалы. Они помогают утверждать идею о том, что женщины способны быть активными участницами общественной жизни и защищать свои интересы наравне с мужчинами.

Загадочные жены и матери

Образы женщин, обладающих тайными знаниями и способностями, указывают на идею о женской интуиции и мудрости. Например, образ Чыйырды – матери Манаса или его жены Каныекей. Они часто представлены как влиятельные фигуры, владеющие необычными способностями, способные оказывать как положительное, так и отрицательное воздействие на ход событий. Это может подчеркивать важность женской мудрости и влияния в семье и обществе.



Прекрасные невесты и «неприступные» красавицы

Образы таких женщин, как Айчурек, часто служат символом красоты, доброты и невинности, возвышая их как идеалы женственности. Однако их роль зачастую ограничивается рамками романтических сюжетов, где личность женщины отходит на второй план. Несмотря на то, что такие образы могут вдохновлять, представляя женщину как самоотверженное существо, готовое жертвовать собой ради других, они также закрепляют стереотипы о женщине как пассивной и зависимой фигуре, чья ценность определяется её преданностью, жертвенностью и способностью служить интересам мужчин.

Мистические ведьмы, или Жезкемпир

Эти образы, несмотря на их связь с магическими и мистическими аспектами культуры, также могут выражать страх перед женской силой и независимостью. Ведьмы и злодейки часто изображаются как фигуры, несущие угрозу героям или традиционному порядку, что отражает укорененные социокультурные стереотипы. Женщины с властью, знаниями или амбициями нередко воспринимаются через призму опасности, поскольку такая сила ассоциируется с нарушением привычных ролей и структур. Это приводит к тому, что женская независимость интерпретируется как деструктивная, так как она угрожает сложившимся иерархиям, где власть традиционно принадлежит мужчинам. Негативные образы усиливают это восприятие, связывая женскую силу с хаосом, манипуляцией или моральной угрозой.

Трудолюбивые, умные дочери и снохи

Пример Акыл Карачач подчеркивает значение образования, смекалки и трудолюбия у женщин. Они могут выступать как примеры для подражания и вдохновлять других женщин на самореализацию и достижение успеха в различных сферах жизни.

В целом, эти образы могут как помогать, так и мешать женской доле в обществе. Они могут вдохновлять женщин на самореализацию, укреплять их самооценку и веру в собственные силы, но также могут поддерживать стереотипы и ограничивать возможности женщин, в соответствии с традиционными ролями и ожиданиями общества. Однако, через анализ и обсуждение этих образов можно осознать и преодолеть их ограничения, открывая новые возможности для женщин в семье и обществе.

Заключение

В заключении этой главы можем сделать вывод о том, что социальные, политические и культурные изменения сформировали образы женщин в народных сказках, устном творчестве и могут отражать динамику развития общества, изменяя или формируя сложные социокультурные нормы и стереотипы. Положительные образы женщин, такие как смелые и решительные героини, играют важную роль в формировании культурного самосознания и вдохновляют на подвиги и достижения. Однако отрицательные образы, такие как злодейки и ведьмы, также несут важные смысловые нагрузки и отражают общественные страхи и тревоги. Они вдохновляют художников, писателей, режиссеров и других творческих личностей на создание произведений искусства, которые отражают

их красоту, мудрость и силу. Женские образы в устном творчестве и фольклоре сохраняются и трансформируются, продолжая быть актуальными и значимыми для народа.

Несмотря на важность полученных результатов, исследование также оставляет много нерешенных вопросов и потенциальных направлений для будущих исследований. В частности, они могут быть направлены на анализ влияния женских образов в народных сказках на формирование гендерных стереотипов и ролевых моделей в обществе, а также на исследование динамики изменения образов женщин в различных исторических периодах.

Женские архетипы в кыргызском фольклоре: между культурным наследием и гендерными вызовами

Женские архетипы в кыргызском фольклоре не только отражают ценности и идеалы общества, но и продолжают оставаться актуальными и вдохновляющими для современного поколения. Они являются неотъемлемой частью культурного наследия этого народа. Однако, важно отметить, что слишком сказочные и положительные образы также могут скрывать сложности и вызовы, с которыми сталкиваются женщины в реальной жизни. В этом контексте, анализ женских архетипов может быть проведен с точки зрения феминизма и гендерных проблем, выявляя недостатки и ограничения, которые могут быть скрыты за красивой фольклорной оберткой.

Например, образы женщин-воительниц, таких как Жаныл Мырза и Кыз Сайкал, могут иллюстрировать не только силу и решимость, но и столкновение с традиционными гендерными ожиданиями и социокультурными препятствиями. Анализ таких образов может пролить свет на проблемы неравенства полов и дисбаланса в распределении власти и возможностей в обществе.

Также следует учитывать, что положительные образы женщин в фольклоре часто остаются в рамках стереотипов о женственности и материнстве, что может приводить к ограничению выбора и самовыражения для реальных женщин. Исследование этих архетипов в контексте феминистической критики может помочь раскрыть слои подобных недостатков и способствовать более глубокому пониманию гендерных динамик в кыргызском обществе. Таким образом, хотя женские архетипы в кыргызском фольклоре играют важную роль в формировании культурной идентичности, необходимо также обращать внимание на их потенциальные ограничения и недостатки, особенно с точки зрения гендерных проблем и критики.

Новый цифровой фольклор?

Женские архетипы в кыргызском фольклоре продолжают играть важную роль в формировании культурной идентичности, несмотря на то, что они часто скрывают реальные проблемы и вызовы, с которыми сталкиваются женщины в обществе. Образы таких женщин, как Жаныл Мырза и Кыз Сайкал, показывают силу и решимость, но также сталкиваются с традиционными гендерными ожиданиями и препятствиями. С другой стороны, современные социальные медиа и хасл-культура создают новые женские роли, которые, подобно фольклорным образам, могут вдохновлять, но также навязывают нереалистичные стандарты успеха.



Современные социальные медиа, с их стремительным развитием и идеализированными образами успеха, предположим, представляют собой новый цифровой фольклор, в котором появляются разнообразные архетипы женщин. Эти образы, хотя и служат источником вдохновения, как и традиционные фольклорные символы, также накладывают на женщин определённое давление, создавая новые стандарты, которым они должны соответствовать, что требует отдельного анализа и критического осмысления.

Женские архетипы, будь то в фольклоре или в социальных медиа, продолжают оказывать влияние на восприятие женщин, их роли в обществе и на их самоопределение. Важно не только осознавать их значение, но и выявлять их ограничения, чтобы дать женщинам возможность самовыражаться и достигать реального успеха, соответствующего их индивидуальным стремлениям.

Вопросы для обсуждения:

1. Как, по вашему мнению, традиционные женские архетипы из кыргызского фольклора могут влиять на восприятие современных женщин в обществе?
2. Какие положительные и отрицательные стороны есть в изображении женщин в фольклоре?
3. Насколько важно для общества критически осмысливать традиционные женские архетипы?

Ссылки

1. Baswan, 2022. Здесь можете подробнее ознакомиться с исследовательской этнографией Покахонтас.
2. Возникновение легенд и преданий кыргызского народа.// Информационный портал о Кыргызстане, новости Кыргызстана и туризма.
3. «Бугу» в переводе с кыргызского означает «олень», «эне» – «мать»
4. 30 января 2023 года Министерство цифрового развития Кыргызской Республики выпустило в обращение почтовую марку Kyrgyz Express Post 2022 года, посвященную «Историям и мифам Кыргызстана». Эта марка представляет легенду о Бугу эне (Матери-Оленихе), символизируя богатство культурного наследия и мифологии страны.

Библиография

1. Baswan, M. The True Story Behind Disney's Pocahontas. The Indigenous Foundation. 2022. <https://www.theindigenousfoundation.org/articles/the-true-story-behind-disneys-pocahontas>
2. <https://tourism.gov.kg>

ЖЕНЩИНЫ В КЫРГЫЗСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

ЭЛЬМИРА КОЧУМКУЛОВА

Аннотация

В данной статье исследуется сложный и зачастую противоречивый характер кыргызских пословиц, связанных с женщинами. В качестве отправной точки автор анализирует две популярные пословицы: «*Кыздын кырк чачы улуу*» («Сорок кос имеют старшинство») и «*Кызга кырк үйдөн/жактан тыюу*» («Запреты девушке (должны быть) с сорока домов/сторон»). Эти пословицы отражают как высокий статус, так и ограничительные нормы, накладываемые на девушек в кыргызском обществе. В то время как первая подчеркивает уважаемое и привилегированное положение незамужних девушек, вторая акцентирует внимание на обширном надзоре и ограничениях, которым они подвергаются. Через анализ этих и других пословиц данная статья показывает, как язык отражает различные ценности, и как нормы и мировоззрения в культуре переплетаются и часто конкурируют.

Через беседы с женщинами-носителями традиционных знаний в Кыргызстане и работы ведущих фольклористов автор раскрывает тонкие и позитивные интерпретации этих пословиц, бросая вызов основным негативным интерпретациям. Таким образом, статья подчеркивает изменяющееся и иногда противоречивое отношение к женщинам в кыргызском обществе. Анализ пословиц также показывает, что пословицы не только отражают культурные ценности, но и являются инструментами для формирования поведения и внедрения общественных норм. Например, данное исследование рассматривает концепцию антипословиц, которые трансформируют традиционные высказывания в новые версии, отражая современные социальные изменения и вызовы историческим предвзятостям. Эти трансформации и противоречия в пословицах подчеркивают динамичный и сложный характер гендерных ролей и ожиданий в кыргызской культуре, побуждая к критическому осмыслению вопросов гендера, идентичности и равенства.

Кыздын кырк чачы улуу. (Сорок кос девушки имеют старшинство).
Кызга кырк үйдөн тыюу. (Запреты девушке (должны быть) с сорока домов).

Введение

Начнем эту статью с анализа двух популярных кыргызских пословиц, которые, на первый взгляд, противоречат друг другу. Действительно, кыргызы часто говорят, что «сорок кос девушки имеют старшинство». Незамужняя девушка, которая традиционно заплетала волосы в сорок косичек, имеет более высокий статус в семье и обществе и ей предоставляется старшинство, когда начинается что-то, что требует очередности, например, при входе в комнату или при произнесении речи и т. д., а также женщинам часто уступают более почетное место во время застолий. Например, даже во время *айты-*

ша, традиционных музыкальных дебатов между *акынами* (поэтами-импровизаторами), право первой начать свое вступление отдаться женщине. С другой стороны, пословица «*кызга кырк үйдөн тыюу*» часто используется в контексте, означающем, что поведение девушек должно строго ограничиваться и контролироваться. Эти две пословицы ясно показывают, как некоторые противоречащие друг другу пословицы могут быть одинаково популярны в разговорной речи.

Более того, пословица «*кызга кырк үйдөн тыюу*» также интерпретируется в более позитивном ключе. По мнению некоторых, суть этой пословицы заключается в заботе о здоровье, поведении и безопасности девушки. Каждый член кочевого племенного сообщества должен был заботиться о каждой девушке, как о собственной дочери. Это давало разрешение членам сообщества давать ей советы по различным вопросам, что в современном мире интерпретируется в негативном ключе – как запреты девушке, ограничение её возможностей, действий и мыслей. Однако основной посыл заключается в том, что девушки в традиционном кыргызском обществе очень важны и должны быть окружены защитой со стороны всех членов сообщества. Например, традиционный практик Бубуаиша Арстанбекова отмечает, что:

”

К сожалению, эта пословица часто неправильно истолковывается, как будто она оправдывает то, что все сообщество, то есть 40 семей, должно накладывать ограничения на девушку, и есть случаи, когда молодые девушки живут под давлением. Но на самом деле пословица подразумевает хорошие советы, искренние благословения и добрые пожелания от сообщества (например, от 40 домов) [1]

Многие ученые считают, что языковые структуры, такие как пословицы, тесно переплетены с местным мировоззрением, ценностями и нормами [2, 3]. Другими словами, пословицы можно рассматривать как «зеркало культуры» [4], поскольку они могут отражать обычаи, традиции, ценности, мнения и убеждения конкретного общества. С. Кайыпов [5] упоминает, что:

”

Пословицы и поговорки являются зеркалом мировоззрения и опыта народа (кырг. «*Макал, лакаптар – элдин дүйнөтөөнүн тажрыйбасынын күзгүсү*»).

Многие пословицы – это короткие, хорошо известные высказывания, которые затрагивают различные аспекты жизни, включая образование, работу, человеческие устремления, личные заботы, черты характера и отношения. Пословицы обычно считаются истинами и воплощением народной мудрости, и люди склонны использовать их в разговорах, чтобы давать советы, внушать ценности и поощрять (или осуждать) определенное поведение [6]. Фасику [7] замечает, что:

”

Пословицы представляют собой мощное риторическое средство для формирования морального сознания, мнений и убеждений.



”

Пословицы и поговорки – это истинное отражение и пример многовековой человеческой мудрости и креативности, способной переплестать простоту со сложностью и плоскость с глубиной. Они являются бесценным и бесконечным лингвистическим и фольклористическим источником, содержащим ментальные особенности народной группы [8].

В данной статье автор демонстрирует, что пословицы могут противоречить друг другу и указывает, что пословицы часто имеют конкурирующие интерпретации, как в примере пословицы «*кызга кырк үйдөн тыюу*». Автор бросает вызов часто негативным, основным интерпретациям пословиц, приводя более тонкие их интерпретации.

Пословицы, использованные в статье, являются повседневными высказываниями, услышанными и использованными на протяжении жизни автора и которые каждый кыргызстанец слышит на протяжении своей жизни. Были проведены интервью и неформальные беседы с женщинами-носителями традиционных знаний старшего поколения. Кроме того, доктор Сулайман Кайыпов, ведущий фольклорист и автор фундаментальной работы «Пословицы и поговорки памирских кыргызов, живущих в Турции», был проконсультирован и интервьюирован для получения дополнительной информации и ссылок.

Важно признать, что в кыргызской культуре существуют различные термины, используемые для обозначения женщины на разных этапах ее жизни: «*кыз*» означает девушку, которая еще не вышла замуж, «*келин*» – невесту или молодую замужнюю женщину, которая еще не родила ребенка, «*катын*», «*жубай*», «*зайып*» или «*аял*» – женщину после родов, а «*айым*» – уважаемую даму. Кроме того, статус женщины часто определяется типом головного убора, который она носит по мере продвижения по жизни [9].

Аналогичным образом отношения женщин с родственниками обозначаются специфической терминологией. «*Ата журт*» относится к родственникам из племени отца, которые пользуются большим уважением, а «*тага журт*» – к родственникам по материнской линии соответственно. «*Кайын журт*» обозначает людей, принадлежащих к племенной группе мужа. Термин «*төркүн*» используется для обозначения девичьей семьи дочери после замужества, по сути, заменяя «*ата журт*». В кыргызском обществе существует множество речевых формул, отражающих динамику отношений между женой и родственниками супруга (*кайын журт*). Например, наставления молодым девушкам типа «*Кайын журттан кадыр-барк тап*» («добейся уважения своих свекров») или «*Кайын журтуңду сыйла*» («уважай своих свекров») стали очень популярными поговорками.

Если замужняя женщина заслужит уважение родственников мужа (*кайын журт*), ее, скорее всего, будут так же уважать и в ее родовом селе (*төркүн*). Советы типа «*барган жерге таштай катып, суудай сиңип кет. Таш түшкөн жеринде оор*» (букв. закрепись в месте, куда ты вышла замуж как камень и впитайся как вода. Камень обретает вес в том месте, куда упадет) часто дается во время свадебных торжеств, когда дочь выдают замуж. Эта пословица подчеркивает ценность способности невесты интегрироваться в общину мужа и установить значимые отношения с новыми родственниками, демонстрируя ее адаптивность, интеллект и навыки эффективного общения.



В традиционном обществе были также строгие табу. Например, мужчинам строго запрещалось бить женщин всех возрастов. Для подкрепления данного табу считалось, что мужчина обеднеет (*кембагал/кедей болуп калат*) или его настигнет паралич (*шал болот*), если ударит девушку рукой или ногой.

Многие пословицы, охватывающие весь спектр жизненного пути женщины, начиная с юности, когда она еще не замужем, и заканчивая ролью молодой невесты, матери и кульминацией ее почитаемого статуса старейшины и матери в общине, могут быть интерпретированы как в позитивном, так и негативном ключе. В качестве примера существования различных интерпретаций одних и тех же пословиц в следующем разделе представлены пословицы, относящиеся к девушкам (*кыз*).

Различные интерпретации одних и тех же пословиц на примере пословиц о девушках (*кыз*) в кыргызской семье и обществе

В кыргызском и других тюркских языках для обозначения девушки и дочери используется один и тот же термин – *кыз*. В традиционной кыргызской культуре девушки и дочери ценились и уважались. Пословицы искусно иллюстрируют уважаемый статус, которым девушки обладают в традиционном обществе, подчеркивая, что сорок кос девушки имеют старшинство. Более того, есть пословицы, как например, «*Кыздуу кыр ашат*» («Семья с дочерью достигнет новых перевалов». *Кыр* – это горный перевал на кыргызском), согласно которым считается, что семья с дочерью ведет более динамичную жизнь, добивается большего в жизни и достигает новых рубежей. Другие примеры положительных пословиц включают:

- ◆ «*Ачууну таттуу кылган – туз, алысты жакын кылган – кыз*» («Соль делает горькое сладким. Девушка делает дальних близкими»). Положительная пословица, говорящая о том, что соль добавляет вкус в еду, а девушка делает незнакомцев семьей. Когда два человека женятся, ранее не связанные племена становятся ближе друг к другу. Эта пословица используется на свадьбах, когда люди произносят речи и благословения.
- ◆ «*Жакшы кыз – жакадагы кундуз*» («Хорошая дочь, как мех выдры на воротнике»). Мех выдры очень ценится за свою мягкость, шелковистость и долговечность, поэтому часто использовался для отделки воротника зимней одежды. Данная пословица также показывает высокий статус девушки в традиционном кыргызском обществе.
- ◆ Все эти пословицы, подчеркивающие высокий статус девушек, часто используются в повседневной жизни современного кыргызского общества. Кроме того, есть пословицы, которые являются нейтральными по тону и представляют собой советы, которые часто дают девушкам. Например:
- ◆ «*Ашыккан кыз эрге жетпейт, эрге жетсе да этеги жерге жетпейт*» («Девушка, которая спешит выйти замуж, не добьется успеха, даже если выйдет замуж, она не будет иметь полноценной жизни», букв. подол ее одежды будет коротким). «*Ашык*» значит «спешить выйти замуж». Короткий подол одежды означает недостаток, они не думают о том, что будет после замужества.

- ◆ «*Отурган кыз ордун табат*» («Девушка, которая терпелива, найдет свое место в жизни»). Противоречит вышеуказанной пословице. Иногда, когда девушка выходит замуж поздно, люди говорят, что она «*кара далы*» – старая дева. Пословица советует девушке быть терпеливой, ее время для замужества наступит, и она будет счастлива в жизни. Существует выражение «*отуруп калган кыз*», означающее старую деву, которая слишком долго живет в доме родителей. Это обычно воспринимается отрицательно во многих обществах, но здесь пословица показывает положительную сторону девушки, которая терпелива в построении семейной жизни. Это выражение используется обществом, чтобы поддержать женщин, которые выходят замуж поздно.

В то же время, есть россыпь других популярных пословиц, которые с недавнего времени начали использоваться и интерпретироваться в более негативном ключе, тогда как более традиционные и позитивные интерпретации забываются. Поэтому на примере нижеследующих пословиц я покажу, как одни и те же пословицы могут интерпретироваться по-разному.

Пословица	Позитивная интерпретация	Негативная интерпретация
<i>Кыз – конок.</i>	Дочь сравнивается с дорогим гостем, что подчеркивает необходимость уважительного отношения и заботы о ней, пока она в родительском доме.	Указывает на временный статус девушки в родительской семье, что может восприниматься как отчуждение и недостаток её полноценного участия в семейной жизни.
<i>Кыз төрөлсө – кырк жылкы.</i>	Символизирует благополучие, которое приносит рождение дочери. «Сорок лошадей» – метафора богатства и благословения, ассоциирующаяся с её высокой ценностью для семьи.	Интерпретируется как объективизация девушки, где её ценность измеряется калымом, что может сводить её роль к «объекту», предназначенному для брака.
<i>Кызга берген билинбес.</i>	Подчеркивает важность поддержки дочери, демонстрирует щедрость родителей, которые стремятся сделать её жизнь в новой семье легче.	Считает вложения в дочь бесполезными, поскольку всё переданное ей «останется в чужом доме», что может быть воспринято как дискриминация и недостаток доверия к девушке.
<i>Кетер кыздын кучун ал.</i>	Признаёт навыки, трудолюбие и вклад девушки в родную семью, подчеркивая её ценность до замужества.	Может интерпретироваться как эксплуатация труда девушки, пока она ещё находится в родной семье, что может быть воспринято как пренебрежение к её личным потребностям.



Пословица	Позитивная интерпретация	Негативная интерпретация
<i>Кыздуу үйдө кыл жатпайт.</i>	Подчёркивает воспитание в девушке аккуратности, порядка и ответственности за поддержание уюта в доме.	Укрепляет гендерные стереотипы, связывая девушек исключительно с домашними обязанностями, ограничивая их возможности для других видов самореализации.
<i>Чыккан кыз чийден сырткары.</i>	Подчёркивает необходимость принятия нового статуса девушки как замужней женщины и уважение к её самостоятельности в новой семье.	Указывает на отстранение девушки от семьи родителей, подчёркивая её зависимость от мужа и его семьи, что может быть воспринято как потеря связи с родным домом.

Пословицы о девушках в кыргызской культуре раскрывают богатство исторических и культурных норм общества, но их интерпретации зависят от контекста, в котором они рассматриваются. Позитивные прочтения подчёркивают ценность девушек, уважение к их труду, заботу о благополучии и их важную роль в укреплении связей между семьями. В то же время негативные интерпретации могут быть использованы для оправдания устаревших гендерных стереотипов, ограничения прав и свобод девушек и подчёркивания их зависимости от семьи или мужа.

Интервью с женщинами старшего поколения показывают, что они чаще склонны к позитивным интерпретациям. Они подчёркивают, что эти пословицы изначально были ориентированы на уважение к девушкам и признание их значимости для общества и семьи. Однако со временем стали появляться негативные интерпретации, которые, вероятно, являются результатом изменения общественных норм и недостаточного понимания исторического контекста. Эти негативные смыслы можно рассматривать как более позднюю наслойку, не присущую изначальному смыслу выражений.

Важно учитывать, что для правильного понимания подобных пословиц необходимо осмысление их исторического, культурного и лингвистического фона. Пословицы отражают традиционные ценности кыргызского общества, где уважение, гостеприимство и взаимопомощь играли центральную роль. Однако русификация образования, начавшаяся в советский период, существенно повлияла на восприятие кыргызского языка и культуры. Это привело к тому, что многие представители более молодого поколения, не понимая культурного контекста, стали интерпретировать пословицы в более негативном ключе.

Современное общество сталкивается с задачей переосмысления таких выражений. Это предполагает не только сохранение уважения к традициям, но и стремление к созданию условий, при которых девушки будут восприниматься как полноценные и самостоятельные личности. Переход к более сбалансированному и уважительному восприятию таких пословиц помогает восстановить их изначальный позитивный смысл и продвигать идеи равноправия в современном контексте.

Противоречивые пословицы: конкурирующие дискурсы или изменяющееся общество?

В предыдущем разделе были рассмотрены, как одни и те же пословицы могут интерпретироваться как в положительном, так и в отрицательном свете, проливая свет на нюансы этих выражений. В следующем разделе рассмотрены пары пословиц, которые часто противопоставляются друг другу в разговорах о женщинах.

Противоречивые пословицы о женщинах часто проистекают из культурных установок, общественных норм и исторических предвзятостей. Если взять примеры не кыргызских пословиц, то одна пословица может возвышать добродетели женщин с «Место женщины в доме», в то время как другая может пропагандировать их эмансипацию с «Послушные женщины редко входят в историю».

Ит – угаа, катын – жапаа.

Собака – горесть, женщина – страдание [10].

Ит – убай, катын – жубай.

Собака – горесть, женщина – жена [11].

Данная пара пословиц имеет абсолютно идентичную структуру и отличается только одним словом. Действительно, в данной паре женщине-«катын» даются два противоположных описания. Если в первом случае женщина приравнивается к страданиям, то во втором случае женщина описывается как почтительная жена.

*Катын өлсө – камчы сап,
(кайра төшөк жаңырат).*

Если умерла жена, то (подобно) рукоять плети, постель будет обновлена [12].

Катыным өлдү – камчым сынды.

Моя жена умерла, плетью моя сломалась [13].

Данная пара пословиц также имеет идентичную структуру, и только в части, относящейся к женщине, пословицы имеют противоположные коннотации. «Если жена умирает, это как короткая рукоять *камчы* (постель будет обновлена).» Относится к периоду траура. Часть в скобках – вторая часть пословицы, и иногда ее говорят, иногда нет. *Сап* – это рукоять *камчы*. Если жена умирает, требуется короткий период траура, мужчина женится снова. *Төшөк жаңыртат* означает, что постель будет обновлена. Эта пословица предлагает точку зрения женщин, которые наблюдают за быстрым повторным браком мужчин.

Так, если в первом случае женщину сравнивают с рукояткой плети, которую легко заменить, если она сломается, во втором случае смерть жены приравнивают к потере самого надежного друга.

*Колунда жүрүп билинбейт,
Камчыдан артык курал жок,
Койнуңда жүрүп билинбейт,
Катындан артык тууган жок.*

Не замечаешь в руке плетью,
Твое лучшее оружие,
Не замечаешь рядом жену,
Твоего самого близкого родственника [14].

*Колунда жүрүп билинбейт,
Камчыңдан өткөн досуң жок,
Койнуңда жатып билинбейт,
Катындан өткөн касың жок.*

Не замечаешь в руке плетью,
Твое лучшее оружие,
Не замечаешь рядом жену,
Твоего самого большого врага [15].



Эта пословица часто упоминается в разговорах между мужчинами. Так же, как и в предыдущих примерах, эта пара пословиц имеет идентичную структуру. Единственное отличие заключается в части, касающейся женщины. Если в первом случае жена описывается как самый близкий и надежный родственник, то во втором случае жена описывается как самый главный враг. Согласно данным некоторых интервьюеров, появление второго варианта (в котором жена – это невидимый враг) связано с тем, что некоторые женщины могут не ладить с родственниками мужа, отговаривают мужей от общения с их родителями, создавая враждебные отношения с их родственниками.

Давайте рассмотрим еще одну пару пословиц. Эти две пословицы иллюстрируют противоречивые взгляды на характер и личностные особенности девушек в кыргызской культуре. Обе выражают многогранное отношение к женскому характеру, но интерпретируют его по-разному.

- ◆ Пословица «*Кыздын кылыгы кырк эшекке жүк*» (букв. «Характер девушки – груз сорока ослов») использует образ тяжёлого груза, чтобы передать идею, что характер, привычки и причуды девушки воспринимаются как что-то сложное и требующее терпения. Хотя фраза имеет негативный оттенок, она также предполагает своеобразное принятие девушки такой, какая она есть, с её особенностями и эмоциональными проявлениями. Это отражает культурное представление о девушке как о непростом, но ценном существе, которое требует усилий для понимания и взаимодействия.
- ◆ Вторая пословица – «*Кыз кылыгы менен жакшы, ийне учугу менен жакшы*» (букв. «Девушку красит характер, иголку красит острый кончик») – представляет собой более позитивный взгляд на личность девушки. Она подчёркивает, что её характер – это её главное украшение и неотъемлемая часть её индивидуальности. Метафора с иглой и ниткой говорит о том, что девушка ценна именно своей целостностью, где её особенности, как «хорошие», так и «плохие», составляют её уникальную сущность. Эта пословица выражает идею гармонии и взаимозависимости, показывая, что каждая черта характера имеет свою важность.

Интересно, что обе пословицы одновременно дополняют и противоречат друг другу. Первая концентрируется на сложности, вторая – на уникальной красоте и ценности девушки. Вместе они показывают, что в кыргызской культуре существует признание богатства женской натуры, даже если это богатство иногда кажется трудным для понимания.

Эти пословицы подчеркивают важность терпимости и уважения к индивидуальности девушек, независимо от того, насколько сложной или необычной она может быть. Такой подход способствует сохранению равновесия между традициями и современными представлениями о значимости личности в её многогранности.

В качестве еще одного примера рассмотрим три кыргызские пословицы, которые отражают разные аспекты восприятия роли невестки (*келин*) в семейной жизни, подчеркивая как высокие ожидания, так и сложности её положения. Они показывают противоречивые взгляды, которые сосредотачиваются на том, кто несёт ответственность за благополучие семьи: невестка или принимающая её семья.

- ◆ Пословица «*Күнүм жаздай болобу, келиним кыздай болобу?*» (букв. будет ли солнце светить как весной, будет ли моя сноха как дочь) говорит от лица свекрови, подчёркивая, что невестка никогда не сможет стать настолько близкой, как родная дочь. Весенний день, символизирующий начало новой жизни и обновления, используется как метафора для дочери, чья связь со свекровью считается естественной и глубокой. Эта установка создает эмоциональную дистанцию между свекровью и невесткой, задавая тон их отношениям с самого начала. Такое восприятие нередко становится причиной напряженности, так как предполагает изначальную невозможность полного принятия келин в семью.
- ◆ Пословица «*Келиндин аягынан, койчунун таягынан*» (букв. [все зависит] от ноги снохи, от посоха пастуха) подчёркивает важность роли невестки в благополучии семьи. Её действия сравниваются с палкой пастуха, от которого зависит здоровье стада. Эта метафора подчёркивает, что *келин* несёт ответственность за гармонию и успех семьи. Однако это выражение может иметь и негативный оттенок, так как оно позволяет использовать невестку как удобную «мишень» для обвинений в случае семейных неурядиц. Например, если в семье что-то идёт не так, это часто связывается с её появлением, что усиливает социальное давление на *келин* и её роль в семье.
- ◆ Пословица «*Келин жаман эмес, келген жери жаман*» (букв. не сноха плоха, а ее место замужества) переносит акцент на принимающую семью, указывая, что поведение и отношение родственников жениха играют решающую роль в адаптации невестки. Здесь подчёркивается, что успех *келин* во многом зависит от условий, которые ей создают. Эта пословица защищает невестку, напоминая семье жениха о том, что от их поддержки и терпения зависит, сможет ли *келин* интегрироваться в новую семью. Она предлагает более уравновешенный взгляд, который признаёт уязвимость *келин* в этот сложный период её жизни и призывает проявлять к ней уважение и понимание.

Пословицы часто используются в бытовых конфликтах для распределения ответственности. Первые две фокусируются на невестке, что нередко приводит к возложению на неё вины за любые трудности в семье. Однако третья пословица предлагает альтернативный взгляд, подчёркивая, что именно семья жениха формирует условия для успешной адаптации *келин*. Это позволяет не только защищать девушку в трудный период её жизни, но и способствует изменению отношения к её роли в современном обществе.

Эти выражения показывают, что кыргызская культура признаёт как уязвимость, так и значимость невестки, указывая на необходимость осмысления этих социальных ожиданий в духе уважения, поддержки и взаимопонимания.

Эти противоречивые пословицы иллюстрируют сложные и иногда противоречивые ожидания, возлагаемые на женщин в различных обществах. Они отражают продолжающиеся дебаты по поводу гендерных ролей, равенства и самостоятельности, воплощая в себе разнообразные точки зрения и опыт женщин в кыргызской культуре в прошлом и настоящем.



Несмотря на противоречия, эти пословицы в совокупности предлагают понимание меняющихся представлений и отношения к женщинам, побуждая к критическому размышлению о вопросах гендера и идентичности. Они служат напоминанием о продолжающемся диалоге вокруг прав женщин и важности борьбы со стереотипами и предвзятостями.

По сути, противоречивые пословицы, связанные с женщинами, часто являются яркими напоминаниями о сложностях и различиях, присущих гендерной динамике, призывая общество стремиться к большему пониманию и равенству. Следует отметить, что подобные противоречия существуют не только в пословицах про женщин, но и в пословицах, связанных с мужчинами.

Пословицы «с дурной славой» и антипословицы

Пословица	Интерпретация пословицы
<i>Камчы катуу болсо, катын уяттуу болот.</i>	«Если камчы (хлыст для лошади) крепкий, жена будет послушной». Камчы символизирует мужа; если он «крепкий» (строгий), жена будет вести себя прилично. Противоположная пословица «Жаман мактанып катынын сабайт» говорит о том, что плохой человек бьёт свою жену лишь ради хвастовства.
<i>Катынга ишенбе, камышка желенбе.</i>	«Не доверяй женщине, не опирайся на камыш». Женщина ассоциируется с ненадёжностью, как и камыш, который может сломаться под тяжестью.
<i>Катындын чачы узун, акылы кыска.</i>	«Волосы женщины длинные, да ум короткий». Ироничная пословица, подчёркивающая стереотип о женской наивности и недостатке умственных способностей.
<i>Жаан карына алса – тамары тамчы, Катын карына алса – табары камчы.</i>	«Если дождь собирается в гнев, он будет лить. Когда жена собирается в гнев, она найдёт камчы». Пословица описывает ситуацию, когда гнев жены провоцирует физическую реакцию мужа, подразумевая, что гнев женщины приводит к её наказанию.
<i>Катын жолдо, бала белде.</i>	«Жену можно найти на дороге; ребёнок – в поясице». Намекает на то, что жена заменима, а ребёнок – результат отца. Подчёркивается патриархальный взгляд на семейные ценности.
<i>Катын – жапаа, ит – упаа.</i>	«Жена – страдание, собака – удовольствие». Противоречивая пословица, утверждающая, что собака, будучи обученной, будет всегда верна, в отличие от «неправильной» жены.
<i>Атасы жиндинин бири жинди; Энеси жиндинин баары жинди.</i>	«Если отец дурак, то только один из детей будет дураком. Если мать дура, то все её дети будут дураками». Указывает на важность материнского воспитания, так как мать играет центральную роль в формировании характера детей.

Пословица	Интерпретация пословицы
<i>Баланы жашынан, катынды башынан [тарбиялаш керек].</i>	«Важно воспитывать ребёнка с раннего возраста, а жену с самого начала брака». Подчёркивается важность правильного воспитания и общения с женой с самого начала семейной жизни.
<i>Катын кырка чыкты картайды да.</i>	«Женщина, достигшая 40 лет, стара». Намекает на физические и биологические изменения женщин после 40 лет, связанные с суровыми условиями жизни в горах, а также возможными осложнениями при беременности.
<i>Кунаажын көзүн сүзбөсө бука жибин үзбөйт.</i>	«Если молодая корова не водит глазами, бык не порвёт верёвку». Указывает на то, что инициатором взаимоотношений часто является женщина, провоцирующая мужчину.
<i>Алтын баштуу аялдан бака баштуу эр артык.</i>	«Мужчина с головой лягушки лучше женщины с золотой головой». Отражает патриархальные ценности, утверждая, что мужчина, каким бы он ни был, всё равно лучше женщины, даже если она умна и красива.

Приведенные в таблице пословицы служат инструментом для оправдания жёсткого отношения к женщине в семье и обществе. В некоторых случаях эти пословицы обосновывают применение физического насилия или возлагают ответственность за семейные проблемы исключительно на женщину. Некоторые писатели, например, Олжобай Шакир, оспаривают определенные традиционные пословицы и убеждения. Он говорит:

”

Сказали ли это на самом деле наши уважаемые предки, или это злое слово было произнесено каким-то пьяным кыргызом, перебравшим бозо? Допустим, даже если это было сказано случайно кем-то в состоянии опьянения, стоило ли сохранять эту фразу в нашей коллективной памяти на протяжении веков как народную мудрость? Сколько судеб девушек и женщин было разрушено из-за этого абсурдного мировоззрения. ... У нас существует ещё одно вредное заблуждение, связанное с отношением к женщинам: «Ребёнок – в поясице, жена – на дороге». Да никогда больше подобные слова не должны исходить из уст кыргызов! Пусть у людей, повторяющих это, не сходит ячмень с языка. Даже если им отрезать язык, этого будет недостаточно. [16]

Действительно, эти пословицы с дурной славой часто используются для оправдания дискриминации женщин или оправдания преступлений против них, являются лингвистическими инструментами, глубоко укорененными в гендерных стереотипах и существующих структурах отношений (например, «Мужчина с головой лягушки лучше женщины с золотой головой»). Более того, эти пословицы используются для укрепления вредных стереотипов, оправдания домашнего насилия (*Камчы катуу болсо катын уяттуу болот*) и обвинения жертв (*Кунаажын көзүн сүзбөсө бука жибин үзбөйт*).



Тем не менее, как мы показали ранее, пословицы – это лингвистические инструменты, которые используются не только и не столько для дискриминации, но и для подчеркивания высокого статуса женщин в нашем обществе. Кроме традиционных пословиц о высоком статусе женщин, есть также так называемые «антипословицы» [17] – то есть пословицы, в которых преднамеренно изменены определенные части оригинальной пословицы или добавлено продолжение, и при этом отсылки к первоначальной пословице сохраняются в структуре пословицы. Кроме того, антипословицы иногда приобретают более сатирический и юмористический смысл, но это не является обязательным критерием антипословиц. Например, популярная пословица «Мужик – хозяин в доме» имеет другой вариант «Мужик хозяин в доме... пока жена не пришла,» а пословица «муж в семье голова» получила продолжение «а жена – шея». Оба этих примера являются по определению антипословицей. Еще одним примером может быть «Женщину умом не понять... но зачем, если можно просто слушаться?»

Таким образом, путем оспаривания мейнстримных интерпретаций существующих пословиц и создания новых антипословиц, женские группы пытаются привнести изменения. Действительно, хотя традиционные пословицы часто отражают существующие структуры отношений и ретранслируют некоторые гендерно-специфические роли и стереотипы, они не являются статичными сущностями, невосприимчивыми к критике или трансформации. Женские группы и защитники признали силу языка в формировании общественных норм и начали усилия по оспариванию и переопределению традиционных пословиц, а также созданию новых антипословиц, в своем стремлении к социальным изменениям. Например, *кызга кырк үйдөн колдоо* (букв. «девушку нужно поддерживать с 40 сторон/домов») – это популярная антипословица, заменяющая слово «*тыюу*» на «*колдоо*» (Рис. 1).



Рис. 1. Примеры использования антипословицы «*кызга кырк үйдөн колдоо*» в общественных кампаниях.

На первый взгляд, эта антипословица может рассматриваться как критика традиционной мудрости, предлагающая альтернативные точки зрения, которые оспаривают угнетающие нормы и продвигают гендерную справедливость. Но, как я представил во введении, одна из «традиционных» интерпретаций пословицы «*кызды кырк үйдөн тыюу*» очень похожа на новую антипословицу «*кызды кырк үйдөн колдоо*». Таким образом, хотя мейнстримные интерпретации традиционных пословиц могут сначала казаться укрепляющими существующие структуры власти, более глубокий анализ их значений и появление антипословиц демонстрируют, что лингвистический ландшафт очень динамичен.

Заключение

Исследование пословиц, связанных с женщинами в кыргызской культуре, раскрывает богатую палитру убеждений, ценностей и общественных норм, которые как отражают, так и формируют жизненный опыт женщин. Через изучение традиционных пословиц и их нюансированных интерпретаций мы обнаруживаем сложное взаимодействие точек зрения, подчеркивающее многогранную природу гендерной динамики.

Противоречивые интерпретации пословиц, касающихся женщин, таких как обсуждаемые, подчеркивают разнообразные и иногда противоречивые ожидания, возлагаемые на женщин в обществе. Эти пословицы отражают продолжающиеся дебаты по поводу гендерных ролей, равенства и самостоятельности, воплощая в себе разнообразные точки зрения и опыт женщин в разных культурах и эпохах.

Несмотря на противоречия, эти пословицы в совокупности предлагают понимание меняющихся представлений и отношения к женщинам, побуждая к критическому размышлению по вопросам гендера и идентичности. Они служат напоминанием о продолжающемся диалоге вокруг прав женщин и важности борьбы со стереотипами и предвзятостями.

Более того, появление антипословиц и оспаривание традиционных интерпретаций женскими группами сигнализируют о стремлении к изменениям и переосмыслению общественных норм. Через лингвистическое сопротивление и социальную критику эти антипословицы оспаривают угнетающие структуры и выступают за гендерную справедливость, демонстрируя динамическую природу языка и его способность формировать социальные изменения. Таким образом, люди и общество должны (пере)создавать мудрые пословицы и выражения, используя ту же или подобную структуру традиционных пословиц и выражений, которые отражают реальность, проблемы и вызовы девушек и женщин в современном мире. Если не будет мощных и альтернативных пословиц для людей, чтобы делать заявления против стереотипов, существующие пословицы с дурной славой будут продолжать использоваться.

По сути, изучение пословиц, связанных с женщинами в кыргызской культуре, освещает сложности гендерной динамики и подчеркивает продолжающийся поиск равенства и эмансипации. Критически взаимодействуя с традиционной мудростью и усиливая разнообразные точки зрения, мы приближаемся к созданию более инклюзивного и справедливого общества для всех.

Вопросы для обсуждения:

1. По вашему мнению, кто создал эти пословицы о женщинах?
2. Вспомните примеры пословиц в вашем языке, в которых отношение к женщинам может быть интерпретировано по-разному?
3. Знаете ли вы какие-нибудь антипословицы? Попробуйте создать антипословицы. Как это изменило смысл оригинальной пословицы?



4. Обсудите данную пословицу: «*Кыздын кыздай, кыштын кыштай болгону жакшы*» («Хорошо, когда девушка как девушка и когда зима как зима»). Как и в большинстве культур, у кыргызов есть определенные социальные нормы и ожидания по поводу поведения, манер и дресс-кода для мужчин и женщин. В кыргызской/центральноазиатской культуре от девушек ожидается, что они будут нежными и воспитанными.
5. Обсудите данную пословицу: «*Кара кыздын агынан эмес багынан*» («Не красота темнокожей девушки, а ее удача [определяет ее успех (в браке)]»). Иногда люди ошибочно считают, что, если девушка красива, она будет удачлива в жизни, вовремя выйдет замуж и будет счастлива в браке. Эта пословица говорит об обратном. Даже если девушка некрасива, с точки зрения внешности или характера, она может выйти замуж и быть счастлива в жизни. Здесь красота не играет роли. «Бак» означает удачу, счастье.

Ссылки

1. Арстанбекова, 2022, с. 30.
2. Абдоллахи-Гилани и др., 2012.
3. Окон и Анса, 2012.
4. Эннаджи, 2008, с. 168.
5. Кайыпов, 2017, с. 33.
6. Ли, Джеки Ф. К. «Китайские пословицы: как представлены женщины и мужчины?» *Мультидисциплинарный журнал гендерных исследований* 4, вып. 1 (2015): 559–585.
7. Фасику, 2006, с. 51.
8. Кайыпов, 2017, с. 33.
9. Арстанбекова, 2022.
10. Ибрагимов, 2008, с. 301.
11. Там же.
12. Там же, с. 340.
13. Там же, с. 342.
14. Там же, с. 390.
15. Кайыпов, 2017.
16. Шакир, 2023.
17. Литовкина, 2019.

Библиография

1. Абдоллахи-Гилани, М., Ясин, М. С. М., Хуа, Т. К. и Агаи, К. «Интеграция культуры в обучение для повышения терпимости учащихся, изучающих английский язык как иностранный.» *Азиатская социальная наука* 8, вып. 6 (2012): 115.
2. Арстанбекова, Б. «Жаш куракка жараша – баш кийим. Баш кийимге жараша – кыз каадасы.» («В зависимости от возраста – головной убор. Соответственно головному убору – традиции девушек»). В *«Культурное наследие Центральной Азии. Художественно-публицистические очерки»*, под ред. Эльмиры Көчүмкуловой, 23–36. Бишкек: Университет Центральной Азии, 2022.)
3. Кайыпов, С. *Туркияда жашаган памир кыргыздарынын макал, лакаптары: Лингвофольклористикалык булак катары.* («Пословицы и поговорки памирских кыргызов, проживающих в Турции: как лингвофольклорный источник.») Под ред. Мамбеттурду Мамбетакун и Элмиры Кочумкуловой. Бишкек: УЦА, 2017.
4. Кыргыз макал, лакап, учкул сздр. («Кыргызские пословицы, поговорки и крылатые выражения.») Составитель М. Ибрагимов (дополненное и исправленное издание). Под ред. К. Конкобаева. Бишкек, 2008.

5. Ли, Джеки Ф. К. «Китайские пословицы: как представлены женщины и мужчины?» *Мультидисциплинарный журнал гендерных исследований* 4, вып. 1 (2015): 559–585.
6. Литовкина, Анна Т. и Анна Т. Литовкина. «Анти-пословицы». В книге *«Женщины через анти-пословицы»*, 25–57. 2019.
7. Окон, Б. А., и Анса, С. А. «Язык, культура и коммуникация: мировоззрение народа Ибибио.» *Исследования в области литературы и языка* 5, вып. 3 (2012): 70–74.
8. Фасику, Гбенга. «Йорубские пословицы, имена и национальное самосознание.» *Журнал панафриканских исследований* 1, вып. 4 (2006): 50–63.
9. Шакир, О. Кндлк. Абак – улуу ойлордун уясы, учуп чыкканы-чыкпаганы бар. («Дневник. Тюрьма – гнездо великих мыслей, есть вылетевшие, есть оставшиеся».) 2023. Радио Азаттык. <https://www.azattyk.org/a/abak-uluu-oylordun-uyasy-uchup-chykkany-bar-chykpagany-bar-/32586545.html> (дата обращения 09.01.2025).
10. Эннаджи, Мох. «Образ женщин в марокканских арабских и берберских пословицах.» *Международный журнал социологии языка*, (2008): 167–181. <https://doi.org/10.1515/IJSL.2008.017>

Данная статья была переведена с английского языка.



КАЛИЯ КУЛАЛИЕВА

Аннотация

В четырех вариантах эпоса «Манас» (Сагымбая Орозбакова, Молдобасана Мусулманкулова, Багыша Сазанова и Шапака Рысмендеева) упоминаются имена девяти женщин. Данная статья исследует разнообразие женских героинь эпоса и подробно разбирает образ Акеркеч, жены Көкчө батыра, которая является одним из главных женских персонажей, но до сих пор не становилась объектом целенаправленного исследования. Через анализ образа Акеркеч, которая направила Алмамбета к Манасу, были определены и описаны роль и характерные особенности кыргызских, казахских и, в целом, тюркских женщин в семье и обществе.

Введение

На основе сюжетно-тематического указателя, составленного по вариантам эпоса «Манас» Сагымбая Орозбакова, Молдобасана Мусулманкулова, Багыша Сазанова и Шапака Рысмендеева, в эпосе упоминаются имена 1334 персонажей, из которых 95 – женщины. Поскольку некоторые женские персонажи носят одинаковые имена, общее количество женских персонажей в четырех вариантах составляет 102. С помощью этих данных можно подсчитать, сколько женских персонажей встречается в каждом варианте сказителя.

Возникает вопрос: насколько важно подсчитывать число женских персонажей или вновь перечислять их имена? Что нам дает количественный анализ? Если из 1334 персонажей только 102 – женщины, это говорит о том, что в эпосе они представлены значительно

меньше, по сравнению с мужчинами. Также стоит отметить, что в этом героическом эпосе мужчины чаще упоминаются как обладатели физической силы, что является закономерностью. В вариантах эпоса, включенных в исследование, женские персонажи составляют менее 10% от общего числа. Однако вопрос о том, насколько их участие в сюжетных событиях выражено в процентном соотношении, остается открытым и представляет собой интересный исследовательский вызов.

Мы знаем, что в эпосе от начала до конца образы Чыйырды, матери Манаса, и Каныкей, невестки Чыйырды и жены Манаса, описаны с глубиной и широтой, не уступающей описанию мужских персонажей. Этот факт вызывает интерес у исследователей эпоса, а настоящее исследование может стать основой для последующей работы в этом направлении.



Рис. 1. Каныкей.
Художник: Белек Жумабаев.

Речь, действия, желания и надежды, а также мировоззрение женских персонажей являются отдельными темами для исследований. Ответы на простые вопросы, такие как: сколько женских персонажей в эпосе, кто они, как участвуют в сюжете, какие особенности изображены в вариантах разных сказителей, – могут значительно продвинуть исследования.

Имена людей и географические названия – древнейшие элементы народной памяти, которые играют важную роль в изучении языка, истории, географического положения территории, растительного и животного мира, а также мировоззрения народов. Знание имен женских персонажей эпоса дает возможность сравнить традиции наречения имен в прошлом с современными изменениями, а также может послужить полезным материалом для кыргызских семей при выборе имен для девочек.

В традиции кыргызов при выборе имени часто задаются вопросами о том, кто носил это имя, какие у него были особенности, чем оно было известно или запомнилось. В эпосе «Манас» имена женских персонажей, таких как Каныкей, Арууке, Айчурек, Алтынай, Акылай, Бурулча, Айканыш, Батмабүбү, Канышай, Сайкал, Дилде, Жийде, традиционно давались девочкам, что свидетельствует о степени влияния эпоса на народное сознание.

Однако в последние годы традиции именования подверглись влиянию других культур, что привело к появлению имен, смысл которых кыргызам непонятен. Этот факт вызывает отдельное беспокойство. Изучение не только образов женских персонажей, но и значения их имен может пролить свет на эту проблему.

Также вызывает интерес анализ имен, которые носили персонажи, описанные в эпосе как эпические враги. Некоторые из этих имен до сих пор используются как кыргызские, и важно выяснить, являются ли они исконно кыргызскими благодаря интерпретации сказителя или же это закономерность, вызванная общими культурными традициями соседних народов.

Научные работы, посвященные изучению образов женщин в эпосе «Манас», достаточно многочисленны. Большинство из них уделяют основное внимание главным героиням – Каныкей, Чыйырды, Бакдөөлөт, а также таким персонажам, как Карабөрк, Акылай, Сайкал. Эти работы, как правило, ограничиваются описанием их образов. Особое внимание часто уделяется Каныкей, чья мудрость, мастерство, терпение, стойкость и мужество подчёркиваются с опорой на примеры из текста эпоса. В ней также отмечается глубокое знание народных обычаев и традиций.

Тем не менее, необходимо углубить исследования в этом направлении, чтобы изучить женские образы с учётом сюжетных событий, контекста, диалогов и монологов. Это важно, так как женские образы эпоса зачастую демонстрируют выдающиеся качества: мужество, умение управлять народом, лидерские качества, сопоставимые с мужскими.

Академик Байгазиев посвятил свои труды воспитанию молодёжи в духе нравственности и национальных ценностей, а также передаче традиций, отражённых в эпосе. В своей работе «Этический кодекс великодушного Манаса» он подробно анализирует образ Каныкей. Учёный раскрывает её выдающиеся качества в контексте событий эпоса, пока-



зывая, как она стала ключевой фигурой в эпосе благодаря своей мудрости и роли хранительницы домашнего очага. Исследования подчеркивают воспитательное значение женских образов, которые служат примером для подражания, особенно для девушек.

Однако, помимо известных главных героинь, в эпосе есть и другие женские персонажи, достойные внимания. Они равны мужчинам-героям и магам по силе и мудрости, участвуют в значимых событиях и представляют богатый материал для дальнейших исследований.

Женщины в эпосе изображены не только как хранительницы домашнего очага, преданные жёны и любящие матери, но и как активные участницы общественной жизни. Они проявляют мужество, защищая родную землю, заботятся о будущем своего народа, борются за справедливость и правду, а также оказывают помощь тем, кто в ней нуждается. Некоторые из них даже управляют целыми народами. Например, персонаж Ороңго, эпический антагонист, был лидером нескольких народов.

Особое внимание заслуживает образ Акеркеч, жены казахского хана Көкчө, которая является важным персонажем в развитии сюжета. Она решительная женщина, которая смело выражает своё мнение перед мужем и народом, беспокоится о будущем земли и проявляет мудрость. Образ Акеркеч встречается практически во всех известных и полных вариантах эпоса. В данной работе мы обращаем внимание на этот не до конца исследованный образ женщины.

Во второй части статьи мы детально разберём особенности образа Акеркеч через её речи и действия, а также обратимся к анализу персонажа Канымжан. Она смело высказала богатому Жакыпу, отцу Манаса, своё мнение о его ответственности за судьбу сына. Такие персонажи дополняют галерею женских образов эпоса и заслуживают глубокого изучения.

Женщины-героини в эпосе «Манас»

Знакомство с женскими персонажами в вариантах эпоса и их углублённое изучение значительно упрощается при обращении к сюжетно-тематическому указателю эпоса «Манас». Этот указатель создаёт удобные условия для проведения текстуальных исследований. В разделе «Персонажи» указателя представлены все упомянутые женские образы из четырёх вариантов эпоса, описаны их особенности и место в тексте. Информация об именах героинь, их численности и особенностях представления в эпосе будет полезна для сравнительного анализа женских персонажей из других вариантов эпоса. Она поможет выявить сходства и различия, определить, в каком варианте и у какого сказителя упоминаются те или иные персонажи. Это также способствует созданию общей галереи женских образов эпоса, определению их характеристик и решению некоторых важных вопросов, связанных с искусством сказительства.

В вариантах эпоса женские персонажи идентифицируются на основе их родственных связей с мужскими или женскими героями эпоса, социального статуса, уникальных качеств, а иногда и принадлежности к определённому народу. Например:

- ◆ **Адирабийга/Адирабийге:** старшая дочь Атемир-хана, сестра Санирабийги [1].
- ◆ **Акеркеч/Эркеч:** жена казахского героя Көкчө [2].
- ◆ **Анал:** святая девушка [3].
- ◆ **Кузабүбү/Кусабүбү:** одна из сорока спутниц Санирабийги [4].
- ◆ **Заңзал:** знахарка, дочь великана Загара [5].
- ◆ **Канышбек:** жена Курткана, одна из женщин, помогавших при родах [6].
- ◆ **Кубан:** знахарка, сильная девушка [7].
- ◆ В текстах эпоса одно и то же имя персонажа может быть представлено в разных фонетических вариациях. Указатель включает все формы, встречающиеся в тексте. В ходе исследования такие варианты объединялись как принадлежащие одному персонажу. Например, имя Каныкей учтено как единое. Однако указатель содержит отдельные упоминания таких имён, как Рабийга и Санирабийга. Например:
- ◆ **Санирабийга/Саани/Саанирабия/Санирабига:** настоящее имя Каныкей.

Отец её – Атемир,	<i>Атасынын аты Атемир,</i>
В тридцати городах правил хан,	<i>Отуз калаа болгон кан,</i>
Санирабийга – та девушка,	<i>Санирабийга деген кыз</i>
Чьим законам подчинялись	<i>Өкүмүнө караган</i>
Множество людей. [8]	<i>Өзү билет канча жан. [9]</i>

В других вариантах эпоса имя Санирабийга не встречается [10].

Вместе с тем указатель демонстрирует, что одно и то же имя может принадлежать разным персонажам. Эти случаи также учтены как отдельные. Например, в варианте С. Орозбакова Санирабийга упоминается как настоящее имя Каныкей, оно встречается неоднократно. Имя Каныкей присутствует во всех четырёх вариантах [1, с. 184–186]. В вариантах эпоса имя Канышай используется для обозначения разных героинь. В варианте С. Орозбакова Канышай – дочь афганского хана Түлкү и жена Бокмуруна. В варианте Ш. Рысмендеева Канышай представлена как одна из двух дочерей Эсенкана:

- ◆ **Канышай/Канышайбүбү:** старшая дочь афганского хана Түлкү, жена Бокмуруна.
- ◆ **Канышай:** одна из двух дочерей Эсенкана [11].

Таким образом, указатель эпоса «Манас» позволяет проводить системное изучение женских образов, сравнивать их между вариантами и уточнять их особенности, что вносит вклад в более полное понимание богатства эпического наследия.

Учитывая, что одно имя может иметь различные варианты написания, а разные персонажи могут носить одинаковое имя, женских персонажей эпоса можно разделить на группы. При подсчёте их количества и анализе особенностей каждого из них, на основании данных из указателя эпоса, женских персонажей можно условно разделить на три крупные группы.

Согласно нашей типологизации, к первой группе относятся женские персонажи, которые отличаются родственной связью с другими героями эпоса, социальным статусом,





Рис. 2. Кыз Сайкал.
Художник: Белек Жумабаев.

профессией или уникальным качеством. Во вторую группу входят женщины, обладающие святостью, магическими или мистическими способностями. Третью группу составляют персонажи, обозначенные в указателе как спутницы Санирабийги.

Разделение на группы является условным, поскольку большинство героинь из первой группы обладают также качествами, присущими второй и третьей группам: святостью, магическими способностями или героизмом. Их можно было бы классифицировать и по иным критериям: уникальным качествам, родственным связям с другими персонажами, героизму, статусу или занятиям.

Однако среди героинь первой группы выделяются те, кто отличается героизмом или магическими способностями, поскольку в указателе они описаны по другим характеристикам. Бекмухамедова в своей работе «Эволюция женских образов эпоса «Манас»» пред-

лагает типологическую классификацию женских образов. Используя в качестве материала варианты эпоса, записанные у С. Орозбакова, С. Каралаева, М. Мусулманкулова, М. Чокморова и других сказителей, исследовательница выделила четыре основных типа женских персонажей:

1. **Архаические образы:** Ак Марал, Умай, Байтерек и другие.
2. **Образы колдуний:** Дагара, Атыла, Арууке и другие.
3. **Образы героических девушек:** Караберк, Сайкал, Ороңгу, Куялы и другие.
4. **Реалистичные, «земные» образы женщин:** Акылай, Каныкей и другие [12].

При этом в данной классификации не учитываются антропоморфные персонажи (Жез-Кемпир, Жез-Тырмак, Жез-Тумшук) и мифологические фигуры из пантеона (Желмогуз, Умай) [13]. (Табл. 1).

Интерес представляет тот факт, что некоторые имена женских персонажей из вариантов эпоса «Манас» в настоящее время используются как мужские. Например, такие имена, как Буудайбек, Изат, Канышбек, Кубан, Мибай. Кроме того, в эпосе встречаются имена, такие как Атыла, Бообек, Кубан, которые используются как для женских, так и для мужских персонажей. Например, Бообек – это имя главы рода, одного из чоро (генералов) Манаса [14], а также имя калмакской жены Чагалдая [15].

Как уже отмечалось, анализ имен женских персонажей эпоса, их количества и частоты употребления позволяет глубже понять, какое значение кыргызский народ издавна придавал женщинам, какие имена носили героини эпоса, кем они были, какие функции выполняли в обществе. Были ли женщины изображены исключительно как чьи-то жёны, дочери или матери, или же они встречаются в иных амплуа? Присутствуют ли одинаковые женские образы во всех вариантах эпоса, или между ними существуют различия?

Эти исследования помогают сравнивать варианты эпоса, выявлять особенности искусства сказителей, а также создают основу для углубленных дальнейших исследований, позволяя лучше понять и изучить эпос.

Таблица 1. Типология женских персонажей в эпосе «Манас»

Женщины, которые упоминаются в эпосе по родственным связям, социальному статусу, профессии или каким-либо уникальным качествам	Святые, колдуньи, маги, мистические женщины	Сподвижницы Санирабийги (Каныкей)
Адирабийга, Айганыш(3), Айчака, Айчүрөк, Айша, Айымкүл(2), Акеркеч, Аккоңур, Акмама, Акылай, Алтынай(2), Амийна, Аналды, Аядил, Бақдөөлөт, Балкыз, Барпыжан, Бегайым, Бообек, Бурулча, Буудайбек, Гүлканыш, Дүрбөнөй, Жеде, Жийде, Изат, Каныкей, Канышай(2), Канымжан, Канышбек, Каракөз, Карачач, Куйту, Күлайым, Күлжар, Кыяш, Мускал, Нургузар, Обо, Ойсалкын, Сыным, Турна, Чыйырды, Шакан(2), Эксер. Некоторые героини эпоса, такие как Карабөрк, Ороңгу, Сайкал, Торум, упоминаются не только как воительницы, но и как женщины-маги.	Анал, Арууке(3), Атыла, Бадаң, Дагар, Заңзал, Катыраң, Кубан, Кубангер.	Азелкан, Айымжан, Айымкан, Акчабак, Алымкан, Балкыя, Батмабүбү, Бегимжан, Дилде, Дилдебуруш, Калбүбү, Кузабүбү, Кыяпат, Миңбай, Мунускан, Нааркүл, Начарбүбү, Өкүмкан, Санамкан, Санарбүбү, Саягүл, Сейилкан, Сейилсам, Серсабак, Сонунбүбү, Субай, Сулайка, Талапбүбү, Талмаарам, Ташбүбү, Тизекан, Турсунай, Улугат, Үркөрбүбү, Чынайтакан, Шыңгынай.

Образ Акеркеч

Акеркеч – это персонаж, встречающийся во всех четырех известных вариантах эпоса. Во всех них она изображается женой казахского батыра Көкчө. Акеркеч – умная, находчивая, сдержанная и красивая женщина. Её исключительное мастерство в рукоделии также упоминается в вариантах эпоса. Её образ раскрывается глубже в эпосе через события, связанные с тем, как Алмамбет покидает свою родную землю и примыкает к народу Көкчө и после, обидевшись на последнего, уезжает от Көкчө к Манасу. Во всех версиях эпоса упоминается, как казахская знать, завидуя доблести и преданности Алмамбета Көкчө, распускает слухи, что у Акеркеч есть связь с Алмамбетом, и таким образом порочит её имя перед Көкчө. Акеркеч, проявляя мудрость и решительность, открыто



говорит своему мужу Көкчө о том, что его действия неправомерны. Она советует Алмамбету: «Единственный, кто сможет понять твою ценность, – это Манас», направляя его к главному герою эпоса.

Акеркеч глубоко осознаёт, что уход Алмамбета станет утратой не только для Көкчө, но и для всего казахского народа. Эта мудрая и сильная духом женщина переживает за создавшуюся ситуацию. В эпосе, начиная рассказ об Акеркеч, манасчы сразу упоминает её как жену Көкчө, отмечая её выдающийся ум:

Немного расскажем	<i>Азыраак айтып өтөлүк</i>
О положении Акеркеч.	<i>Акеркечтин жайыны.</i>
Акеркеч – жена Көкчө,	<i>Акеркеч Көкчө катыны,</i>
Чей ум превосходит человеческий.	<i>Адамдан ашык акылы. [16]</i>

Хотя она прекрасно понимает и ощущает, что её муж Көкчө неправ в своём поведении, Акеркеч не осуждает его перед Алмамбетом. Напротив, она говорит Алмамбету:

Ты сам это видел,	<i>Анык өзүң көрдүңүз</i>
Вражду сынов одного отца.	<i>Ата уулунун кастыгын,</i>
Своими глазами наблюдаешь	<i>Көзүң көрүп турасың</i>
Пьяное буйство Көкчө.	<i>Көкчөнүн көкүш мастыгын. [17]</i>

Таким образом, она не оправдывает мужа, но честно излагает правду перед Алмамбетом.

Её слова о происходящем показывают, насколько она близко принимает к сердцу Алмамбета, считая его родным. Образ Акеркеч раскрывается особенно ярко через её диалог с Алмамбетом. Она глубоко переживает из-за того, что её муж, Эр Көкчө, не понимает истинной ценности Алмамбета, поддаётся влиянию интриганов и совершает несправедливые поступки. В своём обращении она произносит слова, которые передают её мудрость и благородство, позволяя представить перед нами образ достойной, рассудительной женщины:

Когда пройдет хмель, он отрезвеет,	<i>Мас тараса соо болор,</i>
Если растает снег – гора вновь обнажится.	<i>Кар тараса тоо болор,</i>
Кто затеет смуту,	<i>Калаба кылган ким болсо</i>
Тот станет врагом упорным.	<i>Карышкан кара доо болор,</i>
Враждебность опьянила Көкчө,	<i>Кастыктан Көкчө мас болгон,</i>
Но его сила вернётся,	<i>Кайраты толуп оңолор.</i>
Он не предаст тебя плохому.	<i>Жаманга сени кыя албас. [18]</i>

Мудрость и проницательность Акеркеч делают её образ уникальным среди женских персонажей эпоса. Она отличается своей способностью руководить народом и быть лидером, за которым люди готовы следовать. Её размышления о том, чтобы оказаться на месте своего мужа Көкчө, и её слова «Если бы я была не женщиной, а мужчиной» добавляют глубину её образу. Она отмечает, что в аналогичной ситуации поступила бы иначе, подчёркивая особенности Манаса, главного героя эпоса.

В своей речи о Манасе она выражает восхищение его качествами и подчёркивает важность его роли. Её слова звучат так:



Если бы я была не женщиной, а мужчиной,
 Если бы я была, как хан Көкчө,
 Что бы я сделала, Алмамбет!
 Услышь мои слова ясно,
 Я отдаю тебя, о мой друг,
 В руки единого Аллаха!
 За тобой следуют демоны,
 Даже если ты совершил явные грехи,
 Я говорю о баатыре, кто тебя поддержит.
 Тебя преследуют многие демоны,
 Даже если ты совершил тяжёлые проступки,
 Я говорю о баатыре,
 Кто не осудит тебя.
 Я говорю о народе, который, даже будучи
 измотанным, не отступит от тебя.
 Я говорю о народе,
 Который точно такой же, как тот баатыр.
 Я говорю о земле, которая поддержит тебя,
 И не даст скитаться по полям.
 Ты обошёл чужие земли,
 Там собрались коварные враги,
 Они подготовили для тебя смерть,
 Не пройди мимо без внимания
 Великого воина Манаса.

*Катын эмес, эр болсом,
 Кан Көкчөдөй мен болсом
 Канетер элем Алмамбет!
 Таамай ук айткан сөзүмдү,
 Жараткан жалгыз Алдага
 Тапшырдым аяш өзүңдү!
 Артыңа түштү көп шайтан,
 Көрүнөө күнөө кылсаң да
 Көтөрө турган эрди айтам.
 Артыңа түшкөн көп шайтан,
 Ашкере күнөө кылсаң да
 Ардыкпай турган эрди айтам.
 Талкаласаң талыгып.
 Тартынбай турган элди айтам,
 Так ошондой эл күткөн.
 Таалайы артык эрди айтам,
 Талаалатып жибербей,
 Сага аяш сырым шол,
 Таяна турган жерди айтам.
 Аралап көрдүң алачты,
 Арамзаада жыйылып
 Ажалга сени баалашты,
 Кербөй өтүп кетпегин
 Көкжал төрө Манасты [19].*

Через похвалу Манасу Акеркеч тонко показывает недостаток своего мужа Эр Көкчө и его несправедливое отношение к Алмамбету. Она выражает свои мысли тактично, что характерно для женщин тюркских народов, включая кыргызских и казахских. Их умение говорить намёками подразумевало, что только проницательный человек сможет понять суть сказанного. Манасчи умело передаёт это через образ Акеркеч.

В этих строках, описывающих Манаса, одновременно даётся характеристика Көкчө, а также его окружения – ханов, беков и приближённых. Подчёркивается, что народ, готовый терпеть трудности и следовать за лидером, нашёл своего «таалайлуу эр» (счастливого, благословлённого героя) в лице Манаса. Указывается на то, что кыргызская земля является надёжной опорой, которую защищает Манас. Этот момент подчёркивает, что Акеркеч осознаёт ценность соседнего, родственного кыргызского народа, что свидетельствует о её проницательности и мудрости.



Рис. 2. Акеркеч.
 Художник: Белек Жумабаев.

Рассуждения Акеркеч о Манасе также поднимают важные темы: народ, лидер, земля – три основополагающих понятия для существования государства. Это говорит о способности женского персонажа мыслить в государственном масштабе.

В варианте эпоса, записанном Сагымбаем Орозбаковым, Акеркеч описывается как женщина, знающая традиции и обладающая благородством. Её уважительное и почётное отношение к Алмамбету подтверждает это. Акеркеч не только соблюдает традиции своего народа, но и старается учитывать обычаи гостей, что является основой дипломатии. Например, при встрече Алмамбета она сначала предлагает ему алкоголь, в соответствии с китайским обычаем, но после его объяснений заменяет его на *кымыз*. Это обстоятельство известно из событий эпоса.

В других вариантах эпоса, помимо записи С. Орозбакова, также упоминается её мудрость, доброта, чистота помыслов, справедливость, дальновидность, мастерство и гостеприимство. В нужные моменты она могла руководить народом или организовывать праздники.

В варианте эпоса, записанном М. Мусулманкуловым, образ Акеркеч также описывается близко к версии С. Орозбакова. Упоминается, что Акеркеч – мудрая, щедрая, гостеприимная, проникательная женщина, которая умеет управлять народом. Когда сообщают о прибытии Алмамбета, она радуется и щедро вознаграждает вестников скотом. В знак гостеприимства Акеркеч организует возведение белой юрты, устраивает состязание в игре «козлодрание», а также демонстрирует уважение, осыпая гостей золотом и серебром. Таким образом, её гостеприимство и почтение к Алмамбету подчёркиваются с особой торжественностью.

Собрав народ на торжество,
Мудрая жеңе (свояченица) Акеркеч
Перед Алмамбетом
Организовала игру «кёк-бёру».
Шесть дней собирался народ,
Чтобы отпраздновать той Алмамбета.
И Акеркеч возглавляла торжество,
Грациозно и легко управляя.
Жена хана Кёкчө,
Её ум превосходил мужской.
С момента прибытия Алмамбета
Она первой осознала его ценность.

*Аземин журттан арттырып,
Акылдуу жеңе Акеркеч
Алмамбеттин астынан
Көкбөрүсүн тарттырып,
Алты күнү эл жыйнап,
Алмамбет тоюн өткөрүп.
Той башкарып Акеркеч,
Жүгүрүп жүрөт көйкөлүп.
Эр Көкчөнүн катыны
Эркектен кыйын акылы,
Алмамбет мында келгени
Мыктылыгын билгени.* [20]

Вариант Б. Сазанова подчёркивает её качества:

Жена Кёкчө – Акеркеч,
Родом из народа найманов.
Акеркеч была мастером вышивки,
С идеально прямыми волосами». [21]

*Көкчөнүн зайыбы Акеркеч,
Уругу найман эли эле.
Акеркеч оймоктуунун узу эле,
Кара чачтын түзү эле.* [22]

Эти строки подчёркивают, что Акеркеч превосходила мужчин в мудрости. Она раньше своего мужа Кёкчө поняла, насколько важен Алмамбет для народа, осознав его доблесть,



преданность и благородство. Она представлена как дальновидная и мудрая женщина, высоко ценившая качества Алмамбета.

Вариант Ш. Рысмендеева возвеличивает её как царицу женщин:

Среди всех, кто носил платки,
Ты была главной, Акеркеч.

*Башка жоолук салгандын
Баашасы элең Акеркеч. [23]*

В эпосе образ Акеркеч, описанный как один из наиболее ярких женских образов, сравнивается с Каныкей. В четырёх вариантах эпоса, включённых в издание эпоса, Акеркеч представлена как умная, проницательная, благородная, верная традициям, щедрая, гостеприимная и смелая женщина, способная говорить правду прямо в лицо. Её образ не ограничивается только этими чертами. Она также показана как человек, который способен оценить героев по достоинству, осведомлена о политических событиях своего времени и, в случае необходимости, могла бы управлять народом.

Среди тюркских народов, включая кыргызов и казахов, женщины с древних времён занимали важное место в обществе и семье. Они жили в условиях, где их уважали, защищали их честь и интересы. Голос женщины звучал во всех аспектах жизни. При этом женщины не стремились заявлять: «Я управляю, и моё слово – закон», не боролись за власть с мужчинами и не выступали с публичными заявлениями. Вместо этого они добивались правильного исхода событий через мудрые советы, обращения и просьбы к мужчинам. Женщины достигали уважения и почёта благодаря своему уму, действиям, проницательности и способности извлекать полезные уроки из жизненного опыта.

Образ Канымжан

В эпосе «Манас» Канымжан выступает эпизодическим персонажем, который фигурирует всего в двух эпизодах сюжета. Однако уже в первом эпизоде раскрывается её храбрость, бесстрашие, стремление к справедливости и готовность пожертвовать жизнью ради своего сына.

В первой книге энциклопедии эпоса «Манас» дано следующее краткое описание её образа:

”

Канымжан – эпизодический персонаж, мать Мендибая. Когда Жакып, пастух, вернулся в аул, горюя о том, что у него нет сына, он оставляет своего коня Тууйчунака без привязи и уходит домой. Лошадь убегает в степь, и Мендибай, пытаясь поймать её, оказывается в лесу, где встречает Манаса и его сорок сподвижников. Они начинают играть, из-за чего Мендибай задерживается. Тогда Канымжан предъявляет Жакыпу претензии: «Верни моего сына». Она также участвует в родах Чыйырды и, вместе с Канышбеком, выходит навстречу Жакыпу, чтобы поздравить его [24].

В версии, записанной со слов С. Орозбакова [25], этот персонаж предстаёт перед нами как смелая, решительная кыргызская женщина, мать, которая ни за что не променяет своего ребёнка и готова отдать за него свою жизнь. Она упрекает богатого Жакыпа в

том, что тот равнодушно спит, пока её сын, отправившийся искать лошадь, не вернулся. «Вы не знаете, как дорожить детьми, вы гордитесь своим скотом и безмятежно спите,» – говорит она, поднимая Жакыпа с постели и требуя найти её сына. Через образ этой женщины раскрывается, насколько важен для кыргызской семьи сын.

Эта история также углубляет образ главных персонажей – Жакыпа, Чыйырды и Бак-дөөлөт, которые томились в ожидании ребёнка. Сюжет подчеркивает значение рождения особенного ребёнка. Эпизод, где Меңдибай, следуя за лошадью Жакыпа Туучунаком, встречает ещё нерожденного Манаса вместе с сорока святителями (чилтенами), обогащает эпос и готовит аудиторию к рождению уникального героя.

Приведём пример слов Канымжан, обращённых к Чыйырды, чтобы показать её резкий характер. Слова Канымжан к Чыйырды:

Неужели ты с самого начала
Считала меня вашей служанкой?
Разбуди мужа,
Обдумай мои слова!
Если пропадет мой одиннадцатилетний сын,
У тебя ведь не было своих детей,
Ты, похоже, хочешь, чтоб я стала такой, как ты.
Хвастаешься, что ты байбиче,
А на других людей
Даже не взглянешь!
Со вчерашнего дня мой ребёнок пропал,
А ты даже не вспоминаешь об этом!
Вокруг есть разбойники, есть воры,
Если я потеряю своего единственного,
Кто пощадит твою жизнь? [26]

*Баштатан башы байлалуу
Малайың белек? – деп, айтат. –
Ойготсоңчу эриңди,
Ойлосоңчу сөзүмдү,
Он бирде балам жоголсо,
Оболдон бала көрбөдүң,
Мени да окшоткону турсуң өзүңө,
Байбиче десе мактанып,
Бирди-экини кишини
Бир да илбейсиң көзүңө.
Эртеден балам жоголду,
Эч албайсың эсиңе.
Каракчы бар, ууру бар,
Жалгызымдан айрылсам
Сенин жаныңды коёр ким дейсиң?!*

Канымжан с упрёком говорит Чыйырды, что если она не вернёт ей сына живым, то она не останется в живых. Она утверждает, что её не интересует богатство, наполненные лошадьми холмы. «Мы не ваши рабы, вы не обращаете внимания на мои слова, что же вы за люди такие, что даже равных себе не признаёте?», – гневно восклицает она.

Для тебя, байбиче, важен скот,
А для меня в этот день дорог мой сын.
Если моего ребёнка схватили,
Вокруг есть разбойники, есть воры.
Ты, старая сварливая женщина,
Думаешь, я пощажу свою жизнь ради тебя?
Я не пощажу себя ради тебя,
Если мой ребёнок потеряется,
Я не приму твоего богатства,
А сейчас разбуди своего мужа! [27]

*Байбиче сага мал кызык,
Бу күндө мага бала ысык, ...
Кармап кетсе баламды,
Каракчы бар, ууру бар,
Какчаңдаган куу кемпир
Сенден кара жан аяп каламбы?
Аябайм сенден жанымды,
Адашып балам жоголсо
Албаймын дүйнө малыңды,
Азыр ойгот чалыңды!*

Таковыми словами Канымжан упрекает Чыйырды и требует разбудить её мужа, чтобы он нашёл её сына. Этот пример показывает, что кыргызская женщина, как мать, дорожит



не богатством, а ребёнком. Она ценит и лелеет детей, готова ради них на всё, даже на смерть. Приведём также слова Канымжан, обращённые к Жакыпу:

Богатый Жакып, что с вами стало?
Где мой ребёнок пропал?
Почему вы не ищете моего сына,
Не отправляетесь верхом?
Я не видела таких, как вы!
Со вчерашнего дня мой ребёнок пропал,
Вы поселили в моём сердце тревогу.
Вы не обнажили меч против врага,
Не выстрелили точно в цель.
Почему вы до сих пор не отправились
Искать моего ребёнка?
Я скажу вам, Жакып,
Не называя вас братом или уважительно.

*Бай Жакып сизге не болду,
Менин балам кайда жоголду?!
Таппайсыңбы баламды,
Ат куудуруп, издебей
Көрбөдүм сендей адамды?!
Кечээтеден балам жок,
Көөнүмө салдың алаңды.
Ач албарс кылыч миздебей,
Ак бараң атсаң түздөбөй,
Алигиче баламды
Артынан кууп издебей,
Айтамын Жакып атыңды
Аке дебей, сиз дебей!*

Женщина для одного человека – мать, для другого – невестка, для третьего – свекровь, а для четвертого – бабушка. На примере эпизодического персонажа Канымжан видно, насколько сильно она сердится на главного героя, богатого Жакыпа, своего свёкра, и в каком эмоциональном состоянии находится. Человек, хорошо знающий национальные особенности кыргызского народа, его обычаи, семейные и родственные традиции, сразу заметит это. Ведь Канымжан кричит на своего свёкра, говоря: «Я скажу твоё имя, Жакып, я не назову тебя братом, не обращусь к тебе на "Вы"».

В традиции кыргызского народа обращение невестки к свёкру на «ты» равносильно грубости, пренебрежению, неуважению и оскорблению. В этих строках мастерство манасчи проявляется в том, как он художественно передаёт гнев и отчаяние матери, потерявшей своего ребёнка, её упреки богатому Жакыпу, который не озаботился поисками пропавшего сына, не искал его сам и не отправил никого искать:

Ты не понимаешь ценности детей,
Упрекаешь своих слуг,
Ты не знаешь цены своему коню,
Упрекаешь своих рабов.
Твоя бесчувственность очевидна,
Ты не ценишь детей,
Твоя черствость стала ясна.
«Что с моим сыном?» – говоришь,
А у меня сердце разрывается!
Я не ложилась на землю,
Не спала крепким сном,
Разве ты не видишь,
Что уже светит солнце?
Сборный народ кыргызов многочисленный,
Что за странные разговоры у нас?
Среди моего народа много казахов,
Что за странные разговоры у нас?! [28]



Из слов Канымжан становится ясно, каким человеком был Жакып. Самое главное, мы слышим из уст женщины, что поведение Жакыпа не соответствует обычаям кыргызов и казахов, оно недостойно этих народов.

Этими словами Канымжан призвала Жакыпа-бая, своего деверя, к чести и совести, не смотря на его богатство и власть, пытаясь пробудить в нём чувство справедливости. Услышав её слова, Жакып глубоко задумался: «Скот и имущество можно вернуть, но если Мендибай погибнет, как я выплачу кун (вира, пеня за убийство, смерть или увечья)?». Опечаленный, он оседлал коня и отправился на поиски мальчика. Найдя его живым и здоровым, Жакып привёз ребёнка матери и, в знак уважения к снам, которые он видел, и с добрыми пожеланиями, устроил обряд *түлөө*, связанный с жертвоприношением.

Через образ Канымжан в эпосе проявляются такие качества, как решительность, бесстрашие, мудрость и сострадание, присущие кыргызским женщинам. Этот персонаж олицетворяет сильную кыргызскую женщину, способную в любых обстоятельствах смело высказывать своё мнение и защищать своего ребёнка, словно укрывая его под своими крыльями. Её образ объединяет черты как древней, так и современной кыргызской женщины.

Подводя итог, можно сказать, что количество женских персонажей в эпосе «Манас» гораздо больше, чем известно в настоящее время. Их изучение, с разделением на группы и анализом каждого персонажа, может привести к интересным выводам. В рамках проведённого анализа было выявлено 95 имён женских персонажей, а общее количество – 102. Если учитывать персонажей, названных общими терминами, их число возрастает. Практически все имена, указанные в исследовании, встречаются в варианте С. Орозбакова. Персонаж Бурулча встречается только в вариантах М. Мусулманкулова и Ш. Рысмендеева, где она изображается одной из двух дочерей Эсенкана. Варианты С. Орозбакова и Б. Сазанова этого персонажа не содержат.

Женские персонажи, встречающиеся во всех четырёх вариантах эпоса: Акеркеч, Акылай, Арууке, Буудайбек, Каныкей, Өкүмкан, Чыйырды. Среди них Арууке в вариантах С. Орозбакова, М. Мусулманкулова и Ш. Рысмендеева представлена как жена Алмамбета. В варианте С. Орозбакова она также описывается как жена хана Кошой. В варианте Б. Сазанова Арууке изображена не женой Алмамбета, а женой Абыке. Эти данные важны для создания полной галереи женских образов из всех версий эпоса, а также для определения близости или различий между ними, особенностей школ сказителей и влияния, которое они оказали друг на друга.

На данный момент исследование предоставило информацию о женских персонажах только из четырёх вариантов эпоса, но дальнейшие этапы работы по созданию тематико-сюжетного индекса позволят получить списки персонажей из 12–16 вариантов эпоса. Это даст возможность сравнивать их по уникальным чертам с женскими персонажами эпосов других народов мира.

Образ Акеркеч в эпосе дополняет галерею женских персонажей. Она представлена красивой, умной, гостеприимной и искусной женщиной, которая не боится прямо указывать мужу на его недостатки. Акеркеч думает о судьбе и будущем своего народа,

проявляя проницательность, мудрость и умение отличать друзей от врагов, что выгодно выделяет её даже на фоне её мужа, храброго Көкчө. Она обладает качествами лидера, способного вести за собой людей, и её мудрость сближает её образ с образом Каныкей.

Через образ Канымжан эпос также демонстрирует такие черты кыргызских женщин, как решительность, стремление к справедливости и готовность ради своего ребёнка преодолеть любые преграды. Хотя Канымжан участвует лишь в одном-двух эпизодах эпоса, её запоминающийся образ раскрывает характерные для кыргызских женщин черты силы духа и смелости.

Анализ женских персонажей в вариантах эпоса «Манас» показывает, что это чрезвычайно сложное и многогранное произведение, имеющее множество неизученных аспектов. Это ещё раз доказывает необходимость дальнейших исследований. Образы таких персонажей, как Акылай, Карабөрк, Дагар, Ороңгу, требуют самостоятельного и детального изучения.

Материалы сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас» облегчают нашу работу и помогают определить, какие направления ещё следует исследовать в рамках нашей темы. В будущем можно выделить отдельные категории для исследования, например: колдуньи, имена женских персонажей, начинающиеся на определённые буквы, роли активных женских персонажей в разных эпизодах, речь каждого из них, упоминание тех или иных имён в контексте главных персонажей (с какой частотой и по какой причине), женщин-лидеров и т. д. Такой подход позволит нам глубже понять эпос и выявить интересные факты, что налагает на нас задачу продолжить исследования в этом направлении.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие женские персонажи эпоса «Манас» вам известны?
2. На какие типы Н. Бекмухамедова делит женские образы?
3. Кто такая Акеркеч и какие её качества вам известны?
4. Что вы можете рассказать о Канымжан?
5. Что даёт нам изучение женских образов в эпосе?

Ссылки

1. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас», 2019, с. 28.	10. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас», 2019, с. 318.
2. Там же, с. 45.	11. Там же, с. 186.
3. Там же, с. 66.	12. Бекмухамедова, 1997.
4. Там же, с. 248.	13. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас», 2022, с. 33.
5. Там же, с. 166.	14. Вариант Орозбакова, 1995, с. 133.
6. Там же, с. 186.	15. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас», 2019, с. 109–110.
7. Там же, с. 245.	16. Вариант Орозбакова, 2006, с. 253.
8. Вариант Орозбакова, 2006, с. 477.	
9. Там же.	



17. Там же, с. 334.
18. Там же, с. 335.
19. Там же, с. 340.
20. Вариант Мусулманкулова, 2017, с. 296-297.
21. Вариант Сазанова, 2017, с. 66.
22. Там же.
23. Вариант Рысмендеева, 2013, с. 80.
24. Манас. Энциклопедия, 1995, с. 270.
25. Вариант Орозбакова, 1995, с. 110.
26. Там же, с. 92.
27. Там же, с. 93.
28. Там же, 105-106.

Библиография

1. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – I. Книга 2. – Бишкек: КТМУ, 2019.
2. Байгазиев С. Кодекс этики и морали Айкола Манаса. – Бишкек, 2018.
3. Абдымомунова Г. Отражение образа женщин в эпосе «Манас» и его воспитательное значение. // Вестник МУК, №1(34), 2018.
4. Бекмухамедова Н. Эволюция женских образов эпоса «Манас». – Бишкек: «Эркин-Тоо», 1997.
5. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – I. Книга 5. – Бишкек: КТМУ, 2022.
6. МАНАС: Героический эпос кыргызского народа. Книга 6: Вариант С. Орозбакова. // Национальный центр изучения эпоса «Манас» и художественной культуры Национальной академии наук Кыргызской Республики. – Бишкек: «Шам», 2006.
7. МАНАС. Героический эпос. По варианту М. Мусулманкулова. / Составитель Ж. Омуралиева. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2017.
8. МАНАС. Героический эпос. По варианту Б. Сазанова. / Составитель З. Кулбаракова. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2017.
9. МАНАС. По варианту Ш. Рысмендеева. / Составитель А. Жайнакова. – Бишкек: Газета Кг, 2013.
10. Манас. Энциклопедия. // Национальная академия наук Кыргызской Республики, Государственный концерн «Акыл». – Бишкек, 1995.
11. МАНАС: Героический эпос кыргызского народа. Книга 1: Вариант С. Орозбакова. – Бишкек: «Кыргызстан», 1995.

Данная статья была переведена с кыргызского языка.





ЧАСТЬ

**ЖЕНЩИНЫ И
ЭКОНОМИЧЕСКАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ**

ОТ КОММЕРСАНТКИ ДО БИЗНЕС-ЛЕДИ: ПОРТРЕТ РАСШИРЕНИЯ ПРАВ И ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЖЕНЩИН В ПОСТСОВЕТСКИХ МОНОГОРОДАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ЗАРИНА АДАМБУСИНОВА

Аннотация

В этой статье [1] рассматривается изменение статуса и положения женщин-предпринимательниц среднего возраста в условиях моноиндустриальных городов Казахстана и Кыргызстана с точки зрения соотношения денежного долга и гендера. На протяжении всего советского периода на территории Центральной Азии постоянно проводились масштабные горнодобывающие проекты, осуществляемые под руководством Коммунистической партии. В результате советской индустриализации, модернизации и урбанизации в регионе возник ряд так называемых моногородов. Советские моногорода были физически и метафорически сконструированы вокруг одной отрасли промышленности на географической периферии, которые в основном опирались на прямые субсидии из Москвы, принудительный труд и переселенное население. Социально-экономическая среда таких мест в значительной степени зависела от одного или нескольких градообразующих предприятий, тесно сплетенных в советскую единую экономическую систему. В этих условиях женщины и мужчины посвящали свой труд конкретным задачам и обязывались работать на определенном производстве до конца жизни. Однако распад СССР внес серьезные изменения в жизнь жителей и превратил моногорода в экономически маргинальные территории. В 1990-е годы хаос и неопределенность породили новые возможности для предпринимательства и экономической гибкости. Хаотичная уличная и челночная торговля стала доминирующим механизмом экономического выживания для оставшихся жителей моногородов. Основываясь на моем этнографическом исследовании постсоветских моногородов Центральной Азии, статья раскрывает конкретный опыт и личные нарративы женщин-предпринимательниц из этих моногородов. Каждая из этих «стальных леди» прошла путь от советской «чернорабочей» и «коммерсантки» в 1990-е годы до самодостаточной бизнес-леди. В главе подчеркивается роль торговли, основанной на долговых отношениях, в формировании нового социального статуса и репутации местных женщин-предпринимательниц. Именно долговая торговля предоставляет им дополнительный капитал и доверие, позволяя завоевывать авторитет в процессе постоянных переговоров о гибких властных отношениях, степенях свободы и возможностях для инноваций в условиях «базарной» [2] экономики.

Что такое моногород?

Вы когда-нибудь слышали о *моногороде*? Я хотела бы кратко рассказать о советском понятии *моногорода* (или монопромышленного города) в Центральной Азии. Как в Казахстане, так и в Кыргызстане, существует множество горнодобывающих городов и поселков, которые ранее обслуживали или до сих пор продолжают обслуживать металлургическую, химическую и угольную промышленность [3]. *Моногород* –

это поселение, образованное вокруг предприятия или группы предприятий, связанных единой производственной цепочкой. Хотя возникновение первых моногородов в Центральной Азии можно отнести к 1930-м годам, в значительной степени промышленные города стали характерны для многих советских регионов к 1950–1960-м годам. Моногорода поддерживались прямым «московским обеспечением». В прошлом жители советских моногородов обычно пользовались рядом привилегий, обусловленных их связью с градообразующим предприятием. Промышленность выступала в качестве основного поставщика различных благ, таких как зарплата выше средней, участок земли под строительство собственного дома или жилье в новых многоквартирных домах с водопроводом и центральным отоплением, развитая городская инфраструктура и услуги [4]

Ветер экономических и политических перемен 1990-х годов нарушил повседневную жизнь многочисленных советских людей, которые в одночасье превратились в бывших советских людей. Монопромышленные города и поселки в 1990-е годы постепенно превращались в экономически маргинальные районы, а их поредевшие жители становились все более изолированными. Нынешние жители продолжают бороться с многочисленными насущными проблемами, среди которых полная или частичная остановка градообразующих предприятий, высокий уровень безработицы, приводящий к обнищанию и оттоку населения, деурбанизация (ветшающие промышленные здания и жилье советской эпохи), повсеместное отсутствие безопасности и недостаточный уровень базовых коммунальных услуг.

В то же время экономические трудности середины 1990-х годов породили разнообразные механизмы выживания и преодоления трудностей, выработанные оставшимися жителями моногородов. Продолжающееся распространение различных неформальных практик стало естественной реакцией простых людей, особенно женщин, на социально-экономические изменения, происходящие на постсоветском пространстве [5]. Более того, долговая и бартерная торговля стала одной из наиболее распространенных стратегий выживания жителей моногородов [6] в условиях расцвета «теневой», «скрытой» или «нерегулируемой» экономики в середине 1990-х годов [7]. Такие местные «инновации» стремились заменить прежнюю советскую командную экономику и систему социального обеспечения. Молодые женщины в поисках лучшей жизни обычно выбирали эмиграцию в крупные города или даже в другие страны. Замужние женщины трудоспособного возраста с детьми были привязаны к своим моногородам и имели ограниченный выбор и возможности. Большинство из них искали занятия, приносящие доход, доступные только в их местном окружении. Во многих случаях женщины начинали заниматься беспорядочной уличной торговлей, которая впоследствии трансформировалась в транснациональную челночную торговлю для перепродажи на местных контейнерных базарах.

В обширном и постоянно растущем массиве научной литературы появлялись публикации о расширении прав и возможностей женщин и микрокредитовании, используемые в качестве снижения бедности и содействия расширению прав и возможностей женщин в сельских районах африканских и азиатских стран [8]. Доступ к финансовым и нефинансовым ресурсам существенно меняет статус и роль женщин как в общественной, так и в домашней сфере. Ученые сходятся во мнении, что в повседневной жизни женщины чаще практикуют долговые отношения, по сравнению с мужчинами [9]. Большинство



этих примеров посвящено положению женщин-заемщиков в различных долговых отношениях, включая социальную иерархию в сельской Индии [10]. В контексте Центральной Азии в последнее время наибольшее внимание уделяется изучению участия женщин в ритуальных и сберегательных сетях, таких как *гяп* в Узбекистане и Казахстане [11]. В своем исследовании Турсунова фокусируется на расширении прав и возможностей женщин в сельских районах постсоветского Узбекистана, и она подчеркивает способность женщин справляться с трудностями, сохранять и накапливать [12]. Однако предпринимательницы-кредиторы и влияние их предпринимательской деятельности, основанной на долге, на расширении их прав и возможностей и социальный статус все еще не получили достаточного внимания исследователей. В этой главе объединены две большие темы – долговые практики и гендер в контексте постсоветского центральноазиатского моногорода, чтобы показать сложный и трудный путь к расширению прав и возможностей местных женщин – от советской женщины, *коммерсантки* или *челночницы*, до современной бизнес-леди.

Истории женщин рассказывают о горьких поражениях, с трудом достигнутых успехах и обретении силы перед лицом неблагоприятных обстоятельств. Бродя по оживленным и тихим базарам и улицам казахских и кыргызских моногородов, я постоянно наталкивалась на один и тот же образ местной «чудо-женщины». Обычно это очень сильная и самодостаточная женщина в возрасте около пятидесяти-шестидесяти лет, владеющая собственным бизнесом – большим контейнером или магазином продуктов/одежды – на местном контейнерном базаре. Она – сильная и независимая. В советской жизни она работала на одном из многочисленных подразделений градообразующих предприятий, вышла замуж, родила детей, а затем оказалась лицом к лицу с многослойным кризисом, вызванным распадом Союза. Она не сдалась и продолжала искать способы выжить и прокормить своих детей. Возможно, в начале она заняла небольшую сумму денег, чтобы создать фундамент для своего будущего бизнеса. Она торговала скромным ассортиментом самых необходимых товаров, таких как одежда, домашние растения, посуда, сельскохозяйственная продукция и т. д. Она обменивала товар на товар, расплачивалась с долгами своей продукцией, выживала и кормила детей за счет взятых в долг продуктов. На такси вместе с коллегами она прокладывала свои коммерческие маршруты к региональным торговым центрам, таким как базары «Дордой» и «Кара-Суу» в Кыргызстане, «Хоргос» и «Барахолка» в Казахстане – все они являются оптовыми рынками [13]. Она много ездила и таскала тяжелые клетчатые сумки и тюки, наполненные товарами низкого ценового сегмента. Она делала это снова и снова, пока все это не принесло плоды. В итоге она превратилась в успешную и уважаемую бизнес-леди, которая построила свой бизнес буквально с нуля. Теперь она пользуется уважением, имеет статус, власть и капитал.

Доходообразующая деятельность женщин, включающая элементы бартера и/или долга может рассматриваться как мощный инструмент в арсенале женщин-торговцев в исследуемых сообществах. Мне особенно интересно представить образ женской субъектности и расширения прав и возможностей женщин, рассказав три истории о женщинах, занятых в сфере торговли. Для этой главы я использовала материал, полученный в 2018–2021 годах в ходе моего предыдущего долгосрочного взаимодействия с центральноазиатскими моногородами, такими как Жанатас (Южный Казахстан) (Рис. 1, 2), Таш-Ку-

мыр (Западный Кыргызстан) и Аргалык (Центральный Казахстан). В каждом конкретном случае я применяла один и тот же набор методов, включающий опрос домохозяйств (N=150 в каждом случае), наблюдение за участниками, глубинные интервью и изучение архивов. В рамках данной статьи я буду опираться, в основном, на качественные данные.

Это эссе состоит из трех частей. В первой я предлагаю контекст к локальному пониманию расширения прав и возможностей женщин, представленному через призму современного *моногорода* и торговли в долг, которая рассматривается как широко распространенная стратегия выживания в сообществах этих городов. Вторая часть посвящена рассказам трех женщин-предпринимательниц, каждая из которых проливает свет на различные нюансы их долгого и извилистого пути от *коммерсантки* середины 1990-х годов до проницательной бизнес-леди. Эти истории не только рассказывают о стратегиях, выборе и решениях, которые они принимали на этом непростом пути, но и предоставляют нам новые свидетельства о развитии женского предпринимательства и местных особенностях раннего капитализма в пост-переходных условиях Казахстана и Кыргызстана. Наконец, я рассуждаю, как женское предпринимательство и торговля в долг в постсоветском *моногороде* взаимодействуют между собой и способствуют расширению прав и возможностей женщин, их положению, идентичности и роли как в семье, так и в сообществе.



Рис. 1, 2. Центральный базар в Жанатасе, Казахстан, 2018.

Торговля, основанная на долге, и гендерные аспекты

История так называемой «челночной торговли» и обширных базаров под открытым небом на постсоветском пространстве возникла в период *перестройки* и *гласности* к концу 1980-х годов и бурно развивалась на протяжении 1990-х [14]. Как отмечает Мухина (2009), частная торговля как явление была зафиксирована еще в ранние советские времена в период новой экономической политики (НЭП), начиная с 1920-х годов [15]. В предыдущих исследованиях сообщалось, что нерегулируемая и полулегальная челночная торговля была массовым явлением постсоциалистического периода [16]. Внутренняя и транснациональная челночная торговля может быть описана как деятельность отдельных торговцев, которые путешествуют по крупным региональным торговым центрам и перепродают недорогие потребительские товары, часто импортируемые из Китая и Турции, на базарах под открытым небом в своих родных городах. Постсоветский феномен челночной торговли сформировался под влиянием «теневой» и «нерегулируемой» экономики [17]. Те времена назывались в народе *беспределом* [18] из-за отсутствия каких-либо правовых норм и ограничений – беззаконием, другими словами.

Первые хаотичные рынки под открытым небом, заполняемые челноками, стремились заменить советские крупные государственные магазины, восполняя пробел в спросе на потребительские товары [19]. Еще одной отличительной чертой постсоветской челночной торговли было непропорционально высокое число торговкок-предпринимательниц [20]. Исследование Мухиной (2009) показало, что преобладание женщин в частной торговле обусловлено несколькими факторами: после распада Советского Союза, в основном, женщины были уволены (*попали под сокращение*) [21]. Кроме того, в первые годы переходного периода увеличилось число разводов, когда дети оставались с матерями при ограниченной или нулевой поддержке со стороны столь же неблагополучных отцов. Наконец, любая частная торговая деятельность в советское время ассоциировалась с чем-то криминальным, незаконным и даже морально сомнительным. Считалось, что мужчина не должен портить свою репутацию в глазах общественности.

Пожалуй, самое главное, что внутренняя или транснациональная челночная торговля



Рис. 3. Долговые тетради в Жанатасе, Казахстан, 2018 г.

всегда включала в себя не только мобильность, но и элементы бартера и долга в различных отношениях между торговцами и клиентами, а также торговцами, поставщиками и оптовиками (Рис. 3). Это способствовало формированию специфических социально-экономических отношений и иерархии внутри сообществ в моногородах. Опрошенные мною женщины-предпринимательницы рассматривают торговлю в долг как бизнес-модель, основанную на взаимном долге, где создаются и поддерживаются долговые цепочки, что способствует укреплению личных связей, основанных на взаимном доверии. Члены таких малых сообществ не только знают и доверяют друг другу,

но, что более важно, воспринимают долговые практики и отношения как меру для общих практических целей, часто используя ее для решения своих общих повседневных проблем экономического выживания [22].

Долг и его различные формы часто практикуются женщинами, а не мужчинами. Однако в данной работе основное внимание уделяется женщинам-предпринимательницам или женщинам-кредиторам, которые в своей экономической деятельности, в основном, отдают товары в долг, тем самым имеют привилегию формировать локальные долговые отношения. Хотя они практикуют долговые отношения в своей частной жизни, например, берут в долг еду и одежду, используя свой сетевой и моральный капитал, рассказы женщин-предпринимателей, представленные в данной статье, показывают, как торговля в долг создает для них пространство для более гибких властных отношений и свобод. Она также позволяет им позиционировать себя как современных успешных бизнес-леди. Приобретенный социальный статус и репутация дают этим женщинам дополнительный капитал и доверие, которые позволяют им не только легко покупать большие объемы продукции без немедленной оплаты на местном базаре или у поставщиков, но и завоевывать авторитет в формировании социально-экономических отношений с собственными покупателями [23]. Другими словами, роль долга и конкретные местные практики,

основанные на долге, влияют на расширение их социально-экономических возможностей, которые включают в себя деловые навыки, свободу от долгов, право принимать решения, навыки здоровой финансовой грамотности, местную репутацию и прямую финансовую выгоду, получаемую от сделок, основанных на долге.

Женские истории: Раушан, Анель, Роза

Когда я приехала в Жанатас, Раушан было около пятидесяти лет. Я встретила ее на местном контейнерном базаре. Раушан и ее коллеги-женщины с любопытством отнеслись к моему появлению в Жанатасе. Они решили, что мы – журналисты, которые ездят из Алматы снимать местные *заброшки* (пустующие жилые и промышленные здания) для размещения в каком-нибудь низкокачественном YouTube-блоге, посвященном «призрачным» местам в Казахстане/Центральной Азии. В 2000-х годах эта тенденция была довольно распространена среди журналистов низкопробных СМИ, которые представляли себя своего рода героями, посещающими такие городские районы. Жанатас – один из 27 монопромышленных городов современного Казахстана, согласно государственной программе, запущенной в 2012 году. Несмотря на то, что это действующий моногород в Южном Казахстане с двумя крупными горнодобывающими предприятиями (швейцарско-российским «ЕвроХим-Каратау» и отечественным «Казфосфатом»), жизнь местных жителей далека от радужной.

Раушан переехала в Жанатас из соседней Шымкентской области (в Южном Казахстане) в период расцвета города в 1970-х годах. Еще в советское время она работала старшей медсестрой в местной городской больнице. В 1993 году Раушан, как и многие другие местные женщины, перешла на уличную торговлю. Сейчас она ведет свой бизнес из грузового контейнера, который построил ее муж. Вначале Раушан продавала одежду и чулочно-носочные изделия, привезенные из двух крупнейших торговых центров региона: с «Дордоя» в Бишкеке и «Барахолки» в Алматы. Вместе с коллегами-женщинами она также ездила в Хоргос, пограничный пункт между Казахстаном и Китаем. Раушан вспоминала, как стыдно было начинать торговать на улицах и как муж был против этого, пристыжая ее советским словечком «*спекулянтка*». «Постепенно мы научились этому, и мой муж тоже научился. Позже он даже стал помогать [в торговле], обычно он торговал по выходным, тогда я могла сидеть дома и заниматься домашними делами». Благодаря торговле Раушан смогла дать своим детям образование и вообще обеспечить лучшую жизнь. «О, наша торговля даже не существует без долгов!», – Раушан рассказала о своем личном опыте работы с долгами и ведения бизнеса в Жанатасе. Долги всегда были частью предпринимательской деятельности и повседневной жизни ее и ее местных коллег. Раушан и ее коллеги заявили, что такой тип торговли и отношений может эффективно функционировать только в таком месте, как Жанатас, где все жители в буквальном смысле знают друг друга.

Через границу, в Западном Кыргызстане, я познакомилась с Анель, кыргызской женщиной в возрасте около пятидесяти лет. Я встретила ее на местной городской ярмарке в Таш-Комуре, бывшем угледобывающем моногороде с населением 34 756 человек, включая жителей нескольких соседних сел (Рис. 4, 5). Подобные выездные базары под от-





Рис. 4, 5. Бывшее градообразующее предприятие (Шахтоуправление) в Таш-Комуре, Кыргызстан, UG, 2021.



Рис. 6. Еженедельная ярмарка в Кара-Куле, Кыргызстан, UG, 2021.



Рис. 7. Еженедельная ярмарка в Шамалды-Сae, Кыргызстан, UG, 2021.

крытым небом обычно организуют местные власти. Такая торговля проводится на главной городской площади раз в неделю, обычно по воскресеньям. После длительного перерыва, связанного с пандемией, такие ярмарки стали государственной мерой поддержки местных предпринимателей. Как и ее казахская ровесница Раушан, Анель начала торговать в 1993 году. В советском прошлом она работала учительницей в одной из школ Таш-Комура. Когда я встретила ее в Таш-Комуре, Анель управляла своим магазином, а также общественным туалетом и душевыми кабинками на местном базаре. Она привозила свои товары, в основном, из Кара-Суу, небольшого города и важного торгового центра на юге Кыргызстана, расположенного недалеко от узбекской границы (Рис. 6). Иногда Анель ездила за товарами на бишкекский «Дордой», что было относительно дешевле. Анель призналась, что торговля всегда спасала ее и ее семью, даже в самые отчаянные времена. Сегодня из-за покупательной способности местного населения после пандемии местные торговцы сталкиваются с некоторыми трудностями и сегодня. Предприниматели Таш-Комура также утверждали, что местная торговля никогда не существовала без долговых обязательств, особенно в последние годы. Анель, как и многим другим, пришлось приспособиться к ситуации и научиться вести внутреннюю «мобильную торговлю» на короткие расстояния, или «*кидирип сату*», в городах и селах Джалал-Абадской области.

По оценкам одних предпринимателей, этот вид торговли появился около десяти лет назад, другие помнят его с начала 2000-х. Анель вспомнила, как несколько коллег из Таш-Комыра начали практиковать «мобильную торговлю», и тогда она тоже решила присоединиться к ним: «Я попробую, а если не получится, всегда смогу вернуться [к торговле на базаре]». Основная идея местной мобильной торговли заключается в том, чтобы путешествовать и участвовать в торговле на небольших временных базарах под открытым небом, организованных в разных деревнях и городах региона в разные дни недели. Например, по четвергам проходила городская

ярмарка в Шамалды-Сае, соседнем селе с хорошо развитым сельскохозяйственным сектором и гидроэлектростанцией. По пятницам торговцы ездили в Кызыл-Джар, по субботам – в Кара-Куль, энергетический моногород. Мобильная торговля помогла Анель не только расширить круг клиентов и продолжать продавать за долги (только тем, кого она знала лично), но и получить столь необходимую *наличку* (наличные). Она ездила с коллегами из Таш-Комыра в их белом минивэне и платила только за бензин. Для «мобильной торговли» Анель купила большую палатку-шатер и научилась быстро устанавливать ее в местах торговли. Обычно они отправлялись в путь в 4 утра, чтобы успеть раньше установить палатку и встретить первых покупателей. В Таш-Комыр они возвращались около 5-6 часов вечера. Анель жаловалась на здоровье и постоянную усталость, вызванную ее торговой деятельностью, ведь и челночная, и передвижная торговля требуют раннего подъема, постоянной мобильности, физической и умственной выносливости.

Мой третья героиня – Роза из Аркалыка, бывшего моногорода, специализирующегося на добыче алюминия в Центральном Казахстане (Рис. 8). Когда я с ней познакомилась, Розе было около пятидесяти лет, и она владела парой небольших магазинчиков в центре города, где продавала хозяйственные товары, посуду и канцелярские принадлежности. Она переехала в советский Аркалык *по распределению* (советская система ротации партийных кадров и рабочих между различными отраслями и сферами) из соседнего Костаная и работала в государственном банке, а позже – преподавателем в местном колледже. В 1996 году ее семья столкнулась с основными трудностями: были частые перебои с электричеством и газом в городе, ее муж потерял работу, и она решила заняться торговлей, чтобы прокормить семью. Роза описала местную торговлю, основанную на долгах, и ее различных участников как «особую систему»: «Я живу в такой системе уже 25 лет». За этот долгий период Роза сумела наладить тесные отношения со своими недорогими поставщиками из Костаная, областного центра в Северном Казахстане. Благодаря умению налаживать тесные профессиональные связи Роза пользуется персональной скидкой в 15-20 % от оптовой цены. За 25 лет сотрудничества Роза зарекомендовала себя как надежный партнер, который может делать заказы даже в долг, сопровождая их персональными скидками.

Роза вспоминает, как ей нравилась ее прежняя работа преподавателя в колледже. Однако она признается, что благодаря торговле и местной «системе» ей удастся зарабатывать хорошие деньги для себя и своей семьи. Сегодня Роза может позволить себе купить автомобили для членов своей семьи и финансово поддержать своих детей, ко-



Рис. 8. Места для уличной торговли в Аркалыке, Казахстан, UG, 2021.

торые строят полноценную жизнь в больших городах. Несмотря на некоторые трудности в ее торговом бизнесе, в частности, повсеместное соглашательство и зависть, Роза говорит, что «если вы хотите работать, особенно в торговле, вы всегда сможете найти любые лазейки». У нее часто возникают проблемы со здоровьем – цена, которую она заплатила за свое челночное торговое прошлое. Местные жители считают Розу экспертом в области торговли, хорошо знающим местные торговые конфигурации, региональные коммерческие маршруты и сети, торговые узлы и очень важные неписанные правила ведения бизнеса с местными заинтересованными сторонами. Местные новички в торговле часто обращаются к ней за советом или с просьбой подсказать хороших поставщиков и оптовиков. По мнению Розы, для создания и поддержания такого крупного бизнеса, как у нее, нужно быть готовым долго и упорно работать. А не так, как хотят предприниматели нового поколения – добиться успеха за короткое время. «Конечно, так не бывает!» – восклицает Роза.

Торговля, основанная на долге, и особые вопросы расширения прав и возможностей женщин

Расширение прав и возможностей часто ассоциируется с такими словами, как уверенность в себе, независимость и власть. В научной литературе концепция расширения прав и возможностей женщин часто подразумевается как процесс изменений и способность принимать решения и делать выбор, которые могут значительно *изменить* жизнь женщины [24]. Как было сказано выше, расширение прав и возможностей в связи с долгом и гендером является общим объектом научных дискуссий в области развития [25]. Я руководствуюсь концепцией расширения прав и возможностей, разработанной Кабир, которая опирается на индийский контекст. По мнению Кабир, «бедность и бесправие всегда идут рука об руку» [26], а бедность способствует усилению гендерного неравенства. Бедность остается одной из характерных черт современных моногородов в Центральной Азии. Кроме того, процесс расширения прав и возможностей также зависит от существующей структуры власти в определенном обществе/сообществе, которая непосредственно влияет на выбор и решения, которые могут принимать женщины [27]. Таким образом, женщины выступают в качестве активных участников этого процесса перемен, беря на себя ведущую роль в принятии решений, а также контроль над ресурсами, доступными в ее местном окружении.

Расширение прав и возможностей, по Кабиру, включает в себя три фундаментальных измерения: *агентность*, ресурсы и *достижения* [28]. В частности, агентность или субъектность относится к «процессу, в котором выбор делается и реализуется», ресурсы выполняют роль средства, с помощью которого осуществляется агентность, а достижения понимаются как результаты агентства [29]. Если применить модель расширения прав и возможностей женщин, предложенную Кабиром, к моему случаю, то *агентность* относится к сложной среде постпереходных моногородов. Челночная торговля с элементами бартера и долговых отношений выполняет роль *ресурсов*. Под *достижениями* понимаются социально-экономические, межличностные и психологические аспекты расширения прав и возможностей женщин, на которых я фокусируюсь в данной работе. Мои информантки никогда не упоминали слово «расширение прав и возможностей».



Вместо этого мы можем наблюдать в их рассказах различные нюансы, которые составляют местное представление или портрет расширения прав и возможностей женщин, такие как финансовая независимость и устойчивость, превращение в единственного кормильца и человека, принимающего решения, трудолюбие, прагматичный расчет выгод и возможных неудач, а также эмоциональный труд, связанный с расширением прав и возможностей.

Принятие финансовых решений и последующая независимость считаются важными признаками расширения прав и возможностей женщин. Истории жизни моих героинь показывают, что все они извлекали финансовую выгоду из торговли, даже если она всегда включала в себя долговые обязательства и бартерные схемы в различных видах неформальных сделок и операций. Во времена разрухи после обретения независимости это позволило им получить некоторую сумму денег, стать единственным кормильцем в семье и обеспечить своим семьям достойную жизнь и возможности, такие как одежда, товары первой необходимости, бытовая техника и ремонт дома. Они также могли финансировать обучение своих детей в колледжах в крупных региональных городах или столицах, покупать им машины и даже квартиры. Некоторые из них помогали своим детям развивать собственный бизнес, как правило, в сфере торговли.

Другой эффект торговли в долг и отношений между должниками и кредиторами проявляется в формировании местной социальной иерархии, зависимостей и патронажных связей, где долг выступает в качестве мощной силы для воспроизводства местных властных отношений. Во всех трех историях женщины выражали чувство гордости и удовлетворения, вызванное занятием торговлей и всеми большими и малыми достижениями на своем карьерном пути. Статус единственного кормильца и лица, принимающего решения как в частной, так и в общественной сфере, позволяет им повышать самооценку и поднимать свое положение. В то же время это способствует обретению большой уверенности в себе и расширению социальных возможностей. Все они заслужили уважение, положительную репутацию и даже восхищение среди региональных коллег, местных заинтересованных сторон и граждан. В контексте моногородов местные предприниматели рассматриваются как своего рода граждане первого сорта, у которых всегда есть деньги и которые живут достойной жизнью. Рассказ Розы свидетельствует о том, что женщины активно использовали свои неформальные связи и контакты для развития собственного торгового бизнеса. Такие отношения определялись и продолжают определяться взаимным доверием и долговой практикой. Кроме того, женщины применяют свои навыки и умения (общение, ведение переговоров, ведение бухгалтерского учета и т. д.), приобретенные на предыдущей работе, например, в качестве работницы на фабрике, учительницы или бухгалтера. Такой способ ведения бизнеса укрепляет их положение и статус в местных сообществах, для которых характерны хроническая безработица, обнищание, отток населения и многие другие проблемы.

Размышления Раушан о первых годах работы в торговле, ее второй профессии указывают на психологический аспект расширения прав и возможностей женщин в форме эмоционального труда. Чтобы стать современной бизнес-леди, от женщин-торговцев 1990-х годов особенно требовалась огромная эмоциональная работа, связанная с разрушением устоявшихся в советское время стереотипов о том, что торговцы считают-



ся мошенниками или даже преступниками. Это также связано с гендерным режимом (гендерными ролями и представлениями), который формировался на протяжении советской эпохи, особенно в отношении трудовых и экономических практик, властных отношений в профессиональной и бытовой сферах [30]. В рассказе Раушан она живо вспоминает свою первоначальную тревогу и чувство стыда и неловкости за то, что была *спекулянткой* (в некоторых случаях мои информантки используют менее грубое слово «*коммерсанткой*»). Именно из-за стыда даже ее муж не мог понять ее выбора торговли как способа свести концы с концами в их семье. Как и многие другие женщины, Раушан постепенно преодолела подобную стигму, и сегодня она вспоминает свое первоначальное отношение к торговле с улыбкой на лице.

Блох (2011) отмечает, что советский дискурс о стыде не только способствовал формированию гендерных конфигураций и режимов, но и повышал положение и статус советских мужчин, которые традиционно считались единственными кормильцами [31]. В этом контексте женщины-предпринимательницы стали пионерами в процессе модификации правил и норм в отношении гендерных ролей в трудовых вопросах, сложившихся в советском обществе, особенно в многочисленных *моногородах* советской эпохи. Как утверждает Блох, им пришлось сначала отвыкнуть и освободиться от жестких советских моральных рамок, выжить в новом социальном порядке и реальности и, наконец, стать успешными и эмансипированными предпринимателями [32]. Кроме того, ученая подчеркивает, что дискурс о стыде показывает нам, как по-разному женщины и мужчины входили в ранний предпринимательский капитализм в постсоциалистическом контексте [33]. Другими словами, эти женщины должны были отказаться от своего советского прошлого и связанных с ним ролей, заново создавая себя с нуля.

Заключительные размышления

В этом эссе рассматривается локальное понятие расширения прав и возможностей женщин, основанное на опыте женщин-предпринимательниц Центральной Азии и их карьерных траекториях: от обычной советской работницы на заводе или учительницы до *коммерсантки* и бизнес-леди. Это понятие расширения прав и возможностей женщин было сформулировано и порождено чрезвычайно специфической средой, представленной современным моногородом в Центральной Азии. Как утверждает Турсунова, расширение прав и возможностей женщин происходит, когда женщины начинают оспаривать статус-кво и заниматься предпринимательской деятельностью, чтобы улучшить свое благосостояние [34]. Все мои героини выбрали этот путь в середине 1990-х годов, столкнувшись с различными ограничениями в процессе социально-экономических преобразований, пока не добились успеха. Расширение прав и возможностей женщин в контексте исследуемых сообществ действительно представлено процессом принятия решений, в первую очередь, для экономического выживания и принятия действий в условиях, характеризующихся неопределенностью. Оно также включает в себя колоссальную внутреннюю работу, связанную с переменным эмоциональным состоянием – от чувства «стыда» до получения удовлетворения от работы и гордости за себя и свои достижения.



Важно отметить, что и в Казахстане, и в Кыргызстане сегодня наблюдается рост числа дискурсов о ретрадиционализации гендерных ролей и представлений, которые способствуют привилегированному положению мужчин и усложняют положение женщин в различных сферах [35]. Женщины Центральной Азии по-прежнему сталкиваются со стигматизацией, исключением из ведущих позиций в обществе в целом, дискриминацией и домашним насилием, особенно после пандемии, которая сильнее всего ударила по уязвимым социальным группам [36]. В этом контексте необходимы дальнейшие исследования местных примеров расширения прав и возможностей женщин, чтобы поднять феминистскую повестку дня, повлиять на гендерные отношения и обеспечить равное будущее в регионе для всех его жителей.

Вопросы для обсуждения:

1. Как вы считаете, есть ли альтернативные варианты будущего для современных городов Центральной Азии, где ведется добыча полезных ископаемых, и их жителей?
2. Почему важно уделять внимание понятию расширения прав и возможностей женщин в различных контекстах?
3. Какая политика и стратегии необходимы для расширения и дальнейшего продвижения прав и возможностей женщин в вашей стране или сообществе?

Ссылки

1. Автор выражает благодарность всем информантам-женщинам, принявшим участие в глубоких интервью в рамках исследования, посвященного монопромышленным городам в Казахстане и Кыргызстане. А также анонимным рецензентам за их комментарии к предыдущему варианту этой статьи. Данные, использованные для данной статьи, были собраны в рамках исследовательского проекта проводился в рамках программы постдокторской стипендии «Институциональные изменения и социальная практика. Исследования политической системы, экономики и общества в Центральной Азии и на Кавказе», финансируемой Фондом «Фольксваген», Германия.
2. Базар – общественные оптовые рынки в Центральной Азии, а базарная торговля часто рассматривается как важнейший механизм выживания для множества простых людей в регионе (см. подробнее: Karrar 2016).
3. В соответствии с государственной программой развития моногородов (2012-2020 гг.), в Казахстане насчитывается 27 современных монопромышленных городских территорий различного типа и размера. В Кыргызстане в советский период более 20 городов и сел функционировали как моногорода (Богдецкий и Новиков 2012).
4. Богдецкий и Новиков, 2012, с. 12–54; Джунусова и Беймишева, 2021, с. 211–47.



5. Турсунова, «Жизни и средства», 2014.
6. Тураева и Адамбусинова, «Долговые отношения», 2022, с. 36.
7. Леденева, «Ненаписанные правила», 2001.
8. Например: Хиеталаhti, Йоханна и Линден, Микаэль. Социально-экономические последствия микрофинансирования и эффективность погашения кредитов: тематическое исследование Фонда малого предпринимательства, Южная Африка. // *Прогресс в исследованиях развития*, № 6/3 (2006): 201–10; Китинг, Кристин, Расмуссен, Клэр и Риши, Пуджа. Рациональность расширения возможностей: микрокредит, накопление через отчуждение и гендерная экономика. *Signs* 36, № 1 (2010): 153–176; Ригли-Асанте, Шарлотта. Из темноты, но не из клетки: расширение прав и возможностей женщин и гендерные отношения в районе Дангме-Вест в Гане. // *Гендер, место и культура*, № 19/3 (2012): 344–63; Изабель Гуэрин, Маневрирование между долгами, социальными связями и ценностями: повседневное использование микрокредитов в сельской Индии. *Current Anthropology* 55 (2014): 40–50.
9. Гуэрин, «Маневрирование», 2015, с. 1–5.
10. Там же.
11. Турсунова, «Жизни и средства», 2017, с. 897–920; Тураева и Адамбусинова, 2022.
12. Турсунова, «Жизни и средства», 2017.
13. См., например, Каррар, Хасан Х. Базары «Дордой» и «Кара-Суу» в Кыргызстане: мобильность, глобализация и выживание на двух центральноазиатских рынках. // *Глобализация* (2016).
14. Мухина, «Новые потери», 2009, с. 341–59; Хамфри, «Конец базара?», 2021.
15. Мухина, «Новые потери», 2009, с. 343.
16. См. Васильчук, Юлитан и Зибба, Кшиштоф. Женское предпринимательство в странах с переходной экономикой: случай Польши. // *Журнал малого бизнеса и предпринимательства*, № 21/2 (2008): 153–70; Фелингс, Сюзанна. От челноков к глобальным игрокам: кавказская (и китайская) торговля с 1990-х годов, *Paideuma*, № 63 (2017): 183–205; Ругина, Санита. Женское предпринимательство в странах Балтии: формальный и неформальный контекст. // *Международный журнал по гендерным вопросам и предпринимательству*, № 1 (2018), с. 568–74.
17. Леденева, «Ненаписанные правила», 2001, с. 1–4.
18. Назпары, Джома. *Постсоветский хаос: насилие и лишение собственности в Казахстане*. – Лондон: Плутон Пресс, 2002.
19. Хамфри и Сквирская, «Конец базара?», 2021, с. 1.
20. Мухина, «Новые потери», 2009, с. 343.
21. Там же, с. 345.
22. Тураева и Адамбусинова, «Долговые отношения», 2022, с. 39.
23. Там же.
24. Кабир, Найла. Ресурсы, агентность, достижения: измерение расширения прав и возможностей женщин. *Development and Change*, № 30 (1999): 435–464; Кабир, Найла. Гендерное равенство и расширение прав женщин: критический анализ Целей развития тысячелетия. *Gender and Development* 13, № 1 (2005): 13–24; Майу, Линда. Обратная



- сторона: социальный капитал, расширение прав женщин и микрофинансирование в Камеруне. *Development and Change* 32 (2001): 435–464.
25. Майу, «Обратная связь»; Хиеталаhti и Линден, «Социально-экономический...»; Китинг, Расмуссен и Риши, «Рациональность расширения»; Ригли-Асанте, «Из тьмы»; Гуэрин, «Маневрирование», 2014.
26. Кабир, «Ресурсы», 1999, с. 14.
27. Майу, «Обратная связь», 2001, с. 436.
28. Кабир, «Гендерное равенство», 2005, с. 14.
29. Там же.
30. Блох, «Эмоциональный труд», 2011, с. 317–51; Эггарт, 2023, с. 1–21.
31. Блох, «Эмоциональный труд», 2011.
32. Там же, с. 318.
33. Там же, с. 321.
34. Турсунова, «Жизни и средства», 2017, с. 2.
35. Например, Кудайбергенова, Диана Т. Проект «Келин». Брак, женщины и традиционализация в постсоветском Казахстане. // *Женщины Азии. Глобализация, развитие и гендерное равенство*. // ред. Mehrangiz Najafizadeh and Linda L. Lindsey (New-York and London: Routledge, 2019): 379–90; Джарданова, Светлана и Уралова, Нигинахон. Ковид–19 и пандемия гендерного насилия в Центральной Азии: оценка мер реагирования государства, гражданского общества и международных организаций в Кыргызстане и Узбекистане», Институт европейской политики, 2022.
36. Доклад «ООН-Женщины». Один год COVID–19: Анализ мер социально-экономической политики, принятых в рамках чрезвычайной ситуации COVID–19 в Европе и Центральной Азии, 2021.

Библиография

1. Александров, Тимур. «Рукопожатие с деньгами»: феномен «Gap» в современном Узбекистане и Казахстане. *Europe-Asia Studies* 69, № 6 (2017): 897–920.
2. Блох, Алексия. Эмоциональный труд, стыд и женщины-предпринимательницы в постсоветской экономике: гендер и труд в условиях глобализации. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 18 (2011): 317–351.
3. Богдецкий, В., Новиков, В. Горнодобыча, развитие и экология в Центральной Азии: методическое пособие с примерами. Zoë Environment Network и Университет Восточной Финляндии, 2012.
4. Гуэрин, Изабель. Маневрирование между долгами, социальными связями и ценностями: повседневное использование микрокредитов в сельской Индии. *Current Anthropology* 55 (2014): 40–50.
5. Джарданова, Светлана, Уралова, Нигинахон. COVID-19 и пандемия гендерного насилия в Центральной Азии: оценка мер реагирования государств, гражданского общества и международных организаций в Кыргызстане и Узбекистане. *Институт Европейской политики*, 2022.
6. Джунусова, Мадина и Беймишова, Айгерим. Моногорода Казахстана: вызовы и возможности развития. В кн. *Kazakhstan's Development Journey*, ред. Анастасия Кулури и Николай Муравьев, 211–247. Сингапур: Palgrave Macmillan, 2021.
7. Зеба, Кшиштоф и Васильчук, Юлитан. Женское предпринимательство в переходных экономиках: пример Польши. *Journal of Small Business and Entrepreneurship* 21, № 2 (2008): 153–170.



8. Кабир, Найла. Гендерное равенство и расширение прав женщин: критический анализ Целей развития тысячелетия. *Gender and Development* 13, № 1 (2005): 13–24.
9. Кабир, Найла. Ресурсы, агентность, достижения: измерение расширения прав и возможностей женщин. *Development and Change*, № 30 (1999): 435–464.
10. Каррар, Хасан. Базары Дордой и Кара-Суу в Кыргызстане: мобильность, глобализация и выживание. *Globalizations* (2016).
11. Китинг, Кристин, Расмуссен, Клэр и Риши, Пуджа. Рациональность расширения возможностей: микрокредит, накопление через отчуждение и гендерная экономика. *Signs* 36, № 1 (2010): 153–176.
12. Кудайбергенова, Диана Т. Проект "Келин": брак, женщины и традиционализм в постсоветском Казахстане. В *Женщины Азии*, ред. Мехрангиз Наджафизаде и Линда Линдси, 379–390. Нью-Йорк и Лондон: Routledge, 2019.
13. Леденева, Алена. Неписанные правила: как на самом деле работает Россия. Центр европейских реформ, 2001.
14. Майу, Линда. Обратная сторона: социальный капитал, расширение прав женщин и микрофинансирование в Камеруне. *Development and Change* 32 (2001): 435–464.
15. Мухина, Ирина. Новые потери, новые возможности: советские женщины в челночной торговле (1987–1998). *Journal of Social History* 43, № 2 (2009): 341–359.
16. Насритдинов, Эмиль. Деурбанизация: руины советского модернизма в горнодобывающих городах Кыргызстана. *CABAR.asia* (2015).
17. Назпари, Джома. Постсоветский хаос: насилие и отчуждение в Казахстане. Лондон: Pluto Press, 2002.
18. ООН-женщины. Доклад «Один год с COVID-19: анализ социально-экономических мер реагирования в Европе и Центральной Азии». 2021.
19. Ригли-Асанта, Шарлотта. Из тьмы, но не из клетки: расширение прав женщин и гендерные отношения в районе Дангме-Уэст, Гана. *Gender, Place and Culture* 19, № 3 (2012): 344–363.
20. Руджина, Санита. Женское предпринимательство в странах Балтии: формальный и неформальный контексты. *International Journal of Gender and Entrepreneurship* 11, № 1 (2018): 58–74.
21. Тураева, Рано и Адамбусинова, Зарина. Отношения долга и кредитные связи в постсоветском Узбекистане, России и Казахстане. *Journal of Extreme Anthropology* 6, № 1 (2022): 26–47.
22. Турсунова, Зульфия. Жизни и средства к существованию женщин в постсоветском Узбекистане: обряды расширения прав и миростроительства. Lexington Books, 2014.
23. Урс, Бернар и Ахмад, Пепита. Введение: общий и навязанный долг, политический и гендерный. В книге *Антропологическая экономика долга*, ред. Бернар Урс и Пепита Ахмад, 1–5. Нью-Йорк и Лондон: Routledge, 2015.
24. Фелингс, Сюзанна. От челноков к глобальным игрокам: кавказская (и китайская) торговля с 1990-х годов. *Paideuma* 63 (2017): 183–205.
25. Хамфри, Кэролайн и Сквирская, Вера. Конец базара? Морфология постсоветского рынка. *History and Anthropology* (2021).
26. Эггарт, Клаудия. «Нас называли спекулянтками»: стыд и гордость в биографиях челноков в постсоветской России. *Europe-Asia Studies* (2023): 1–21.

Данная статья была переведена с английского языка.



ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СЕТЕВОГО МАРКЕТИНГА: ЖЕНЩИНЫ В КЫРГЫЗСТАНЕ СТАНОВЯТСЯ ПРОФЕССИОНАЛАМИ МНОГОУРОВНЕВОГО МАРКЕТИНГА

НАТАН ЛАЙТ

Аннотация

Первое десятилетие после распада Советского Союза стало для Кыргызстана периодом экономического кризиса и быстрых преобразований. С распадом советских торговых сетей производство сократилось, и многие рабочие места были потеряны. Многие люди в Кыргызстане обвиняли правительство в том, что оно не поддерживает местные заводы и даже продает целые компании за границу, в частности, в Россию. Инфляция привела к девальвации валюты и подорвала сбережения и пенсии. Экономическая жизнь стала нестабильной, и люди по необходимости переходили к новым видам экономической деятельности, пытаясь заменить утраченные доходы и гарантированные государством общественные услуги новыми стратегиями заработка. К началу 2000-х годов некоторые транснациональные корпорации начали открывать свои предприятия в городах Кыргызстана. Одними из самых первых были компании сетевого маркетинга (или многоуровневого маркетинга), в частности, косметическая компания Oriflame, которая рано и очень успешно начала экспансию в страны СНГ. Бизнес-модель сетевого маркетинга хорошо работает в странах, не имеющих высокоразвитых рынков и финансовых систем, потому что этот бизнес опирается на независимых торговых представителей, также называемых членами или консультантами, для управления и распространения продукции через личные контакты. Сетевой маркетинг не требует больших накладных расходов и инфраструктуры, и компания может открыть филиал в новой стране, имея лишь небольшой офис и склад для продукции и маркетинговых материалов, которые импортируются из-за границы.

В этой главе рассматриваются некоторые компании сетевого маркетинга, которые за последние два десятилетия развили значительную коммерческую деятельность в Кыргызстане и Центральной Азии в целом. Возникнув около века назад в США и Европе и постепенно распространившись во многих других странах, эти компании представили себя как легкий путь для людей, которые могут научиться входить в мир корпоративного маркетинга и стать профессионалами в области продаж. Однако бизнес сетевого маркетинга имеет ряд необычных особенностей: он начинается с налаживания отношений с клиентами, а затем пытается привлечь их в качестве независимых торговых представителей. Компании сетевого маркетинга получают прибыль от покупок этих новых клиентов/контрагентов и обучают их использовать свои семейные и дружеские связи, чтобы начать продавать продукцию и привлекать новых продавцов.

Благодаря таким необычным стратегиям продаж сетевого маркетинга исследователи изучают их как пример того, как местные социальные отношения могут стать основой новых капиталистических практик [1]. Антропологические исследования, проведенные во многих развивающихся странах, изучали, как компании сетевого

маркетинга адаптируют свои методы к местным социальным условиям. В этих исследованиях говорится, как вдохновляющие идеи, подчеркивающие ценности и идеалы, и амбициозные идеи о воплощении мечтаний и достижении целей, приводят людей к принятию сетевых продаж и бизнес-моделей сетевого маркетинга. Питер Кан утверждает, что в Латинской Америке и США эти послания опираются на фундаменталистские христианские ценности и образы [2], а Леони Шиффауэр [3] обращает внимание на то, как энергично повторяющиеся события и послания, часто передаваемые родственниками, убеждают людей в Сибирской Бурятии вступать в местные отделения Amway и мотивируют их вкладывать свое время в продажу продукции. Ара Уилсон [4] показывает, что в Таиланде профессиональный имидж продавцов Avon мотивирует людей, стремящихся к успеху и независимости, а также тех, кто хочет иметь возможность заботиться о своей семье. Уилсон показывает, что продавцов Avon и Amway в Таиланде привлекают образы независимости, мобильности и уважаемого профессионального образа жизни, который женщины могут вести вне дома. Avon и другие компании сетевого маркетинга, ориентированные на женщин, «наиболее известны своими космополитичными, но гендерно подходящими женскими ролями» [5].

В этой главе мы рассмотрим, как и почему люди вовлекаются в сетевой маркетинг в Кыргызстане, и как сетевой маркетинг извлекает выгоду из доступа к социальным сетям людей, обучая продавцов совмещать социальность и маркетинг. В основном, глава будет посвящена перспективам участников сетевого маркетинга и тому, как они делают продажи частью своего образа жизни, а также изучению проблем, вызванных привнесением коммерческих целей в социальные отношения. Следующий раздел начинается с общей информации о бизнес-моделях сетевого маркетинга.

Рост многоуровневого маркетинга

Существует множество разновидностей организаций сетевого маркетинга, отличающихся друг от друга ассортиментом продукции, торговым персоналом, процессами найма торговых представителей и способами, с помощью которых люди могут создать собственную команду продавцов. Чтобы привлечь торговый персонал, компания сетевого маркетинга сначала привлекает клиентов через своих торговых представителей, а затем пытается найти тех, кто хотел бы сам стать торговым представителем. После найма продавцов поощряют наградами и призами, чтобы мотивировать их продолжать покупать и продавать продукцию. Ключевыми в работе сетевого маркетинга являются стимулы, побуждающие торговых представителей покупать продукцию для собственного использования: руководитель или спонсор команды внушает им, что знакомство с продукцией позволит им «убедительно рекомендовать ее», и подчеркивает, что покупка большего количества продукции дает доступ к более выгодным бонусам и скидкам [6]. Как говорят представители одной американской компании сетевого маркетинга на семинарах по продажам, «вы сами являетесь своим лучшим клиентом» [7].

Компании сетевого маркетинга можно разделить на несколько товарных категорий с более или менее гендерными ассоциациями:

- 1) косметика и сопутствующие товары для красоты, в основном, ориентированные на женщин и продаваемые женщинами;
- 2) товары для здоровья и питания, где покупателями и продавцами являются как мужчины, так и женщины, но, как правило, больше женщин;
- 3) товары для дома, предназначенные как для мужчин, так и для женщин, например, Amway, а некоторые компании сетевого маркетинга специализируются на товарах для дома, продаваемых женщинами женщинам, например, Tupperware;
- 4) широкая категория специализированных товаров и услуг, включая игрушки, книги, одежду, предметы роскоши, коммунальные услуги, услуги связи и даже юридическое представительство.

Помимо сложных сетей продаж сетевого маркетинга, некоторые продукты добились успеха благодаря другим инновациям в сфере продаж: компания Tupperware стала успешной в США только в 1950-х годах, когда она начала продавать продукцию через «вечеринки для хозяек», на которых женщины разрешали торговому представителю организовать вечеринку у себя дома, чтобы создать домашнюю, дружескую обстановку для демонстрации и продажи продукции [8]. Продавец предоставлял еду для вечеринки и подарки для хозяйки.

Во всех случаях компании сетевого маркетинга предоставляют продукцию и рекламные материалы, а также определяют правила распространения, продаж и комиссионных, выплачиваемых за продажи и привлечение новых продавцов. Корпоративные правила помогают торговым представителям собирать платежи с клиентов и избегать ловушек, связанных с выдачей кредитов. Правила, определяющие комиссионные и бонусы, обычно называются маркетинговыми планами или планами компенсаций и подчеркивают, что все участники имеют равные возможности продвигаться в компании и увеличивать свой доход и преимущества.

Торговые представители связывают себя с компанией сетевого маркетинга путем подписания контракта, который определяет место продавца как члена команды продаж его рекрутера. Каждый завербованный, в свою очередь, пытается создать свою собственную команду продаж, привлекая новых продавцов. Каждый новый уровень набранной команды продавцов является частью «нижней линии», и их продажи обеспечивают комиссионные не только их собственному спонсору (рекрутеру), но и спонсорам, стоящим над ними, поднимаясь на несколько уровней вверх. Эти «вышестоящие» люди получают дробные комиссионные с продаж на каждом уровне под ними, а компания сетевого маркетинга управляет сложной бухгалтерией и ежемесячными выплатами комиссионных на каждом уровне. В дополнение к комиссионным от продаж существуют сложные системы бонусов и привилегий, основанные на объеме проданной продукции, с такими уровнями, как «Супервайзер», «Менеджер», «Сапфир», «Бриллиант» в Forever Living или «Бронза», «Серебро», «Золото» и «Платина» в Avon.



Эта структура пирамидальных уровней представляется как ключ к увеличению дохода. Чем больше членов команды продают продукцию и чем больше уровней команды набирает каждый из этих людей, тем больше доход. Добавление людей в свою линию и продвижение вверх по уровням является решающим фактором успеха, и компании сетевого маркетинга часто устраивают праздники в честь этих достижений. Продавцы обсуждают между собой, какого уровня они достигли и сколько торговых представителей у них в подчинении. До тех пор, пока нижестоящие продавцы активны, они вносят свой вклад в доход. Люди, которые присоединяются к компании сетевого маркетинга на ранних этапах, имеют преимущество, потому что по мере роста компании становится сложнее набирать новых продавцов: в конце концов, большинство людей уже получили приглашения и либо присоединились, либо решили, что не будут этого делать.

Сетевой маркетинг в Кыргызстане

В предыдущем разделе описаны основные процессы, происходящие в большинстве компаний сетевого маркетинга. Хотя компенсационные планы часто бывают сложными, они обычно публикуются, чтобы убедить потенциальных участников в том, что компания предлагает четкий путь к успеху. После непродолжительного поиска в Интернете в Кыргызстане мне удалось найти общий план на русском языке для компании сетевого маркетинга Ipar Biotech [9]. Как и в Avon, в компании используется система уровней, обозначаемых как «Бронзовый», «Серебряный», «Золотой» и «Платиновый». Несмотря на то, что в Интернете легко найти подробные англоязычные планы компенсаций для Mary Kay и Oriflame, в Кыргызстане они представлены, в основном, в виде видеороликов. Только один сайт в Казахстане предлагает подробный письменный русскоязычный «План успеха с Oriflame» [10].

Также сложно получить подробную информацию о том, сколько представителей участвуют в прямых продажах в компаниях сетевого маркетинга. Будучи публичной компанией, Oriflame предоставляет некоторые подробности в своих годовых отчетах, в которых указывает количество «Независимых партнеров бренда» в каждом регионе мира. СНГ обеспечивает 29% глобальных продаж Oriflame, и Кыргызстан – одна из двенадцати стран СНГ, в которых работает компания. Всего в 2021 году у Oriflame было 0,9 млн активных партнеров в СНГ, что на 12% меньше, чем годом ранее [11]. Другие частные компании менее подробно рассказывают о своих членах, в том числе Mary Kay, Forever Living и Ipar Biotech. Тем не менее, представляется вероятным, что каждая из этих компаний имеет от 10 000 до 50 000 активных торговых представителей в Кыргызстане, причем, возможно, 20% из них достаточно активны, чтобы приносить значительный доход. Эти очень общие данные основаны на сведениях, полученных от нескольких людей, с которыми я встречался, и отчетах, составленных в странах, где компании по закону обязаны обнародовать такую информацию [12]. Но отсутствие точности объясняется не только расплывчатостью цифр, но и тем, что участники могут считаться «активными», даже если они совершают не более чем случайные покупки для собственного пользования [13]. Кроме того, некоторые люди, которые учитываются в качестве членов, продают товары в других странах: жители таких стран, как Узбекистан, могут избежать законода-

тельных ограничений у себя на родине, зарегистрировавшись в качестве продавцов в компаниях, расположенных в Казахстане и Кыргызстане [14].

Компания Oriflame была одной из самых первых и широко распространенных компаний сетевого маркетинга в Кыргызстане в начале 2000-х годов. Когда Oriflame начала продавать в Кыргызстане, самым важным инструментом продавцов были глянцевые каталоги, через которые продавалась продукция. Несмотря на то, что прямые продажи также предполагали предоставление образцов продукции на пробу, в каталогах можно было увидеть более широкий спектр продукции, а также фотографии моделей, демонстрирующих ее использование. Каталоги можно было оставлять у клиентов или на рабочих местах, чтобы люди листали их, постоянно привлекая к покупке продукции. Каталоги способствовали развитию репутации компании Oriflame как производителя высококачественной косметики, и спрос на нее был высок. Некоторые люди становились торговыми представителями, в первую очередь, для того, чтобы получить скидку для себя и друзей, а не для заработка.

Другие компании сетевого маркетинга начали работать в Кыргызстане в середине 2000-х годов. Одной из наиболее заметных является компания Ipar Biotech, основанная в Синьцзяне (Китай) уйгурскими предпринимателями. В конечном итоге компания перенесла свою штаб-квартиру из Китая в Кыргызстан из-за небезопасности бизнес-модели сетевого маркетинга в Китае и риска правительственных репрессий против уйгуров, включая закрытие их бизнеса. Как уже упоминалось выше, Ipar использует уровни, схожие с Avon, но их продукция основана на материалах из уйгурской медицинской практики. Это придает компании характерную центральноазиатскую идентичность, хотя в своем маркетинге она также делает акцент на биомедицинских науках, что было усилено сменой названия с Ipar на Ipar Biotech. В 2009 году, когда компания Ipar Biotech отмечала свое пятилетие на большом празднике во Дворце спорта в Бишкеке, мероприятие включало многие кыргызские культурные традиции, такие как ритуал открытия, который проводила женщина в кыргызском церемониальном костюме, и сжигание *арчи* (можжевельника) для очищения и благословения процесса. Тем не менее, мероприятие также включало в себя речи на уйгурском языке и выступления с традиционной уйгурской музыкой, танцами и юмором [15].

Работа торговым представителем компаниях сетевого маркетинга в Кыргызстане

С помощью этнографических описаний я представляю здесь основные аспекты работы в качестве торгового представителя компании сетевого маркетинга в Кыргызстане. В целях защиты анонимности отдельных лиц и компаний идентифицирующие детали опущены в этих описаниях бизнеса и социальных практик сетевого маркетинга. Все описанные здесь компании сетевого маркетинга продают косметику или товары для здоровья и имеют офисы в Бишкеке. Примеры взяты из наблюдений и бесед участников, а дополнительная информация – из онлайн-медиа, размещенных отдельными представителями и на сайтах социальных сетей самих компаний.



Устройство на работу

Как уже говорилось выше, компании сетевого маркетинга регистрируют людей, заключая с ними контракты, но процесс регистрации также связывает их с командой продаж их спонсора. Многие регистрируются лично в штаб-квартире компании в Бишкеке. В компании, где я наблюдал за этим процессом, был офис для регистрации, где я видел несколько небольших групп, ожидающих регистрации: спонсоры обычно приводили несколько новых членов и представляли их друг другу как часть своей команды по продажам. Это зачисление проходило в праздничной атмосфере, поскольку закрепляло новые отношения новобранца с руководителем команды и было обставлено как позитивный и вдохновляющий опыт, чтобы помочь новому продавцу почувствовать себя счастливым в этой новой деловой деятельности. Новые продавцы могли приобретать стартовые наборы продуктов для использования во время продаж, но, как минимум, каждый новобранец должен был купить несколько продуктов для себя, что завершало процесс его регистрации в качестве активного члена и обеспечивало комиссионные лидеру команды. Те, кто стремился начать продажи немедленно, обычно покупали базовый набор материалов и могли узнать больше о продажах, присоединившись к руководителю своей команды во время нескольких звонков.

Подписание контракта с компанией сетевого маркетинга и знакомство с некоторыми сотрудниками помогает убедить нового продавца в серьезности работы и мотивирует его начать продавать продукцию. Лидер команды, который набирает их, очень заинтересован в расширении своей сети и обычно демонстрирует это, предлагая новым продавцам всестороннюю поддержку. Ключом к новым деловым отношениям является готовность покупать продукцию компании, хотя, по местным меркам, она обычно стоит дорого: небольшой контейнер с косметикой или добавками для здоровья может стоить эквивалентно 7 евро, а более крупные или роскошные товары – 30-40 евро. Я не наблюдал, чтобы люди покупали много товаров, но большинство из них начинали с небольшого запаса продукции, чтобы научиться продавать.

Освоить каналы и присоединиться к группе

Отношения в команде, основанные на сотрудничестве и поддержке, помогают новым представителям научиться продавать продукцию. Это создает процесс ученичества, который дополнительно мотивируется тем, что комиссионные от продаж нового участника будут поступать его спонсору, что компенсирует обучение и другие вспомогательные мероприятия. В систему сетевого маркетинга встроена иерархия и рабочие отношения, подкрепленные финансами: спонсор связывает торгового представителя с компанией сетевого маркетинга. Спонсор обладает знаниями и опытом, чтобы ответить на вопросы новичка, и служит образцом хорошего поведения в качестве представителя компании.

Часто проводятся встречи и обучающие мероприятия, на которых представители компании представляют идеологию компании и рассказывают о том, как осуществлять прямые продажи. Они также рассказывают о планах вознаграждения и о том, как человек продвигается по карьерной лестнице и получает преимущества. На этих встречах опытные продавцы рассказывают о вознаграждениях и бонусах, которые они получили, и о том, как они достигли успеха.

Компании сетевого маркетинга также способствуют повышению профессионализма с помощью семинаров, на которые приглашаются всемирно признанные эксперты в области прямых продаж, чтобы более подробно обсудить практику, отношение и образ мышления, которые люди могут привить себе, чтобы стать хорошими продавцами. Некоторые из этих семинаров требуют от участников оплаты до ста долларов в день. Такие семинары считаются важными мероприятиями для развития навыков продаж, обучения личным финансовым навыкам и техникам повышения мотивации.

Когда я разговаривал с участниками семинара, они упоминали не только мотивационных спикеров, но и книги, которые раздавались участникам. Среди них были русские переводы произведений, считающихся классикой североамериканских прямых продаж и финансовой самопомощи, таких как «Самый богатый человек в Вавилоне» Джорджа Клейсона, «Думай и богатей» Наполеона Хилла, «Величайший продавец в мире» Ога Мандино и «Богатый папа – бедный папа» Роберта Т. Кийосаки. Об этих книгах отзывались с некоторым энтузиазмом, так что, похоже, их ценят как источники полезных мыслей о том, как добиться успеха в прямых продажах.

Как уже упоминалось выше, Питер Кан [16] описывает, как религиозные дискурсы используются в некоторых компаниях сетевого маркетинга для мотивации продавцов, а Mary Kay пытается сочетать религиозные мотивы с демонстрацией корпоративной ответственности и благотворительной поддержки женских интересов. Mary Kay также делает акцент на вдохновляющем лидерстве основательницы компании и часто упоминает ее цитаты [17]. Уилсон и Ламоро [18] описывают, как обучающие семинары вдохновляют, формируя профессионализм, восходящую мобильность и позитивное самовосприятие. Профессионализм связан с образованием и опытом: семинары обеспечивают «образование, развлечение и вдохновение» [19]. Консультанты по красоте компаний Mary Kay, Avon и Oriflame обучены быть не только распространителями продукции: они также обучают знаниям и техникам создания красоты, а их торговая деятельность может включать «уроки макияжа» [20].

Продам

Центральным событием в многоуровневом маркетинге является звонок, в ходе которого торговый представитель стремится завершить сделку. Это событие демонстрирует профессиональные навыки продавца, пополняет его послужной список и увеличивает его доход за счет комиссионных. Воздействие на покупателя менее очевидно: обычно покупателей нужно убедить в том, что продукт им поможет и что его высокая цена оправдана его мощным воздействием.

В 2013 году мне довелось побывать в гостях у одной сельской киргизской семьи, когда к ним домой пришла торговый представитель. Она пришла продавать витамины и другие добавки для здоровья и очень эффективно реализовала шесть различных продуктов на сумму около 9000 сомов (180 евро). Покупателем была мать средних лет, и они находились дома вечером после ужина. Соседка пришла раньше, чтобы узнать, может ли она привести торгового представителя к ним домой. Когда они пришли, соседка представила продавца как друга, но при этом отметила, что сама пришла учиться продавать товары.



Торговый представитель была модно одета в стильную современную одежду и имела эффектную короткую прическу, что было необычно для сорокалетней киргизской женщины. Она приехала в деревню на собственном автомобиле, что также необычно для женщины. Все сидели на полу вокруг низкого стола, как это принято в сельских домах. Продавец представила продукты и с помощью ноутбука показала видео о том, как они производятся. В ролике было показано, как люди создают продукты на фермах и фабриках и тестируют их в лабораториях. В ролике подчеркивались как чистые и натуральные растительные ингредиенты, так и лабораторные испытания и научное производство. В видеороликах на русском языке было много утверждений о различных заболеваниях и органах, которым могут помочь эти добавки. После просмотра она более подробно рассказывала о преимуществах различных продуктов.

Очень важно, что клиентка, которой предназначался этот звонок, была известна в округе как нездоровая. Она уже несколько недель восстанавливалась после опасной болезни. Соседка решила привести торгового представителя именно к ней. Муж клиентки очень беспокоился о ее здоровье и хотел показать свою заботу, купив то, что, по его мнению, поможет ей выздороветь. Как он объяснил мне позже, деньги можно заменить, а здоровье его жены было приоритетным. Когда его жена выбрала товары, которые, по ее мнению, могли бы помочь, он без возражений заплатил сумму, равную более чем месячному доходу.

Как видно из этого примера, тесные социальные связи в сельской жизни дают полезные знания для коммерческих продаж. Знание о том, у кого есть заболевания, помогает выявить семьи, которые активно стремятся к здоровью. Целительство – важная часть социальной активности в Центральной Азии, и существует множество разновидностей местных практиков, владеющих навыками физического, духовного и травяного лечения, которые более удобны и могут рассматриваться как потенциально столь же эффективные, как и лечение у биомедицинских врачей. При ограниченных средствах и ограниченном доступе к биомедицинской помощи люди тратят много времени и сил на обмен информацией о методах лечения, которые могут помочь при определенных заболеваниях.

В сплоченном киргизском сообществе прийти к кому-то домой и помочь ему найти потенциальный способ лечения может быть частью добрососедства, но может привести к эксплуатации, если руководствоваться коммерческими мотивами. Как отмечают антропологи, именно соединение коммерции с местными социальными отношениями лежит в основе успеха сетевого маркетинга. Торговый представитель получает выгоду от материалов, продвигающих образ современного, гламурного и научного продукта, а компания сетевого маркетинга получает выгоду от доступа торгового представителя к местным социальным отношениям. Торговый представитель также привносит в эту встречу свои навыки описания импортных, научно протестированных продуктов в сочетании со своими и чужими рассказами об их положительном эффекте.

Такие продажи контрастируют с обычной практикой врачевания в сельской местности Кыргызстана. Местные целители редко берут много денег за свои услуги: чаще всего целитель ведет себя так, будто не ожидает никакого вознаграждения, а пациент или се-

мья делают ему денежный подарок. Для духовных целителей деньги сами по себе могут считаться нечистыми, поэтому их приходится давать косвенно. Вознаграждение местных целителей в виде подарков согласуется с верой в то, что целители получают свои навыки как дар, часто от Бога, и поэтому должны делиться ими с людьми, которые в них нуждаются. Попадание лечебных продуктов сетевого маркетинга в дом через местные социальные связи не соответствует доверию и обмену в местной экономике исцеления и подарков. Продукты сетевого маркетинга продаются по преysкурантам, товары суммируются и представляются в виде счета для оплаты. Такой способ продажи товаров для здоровья более привычен для лечения в биомедицинских клиниках или при покупке лекарств в аптеке.

Продажи товаров для здоровья также используют преимущества экономики домохозяйства, основанной на заботе: торговый представитель может сыграть на тревоге и заботе членов семьи друг о друге, используя аргументы вроде «здоровье не купишь» или побуждая их попробовать все возможные методы лечения. Биомедицина часто воспринимается как ненадежная и дорогостоящая, поэтому людей можно убедить попробовать альтернативные методы лечения, даже если они тоже дорогостоящие.

События

Очевидно, что описанное выше мероприятие по продажам является центральной частью бизнес-модели сетевого маркетинга. Но существует также множество стимулов и бонусов, которые мотивируют людей выполнять тяжелую работу по продаже. Ключевыми местами для этого являются большие праздничные собрания, на которых торговые представители получают публичное признание своих успехов.

В 2013 году я посетил ежемесячное мероприятие, проводимое в Национальной филармонии в Бишкеке, которое показывает, как компании сетевого маркетинга организуют гламурные мероприятия, чтобы повысить свой авторитет и мотивировать членов компании усердно работать над продажами и рекрутингом. На этих мероприятиях новые члены знакомятся с компанией и друг с другом, а затем успешные торговые представители выходят на сцену для признания. Кроме того, новые продукты представляются с помощью фильмов и живых презентаций.

На ежемесячном мероприятии, которое я наблюдал, присутствовало около ста новых участников, причем некоторые из них рассказывали о своих успехах в использовании продукции. Это говорит о том, что мероприятие было частью повествования, которое поможет им в продажах: личный опыт закладывает основу торгового предложения. Другие участники, успешно достигшие нового уровня в компенсационном плане, рассказали о своем опыте продаж продукции, в том числе о методах, которые они использовали для мотивации себя, когда звонки не приносили успеха, и упомянули о помощи, которую они получали от своих спонсоров. Также прозвучали мотивирующие речи руководителей компании, а местные артисты исполнили песни и танцы.

По окончании мероприятия спонсоры вручили лауреатам букеты и другие подарки. Участники собрались на улице со своими представителями отдела продаж и некоторое время общались, знакомясь с новичками и планируя мероприятия по продажам.



Путешествия и конференции

Помимо образования, компании сетевого маркетинга также связывают профессионализм с путешествиями и независимостью. Одним из аспектов этого является то, что успешных торговых представителей поощряют приобретать личный автомобиль, чтобы они были более мобильными и могли удобно возить с собой больше продукции во время продаж. Mary Kay даже дарит своим самым успешным продавцам ярко-розовые автомобили, которые служат не только вознаграждением, но и рекламой компании.

Но все компании сетевого маркетинга также организуют ежегодные собрания, которые служат праздниками и конференциями: они похожи на ежемесячное мероприятие, которое я посетил в Бишкеке, но могут проходить в течение нескольких дней. Наиболее распространенным является национальный сбор в каждой стране или регионе, который также может быть юбилейным, как, например, пятая годовщина Ipar Biotech, о которой говорилось выше. Крупные международные компании сетевого маркетинга, такие как Mary Kay и Oriflame, также проводят ежегодные мероприятия в крупных городах мира, таких как Дубай или Майами, на которых собираются лучшие продавцы со всего мира. Эти мероприятия подчеркивают космополитические и профессиональные аспекты успешной работы торгового представителя и рекламируют роскошь, которая сопутствует успеху. Как и местные праздники, эти мероприятия включают в себя развлечения, вдохновляющие речи, вручение наград и краткие выступления отдельных продавцов. Но они также сосредоточены на туристическом опыте: люди осматривают местные достопримечательности, посещают дорогие рестораны и так далее. И одна из самых важных частей этих мероприятий – видеоролики, которые снимаются и раздаются участникам, чтобы они могли показать их друзьям и родственникам. Некоторые из них появляются и в Интернете, чтобы убедить людей в преимуществах работы торговым представителем в этих компаниях сетевого маркетинга.

Заключение

Люди вступают в сетевой маркетинг по самым разным причинам и сталкиваются с множеством дополнительных мотивационных идей и поощрений, как только начинают участвовать. Они проходят обучение стратегиям продаж и концепциям сетевого маркетинга. На частых семинарах и других встречах они учатся тому, как продавать продукцию, как демонстрировать ее эффективность и как демонстрировать свой личный успех. Если они добиваются успеха, то могут вести более профессиональный образ жизни, например, водить собственный автомобиль, ездить на конференции и использовать общественные мероприятия как возможность продать продукцию или расширить свою команду продавцов. Продажи в сетевом маркетинге необычны своей гибкостью: матери с маленькими детьми или женщины и мужчины среднего возраста добиваются в этой сфере большего успеха, чем в большинстве корпоративных карьер.

Большинство людей, о которых я рассказываю выше, добились успеха благодаря тому, что начали карьеру на ранних этапах развития этих компаний сетевого маркетинга. Я знаю нескольких человек, которые присоединились к компании, чтобы поддержать членов своей семьи, но никогда не были полны энтузиазма и не добились успеха в прода-

жах. Однако во всем мире процент успеха в сетевом маркетинге, определяемый тем, получает ли человек доход, достаточный для жизни, довольно низок. Гораздо больше людей тратят время и деньги на обучение продажам, но не добиваются успеха. Тем не менее, небольшой процент людей все же становится лучшими продавцами, получает награды и ездит на ежегодные конференции, тем самым реализуя стремления, поощряемые компаниями.

В международном масштабе прямой маркетинг в стиле сетевого маркетинга – это своеобразная форма капиталистического производства и продаж, которая быстро распространилась по всему миру, особенно за последние 50 лет. Компании пришли в Центральную Азию с бизнес-планами из-за рубежа. Основанные в США или Швеции (Oriflame), в 1990-х годах они распространились сначала в России, а затем в Центральной Азии, или, как в случае с Ipar Biotech, начали в Китае по американской модели, а затем распространились на Кыргызстан. Эта форма продаж наиболее четко отличается двумя тесно связанными аспектами: 1) продавцы пытаются создать свою собственную команду продавцов и получают комиссионные от всех, кого они привлекают, и 2) через сетевой маркетинг продают популярные и широко используемые продукты, такие как средства для здоровья и красоты, которые продавцы поощряют продавать друзьям и членам семьи. Таким образом, коммерция и социальная жизнь тесно переплетаются. В отличие от людей, которые могут оставить свою работу, уходя домой, эти продажи могут и часто продолжаются дома и во время общения с друзьями. В этой главе было высказано предположение, что методы сетевого маркетинга поднимают особые проблемы: они удовлетворяют стремление некоторых людей преуспеть в бизнесе, но, как и некоторые другие виды продаж, они продвигают товары с помощью изображений и использования уязвимых мест. Тем не менее, компании сетевого маркетинга не уникальны в использовании сомнительных методов продаж, и продавцы в Кыргызстане сами могут рассматриваться как уязвимые, выбравшие эту профессию из-за отсутствия других профессиональных возможностей.

Вопросы для обсуждения:

1. Что привлекает людей в том, чтобы стать торговыми представителями компаний сетевого маркетинга?
2. В чем заключаются преимущества продаж в сетевом маркетинге? Каковы недостатки или проблемы?
3. Чем продажи в сетевом маркетинге отличаются от других профессиональных занятий? Как они помогают приобрести профессиональные навыки, которые можно использовать в других сферах деятельности?
4. Чем компании сетевого маркетинга отличаются от других компаний, работающих в Центральной Азии?
5. О каких компаниях сетевого маркетинга вы слышали от своих друзей и знакомых? Что вы думаете об них?

Благодарность

Полевые исследования были поддержаны Институтом социальной антропологии Макса Планка, Галле, Германия. Я благодарю Криса Ханна, Стивена Гудемана и других участников исследовательской группы «Экономика и ритуал» в Институте Планка. Я также благодарен Гульнаре Айтпаевой и другим сотрудникам КИЦ «Айгине» в Бишкеке за их понимание и помощь на протяжении многих лет. И наконец, я благодарю многих людей, с которыми я познакомился в ходе полевых исследований в Кыргызстане, за их глубокую помощь и доброту, с которой они делились со мной рассказами о своей жизни.

Ссылки

1. Wilson, 1999 и 2004; Cahn, 2006; Schiffauer, 2018.
2. Cahn, 2006.
3. Schiffauer, 2018.
4. Wilson 1999, 2004.
5. Wilson, 2004, с. 186.
6. Schiffauer, 2018, с. 297.
7. Lamoreaux, 2013, с. 3.
8. Clarke, 1999.
9. URL: <https://ipar.kg/s-ipar-mozhno-uspeshno-zarabatyvat/>
10. URL: http://orilife.kz/plan_uspeha_oriflame. Одноименное видео занимает 48 минут, чтобы объяснить все детали: «План успеха «Орифлэйм». Хафизов Ирек». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=njUgeLkXFVE>
11. *Годовой отчет за 2021 год, Орифлэйм, Швеция*. стр. 8 и 26. URL: https://vp233.alertir.com/sites/default/files/report/oriflame_annual_report_2021.pdf
12. Например, «Декларация о доходах». URL: <https://foreverliving.com/usa/en-us/income-disclosure>
13. Другие исследователи смогли привести более точные данные по Таиланду (Wilson 2004) и России (Schiffauer 2018), причем в обоих случаях они опирались на газетные статьи. Тем не менее, точные цифры не могут преодолеть широко варьирующиеся показатели приверженности участников. Требование конкретных фактов в журналистских материалах приводит к предвзятому отношению к точности, но не позволяет в полной мере отразить меняющуюся реальность торговой деятельности.
14. Правительства, устанавливающие жесткий контроль над экономической деятельностью, часто делают сетевой маркетинг незаконными, объясняя это тем, что таким образом они защищают граждан от недобросовестной деловой практики. В своем исследовании, посвященном сетевому маркетингу в Мексике, Cahn (2008) предполагает, что бизнес-модели сетевого маркетинга более приемлемы в неолиберальных экономических режимах, и поэтому они начали распространяться в Мексике в 1980-х годах.
15. Имеющаяся у меня DVD-копия озаглавлена по-русски: «Ипар 5 лет, «серебряный олень», но не имеет официальных данных о публикации.
16. Cahn, 2006.
17. Например: <https://www.consultclarity.org/post/mary-kay-ash-quotes>
18. Wilson 1999, 2004; Lamoreaux, 2013.
19. Lamoreaux, 2013, с. 2.
20. Там же, с. 130.

Библиография

1. Кан, Питер С. Строить вниз и мечтать вверх. *American Ethnologist* 33.1 (2006): 126–142. // URL: <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.1.126>
2. Кан, Питер С. Потребляющий класс: многоуровневые маркетологи в неолиберальной Мексике. // *Cultural Anthropology* 23.3 (2008): 429–452. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00014.x>
3. Кларк, Элисон Дж. *Tupperware: обещание пластика в Америке 1950-х годов*. – Вашингтон: Смитсоновский институт, 1999.
4. Ламоро, Тиффани. *Дом там, где работа: женщины, прямые продажи и технологии гендера*. Диссертация. – Университет штата Аризона, 2013.
5. Уилсон, Ара. Империя прямых продаж и становление тайских предпринимателей. // *Critique of Anthropology* 19.4 (1999): 401–422. // URL: <https://doi.org/10.1177/0308275X9901900406>
6. Уилсон, Ара. *Интимная экономика Бангкока: томбои, магнаты и леди Эйвон в глобальном городе*. – Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 2004.
7. Шиффауэр, Леони. Давайте разбогатеем: многоуровневый маркетинг и моральная экономика в Сибири. // *Critique of Anthropology* 38.3 (2018): 285–302. // URL: <https://doi.org/10.1177/0308275X18775207>

Данная статья была переведена с английского языка.



В ПОИСКАХ СЕБЯ: ЖЕНЩИНЫ-АНТРЕПРЕНЁРЫ В КРЕАТИВНОЙ ИНДУСТРИИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

ЕЛЕНА КОЛЕСОВА

Аннотация

Женщины во всём мире объединяются вместе и создают чудеса. Они готовят еду, чтобы накормить нас. Они готовят лекарственные напитки, чтобы исцелить нас. Они шьют для нас одежду, чтобы нам было тепло, и мы выглядели красивыми. Они делают ковры, изготавливают керамические изделия, рисуют картины, которыми мы украшаем свои дома, чтобы наши семьи чувствовали себя уютно и безопасно. Они играют на музыкальных инструментах, поют, танцуют и рассказывают истории, чтобы поднять наш дух.

В патриархальном обществе, к которому относится и Кыргызстан, мужчины обычно соревнуются между собой и создают свои мужские группы, которые доминируют в общественной жизни. Однако женщины также создают для себя собственное пространство, объединяясь с другими женщинами, которые не только помогают им в духовном плане, поддерживая их, но также создают экономическую базу для себя и своих семей и одновременно вносят вклад в экономику страны.

Женщины-антрепренёры, работающие с войлоком и шерстью в Кыргызстане, делятся в этой главе своими радостями, победами и поражениями, за которыми стоит сила духа и неудержимое стремление создать не только свой бизнес, но также своё креативное пространство, которое, обеспечивая их доходом, также даёт им возможность почувствовать себя защищенными и свободными творить.

Вступление

История, с которой я хочу начать эту главу, произошла в феврале 2020, когда ковидная пандемия уверенно продвигалась по миру, однако в Бишкеке, столице Кыргызской республики, жизнь ещё текла своим спокойным руслом в относительной дали от мировых катаклизмов. В центре Бишкека проходила выставка-продажа ремесленных изделий, где я познакомилась с Гульмирой Акматовой, дизайнером одежды из шерсти «меринос». Гульмира хорошо известна своими работами не только в своей родной стране, но и за рубежом, о чём я узнала чуть позже. Это было моё первое соприкосновение с этническим дизайном и ремесленничеством в Кыргызстане. Гульмира терпеливо отвечала на мои многочисленные вопросы, и, быстро поняв, что от меня трудно отделаться, она в итоге пригласила меня поехать в её мастерскую. Мастерская находилась в рабочем районе Бишкека, как пояснила мне Гульмира, в небольшой квартире на первом этаже жилого дома. Дверь нам открыла молодая женщина с младенцем на руках. Видя мое удивление, Гульмира быстро пояснила мне, что этой молодой матери нужно безопасное место, чтобы побыть с ребёнком. Заодно она присматривает и за мастерской.

Маленькая мастерская была заполнена ткацкими станками, шерстью, разноцветными пледами, элегантными пончо, головными уборами, имитирующими головы животных, и другими предметами, связанными с ткачеством, о предназначении которых я не имела понятия. В воздухе улавливался едва заметный аромат горных пастбищ и лаванды. Это маленькое пространство, где было трудно повернуться, стало для меня окном в мир кыргызского рукоделия и искусства. Мир, где не только создаются красивейшие изделия из войлока, шерсти, шёлка, кожи и других натуральных материалов, но который нередко становится безопасным прибежищем для женщин, где они могут свободно творить, зарабатывая на жизнь, помогая и обучая друг друга, а по необходимости, и стать укрытием от домашнего насилия, которое остаётся неотъемлемой частью жизни в Кыргызстане.

В литературе по предпринимательству (антрепренёрству) укрепился взгляд, что антрепренёрство – это дело мужчин. «Когда думаешь про антрепренёрство, то возникает образ мужчины» [1]. Антрепренёр ассоциируется с такими традиционными мужскими качествами, как герой, индивидуалист, человек, сам себя создавший [2]. Антрепренёр является первооткрывателем, который не боится осваивать новые территории. Эти характеристики антрепренёра находятся в полном контрасте с традиционным образом женщины, который продолжает доминировать в наших представлениях о гендерных ролях. Сандра Бим назвала традиционными качествами мужчин напористость, готовность к риску, лидерство, агрессивность и индивидуализм [3]. Тогда как типично женские характеристики включают чувствительность, привязанность, нежность, понимание, душевную теплоту и сочувствие. Эти качества тесно связаны с образом женщины-хранительницы домашнего очага, а мужчины-кормильца и добытчика. Такое разделение по гендерным ролям определяет место женщины дома как хранительницы семьи, а мужчины, как основной рабочей силы, занимающего ключевые позиции в предпринимательстве, да и во всей общественной сфере, включая государственную службу, политическую и культурную жизнь, и, в целом, рабочую сферу за пределами дома. Более того, Марло и МакАдам утверждают, что в дискуссии про антрепренёрство женщинам предлагается копировать в своём поведении мужчин, стремиться развить так называемые мужские качества, чтобы быть успешными в общественной сфере, в которой исторически доминируют мужчины [4].

В Кыргызстане патриархальные ценности, с их чётким разделением женщин на «хранительниц очага» и мужчин на «добытчиков», продолжают превалировать, особенно в сельской местности, где живут, или откуда родом многие ремесленницы. Центральный вопрос этого исследования: как женщинам-ремесленницам удалось создать свой бизнес, стать антрепренёрами, добиться успеха в общественной сфере, несмотря на неблагоприятные общественные условия и гендерные стереотипы?

В основе этого исследования лежит метод дискурса и устной истории (жизни). В последние десятилетия исследователи в области женского антрепренёрства используют этот метод для исследований, поскольку он даёт возможность женщинам-антрепренёрам рассказать свои истории и в процессе своего рассказа осмыслить свой собственный опыт и понять мир антрепренёрства, который они сами создали [5]. Такой исследова-



тельский метод (история жизни) тесно связан с гендерными исследованиями, поскольку он предоставляет женщинам, чьи истории обычно оказываются замалчиваемыми, недосказанными, поделиться своим опытом, связать этот опыт и жизнь с социальным контекстом, в котором проходит их жизнь. Ценность такого исследовательского подхода заключается в том, что через истории женщин-антрепренёров мы можем лучше понять то общество, в котором они живут, и гендерные отношения, с их чёткой иерархией/субординацией в этом обществе, а сами женщины, принимающие участие в исследовании, могут осмыслить свой собственный опыт, что прибавит им силы и уверенности в своей деятельности.

Связующая нить: истории рукодельниц по шырдаку.

Истории женщин, делающих шырдак (войлочный ковёр), по-своему уникальны, и в то же время все истории, как и судьбы женщин, рассказавшие их, соединены одной связующей нитью. Поколение женщин, которые, говоря современным языком, сделали бизнес на производстве шырдака, пережило распад Советского Союза в начале 1990-х, когда



Рис. 1. Саадагул Садыкова создает работу из старых запасов. За её спиной – её муж Кубанычбек Карымшаков (фото автора).

экономика Кыргызстана развалилась у них на глазах, что привело к глубокому экономическому кризису. Особенно тяжело развал СССР сказался на жителях села. По словам Саадагул Садыковой из села Кочкор (Рис. 1), председательницы общественного объединения ремесленников «Алтын Кол» (на кыргызском языке означает «золотые руки»): «Тогда, в начале 1990-х, люди не знали, как прокормить себя, всё распалось – организации, производство. Для ведения торговли не было денег, зарплату перестали платить. Надо было что-то делать, чтобы просто выжить». Мужчины часто находили спасение в алкоголе, чувствуя своё бессилие из-за отсутствия заработка. Представлениям о гендерной роли мужчины-добытчика, хозяина дома, героя пришёл конец вместе с концом прежних экономических структур социалистической экономики, которая обеспечивала мужчинам их позиции в обществе и гарантировала заработок. В этих условиях экономического и эмоционального кризиса родилось женское ремесленное антрепренёрство как способ выживания.

Сайракул Куйпулова (Рис. 2) тоже жительница села Кочкор и член кооператива «Алтын Кол» с 1996 года, вспоминает 1990-е: «После распада Союза от безвыходности я устроилась в «Алтын Кол». До этого я работала медсестрой, но денег не хватало, зарплату перестали платить. Трудно было очень. Но надо было кормить семью».

Истории Садыковой и Куйпуловой перекликаются с историями мастериц из других мест. Бурулкан Тологонова (Рис. 3) организовала первый кооператив («жамаат» на кыргызском) в Нарыне в начале 1990-х тоже вскоре после развала Советского Союза.



Рис. 2. Сайракул Куйпулова в магазине кооператива Алтын-Кол рассказывает, как шырдак из домашнего рукоделия превратился в бизнес (фото автора).



Рис. 3. Бурулкан Тологонова за работой в своей мастерской в Нарыне (фото автора).

«В него входило 10 женщин. В то время многие остались без работы, у всех были семьи, дети, надо же было как-то их кормить. Наш кооператив был первый в Нарыне. Мы собрали по 25 сомов – наш первый взнос. На собранные деньги мы купили шерсть. В то время шерсть была дефицитом. Китайцы скупали всю шерсть оптом, что было выгоднее продавцам. Представьте наше положение: в Нарыне, в Кыргызстане, так много отличной шерсти, но мы не могли ничего купить, так как люди всё продавали китайцам из-за большой нужды», – рассказывает Бурулкан Тологонова.

Ремесленницы искали шерсть всюду, где только могли. Помогали родственные связи, порой шёл настоящий обмен предметами сельского хозяйства, возобновилось натуральное хозяйство. Несмотря на трудности, женщины смогли зарабатывать достаточно, чтобы прокормить свои семьи. Тологонова продолжает свой рассказ: «Я с самого начала предпринимательства кормила всю семью. Ведь в 1990-е у мужчин не было работы. А у нас было дома 9 детей». Позже, не без скрытой гордости, она призналась, что на свой заработок она смогла всем детям дать высшее образование.

История Турдубубу Жекшеновой, подруги Замиры Мусуралиевой из села Ат-Баши, похожа на предыдущие истории: «После распада Советского Союза я осталась без зарплаты. Я работала в библиотеке, но работы не было. Возник рынок, кто-то продавал скот, кто-то верёвки, а мы стали продавать шырдак, ала-кийизы [войлочный ковёр, который считается менее прочным, чем шырдак и может прослужить только 20 лет, а не сто лет, как шырдак] и другие вещи, сделанные из войлока и шерсти».

Почему шырдак занял такую важную роль в ремесленничестве Кыргызстана? Прежде всего – что такое шырдак? Шырдак делается из войлока, в изготовлении которого принимает участие вся семья, а порой также родственники и соседи, поскольку это очень трудоёмкое занятие, связанное с отбором подходящей шерсти, её мытьём, высушиванием, валянием, крашением, изготовлением нити, выкраиванием рисунка и, наконец, изготовлением самого шырдака. Мужчины и дети тоже принимают участие в изготовлении шырдака, поскольку они присматривают за овцами и стригут овец на шерсть. Дети помогают мыть и валять шерсть. Таким образом навыки по изготовлению шырдака переда-

ются от поколения к поколению. Однако последняя стадия – изготовление шырдака из приготовленного войлока – является делом женщины, и так же, как и все другие стадии подготовки войлока, осуществляется вручную. «У опытного мастера шырдак размером 2 метра на 3 метра занимает до одного месяца. На больший размер может уйти три месяца и более» – пояснила Тологонова. Когда женщины делали шырдак для себя, для своих детей и близких, у них могло уйти до года и более на изготовление одного шырдака, поскольку они занимались его изготовлением как бы между делом, вместе с другой работой по дому и на пастбище.

Если вспомнить историю, у кочевых народов, к которым относятся северные кыргызы, традиция изготовления войлочных ковров имеет многовековую историю. Регулярное перемещение с одного пастбища на другое сопровождалось перевозкой и установкой юрты – дома кочевников. «Шырдак нес бытовую, эстетическую, магическую и маркировочную (указывавшую на ареальную и сословную принадлежность) функции. Он символизировал понятие домашнего благополучия и, при соответствующем уходе, мог прослужить нескольким поколениям» [6]. Для кыргызов шырдак имеет сакральный смысл.

Каждая женщина создаёт свой узор, в который она вкладывает определённый смысл, передавая свои пожелания дочери, которая выходит замуж, или сыну, который женится. Узоры неповторимы, но при этом есть символы, в основном, связанные с природой, которые понятны кыргызам. Создавая рисунок, женщина рассказывает свою историю. Близкие ей люди поймут её историю.

Замира Мусуралиева (Рис. 4) родом из Ат-Баши (село в Нарынской области) пояснила: «Когда я делаю шырдак, я воплощаю свои мысли в реальность. «Ой» – это мысль на кыргызском, «Ою» – это воплощение мысли в реальность».

Вот на этом шырдаке вы видите хана и его солдат (Рис. 5). Вот белый город, а вот вода. Солдаты охраняют хана. Перед ханом большое блюдо, хана окружает народ. Это курултай, народное собрание. За ними наши горы. Мои эмоции, настроения вложены в этот шырдак. На конкурсе в Бишкеке, в Чункурчаке, я заняла первое место за этот шырдак».

Символизм Замириного шырдака не связан с её семьёй-домом, скорее он указывает на то, как женщины, с помощью своего традиционного рукоделия, прокладывают себе дорогу в общественную сферу и получают признание за пределами своего дома-семьи, бросая тем самым



Рис. 4. Замира Мусуралиева и Турдубу Жекшенова объясняют значение рисунка на одном из своих шырдаков (фото автора).



Рис. 5. Шырдак Замиры Мусуралиевой, за который она получила первую премию в Бишкеке (фото автора).

вызов укрепившимся гендерным стереотипам. Все ремесленницы, с кем мне удалось встретиться во время сбора материала для этой главы, имеют многочисленные награды, полученные на различных региональных, национальных и международных конкурсах и выставках. Они не говорят об этом напрямую, но в их резюме это всегда упомянуто. И они испытывают гордость, что смогли достичь общественного признания.

Производство шырдака обычно происходит дома. Женщины могут заниматься шырдаком, что называется, между делом или делами, которые включают всю без исключения домашнюю работу, уход за детьми, за стареющими родителями, за животными. В сельской местности обычно уходит больше времени на уход за домом, двором и хозяйством; это означает, что женщины должны выкраивать время на шырдак между всеми другими делами. Такая специфика работы не только основана на традиционном разделении труда – женщина работает дома, что было упомянуто как положительный момент всеми моими респондентами, но также в какой-то степени умаляет значимость женского труда, поскольку этот труд является неструктурированным, а значит, не имеет временного конца и начала и также остаётся неоплаченным.

По словам Бурулкан Тологоновой: «Я работаю днём и ночью, без выходных, когда есть заказ». Во время интервью с Саадагул Садыковой в её доме в Кочкоре наш разговор был прерван визитом иностранных туристов. Саадагул быстро провела мастер-класс по изготовлению ала-кийиза, проводив туристов, она пригласила нас на обед, и к концу нашего визита я заметила, что шерсть и войлок, которые лежали во дворе на лавке в начале нашей встречи, уже превратились в небольшой ала-кийиз. Маленькая изящная Саадагул, казалось, легко порхала по дому, двору, хозяйственным помещениям и (как по волшебству) был приготовлен обед, создан небольшой ала-кийиз, при этом Саадагул не переставала отвечать на мои вопросы, объясняя технику валяния шерсти, создания рисунка, время от времени отвечая на телефонные звонки и показывая нам свою мастерскую. Саадагул помогал также её муж, Кубанычбек Карымшаков, который после выхода на пенсию стал её главным помощником.

Вернёмся к 1990-ым: как шырдак из символа домашнего очага стал предметом торговли и проложил дорогу в предпринимательство для многих ремесленниц? История Сайрагуль Куйпуловой отражает момент зарождения женского антрепренёрства: «Однажды к нам в село приехали швейцарцы, муж с женой, Вальтер и Джулия Шлеф. Это было в середине 1990-х. Они по выращиванию картофеля приехали, передать нашим людям свои знания. Мне кто-то сказал, чтобы я показала свой шырдак, я повезла на бричке один большой шырдак, они посмотрели, им очень понравилось. Из Швейцарии нам заказали 200 шырдаков. Дорожка-шырдак размером 60 см x 120 см. Мы тогда собрали 200 женщин из пяти районов, Ат-Башинский, Джумгалский, Ак-Талинский, Нарынский, Кочкорский районы. Мы сделали этот заказ точно, как они хотели, и швейцарцам очень понравилось. Так возник наш кооператив – «Алтын-Кол». После этого нас пригласили в Бишкек на выставку. В мае проводилась выставка, потом снова в ноябре. Мы повезли большие шырдаки, все продали, ничего не осталось. 25 ноября была выставка специально для иностранцев, для сотрудников посольств, для волонтеров, чтобы они могли увести к себе на родину наши шырдаки».



Рис. 6. Бурул Мамбетова (справа) с Бактыгуль Капаловой (слева – исследовательницей, музейным работником и ремесленницей) в учебной студии. Работы учеников Бурул (фото автора).

«Хельветас», независимая организация, основанная в Швейцарии, с дочерними организациями в Германии и США, после развала Советского Союза начала поддержку в области сельского хозяйства особенно в горных районах Кыргызстана, и волею судьбы оказалась в центре кыргызского ремесленничества. Бурул Мамбетова, этно-дизайнер, руководитель Общества с ограниченной ответственностью (ОсОО) «Волшебный войлок», доцент Кыргызского государственного технического университета, вспоминает те времена: «В Бишкеке открыли магазин «Дом гор» и пригласили меня там работать (Рис. 6). Я тогда всё готовила для этого магазина. Только два часа в сутки спала. Я в сутки делала по пять пар бесшовных тапочек. Мы работали день и

ночь, и в результате открыли очень хороший магазин. Собрали шырдаки и другие изделия из «Алтын-Кол». Швейцарская горная программа «Хельветас» стояла за этим магазином».

Выход на международную арену, и рынок с помощью «Хельветас» и других иностранных организаций, помог получить признание за рубежом и в своём родном Кыргызстане и приобрести финансовую независимость. Это помогло ремесленницам сформировать свою профессиональную идентичность. Что касается финансовой независимости, то её приобрели, в основном, те ремесленницы, которые оказались хорошими организаторами, создали кооперативы, магазины, стали организовывать фестивали и ярмарки. Для других женщин работа в кооперативах стала важным подспорьем в семейном доходе. Однако процесс становления и развития ремесленничества как антрепренёрства был длительным и сложным. В этом процессе приняли участие многие женщины с разными профессиональными навыками, и порой – разными интересами, начиная от простой необходимости заработать на жизнь, до желания сохранить кыргызскую культуру как память детства, дома, мамы или бабушки, которые научили их ремёслам.

О необходимости видеть так называемую, большую (широкую) картину и многогранность ремесленного антрепренёрства, рассказала Динара Чочунбаева, на счету которой многочисленные проекты по развитию кыргызской национальной культуры, начиная с создания Республиканского центра эстетического воспитания (РУМЦЭВ) в 1986 году для обучения детей родной кыргызской культуре. В 2012 году Чочунбаева работала с ремесленницами над проектом по внесению кыргызского традиционного искусства изготовления шырдака и ала-кийиза в Список нематериального культурного наследия, нуждающегося в срочной охране, утверждённый ЮНЕСКО. На следующий год юрта также была внесена в этот список. По словам Чочунбаевой: «Это очень помогло ремесленникам, во-первых, почувствовать свою значимость, как носителей культуры; во-вторых, в плане маркетинга: когда говоришь, что это в списке ЮНЕСКО, это очень хорошо помогает в продажах; в-третьих, это очень помогло представить ремесленничество нашим политикам. Эти люди далеки от культуры, они озабочены своей карьерой, только не культурой. Признание нашей культуры в ЮНЕСКО помогло поднять её значимость, а

значит, получить поддержку и от политиков, потому что речь идет о национальной самоидентификации народа».

Слова Динары Чочунбаевой резонируют с концепцией предпринимательского капитала, которая предполагает, что для успеха в антрепренёрстве нужно иметь (или создать) финансовый, человеческий, социальный и символический капитал [7]. Человеческий капитал включает знания и умения, которые приобретаются через формальное образование, а также навыки, умение, знания, которое приобретается в процессе работы. Ремесленницы, которые стояли у истоков предпринимательства, получили свои навыки от своих мам и бабушек. По словам Гульмиры Кутуевой, художника-дизайнера: «Художественное мастерство передавалось дочери по крови, мне тоже передалось от мамы. Думаю, это все женщины так говорят. Научились от наших мам и бабушек». После создания кооперативов они смогли передать эти навыки другим женщинам, которые хотели научиться мастерству.

Финансовый капитал возник изначально в ходе создания первых кооперативов, когда женщины собирали по 25 сомов на покупку шерсти и постепенно создали магазины, стали организовывать выставки-продажи, и таким образом, монетизировали свою деятельность.

Социальный капитал – это сеть (network), связи на неформальном и формальном уровнях, которые создают благоприятные условия, а также удобное пространство для бизнеса. МакЭдам и Марло отмечают, что, с одной стороны, антрепренёры обычно выделяются своей независимостью и индивидуальностью, и в то же время они зависят от внутренних связей с другими антрепренёрами, основанных на доверии, кооперации и поддержке [8]. Ремесленницы, работающие с шырдаком, являются наглядным тому примером. Производство шырдака осуществляется исключительно дома, и в то же время женщины с самого начала объединялись в кооперативы, чтобы организовать покупку войлока, шерсти, обмениваться опытом, найти рынок, организовать продажу и порой просто поддержать друг друга. Чуть позже возникли региональные и национальные организации, такие как Ремесленный совет Кыргызстана, объединяющий семь областей с целью помощи женщинам, оказавшимся в трудной экономической ситуации, чтобы обучить их ремеслу и помочь заработать на жизнь (интервью с Ж. Карыбековой. 09.2022). В 2009 был создан Общественный фонд «Ресурсный центр в Кыргызстане Центральноазиатской Ассоциации в поддержку ремесел – CACSARC-kg в Кыргызской Республике» (<https://www.cacsarc.org/about-us>). Общественный фонд был создан на базе регионального офиса Центральноазиатской ассоциации в поддержку ремесел – CACSA, регионального объединения ремесленников, которое было создано в 2000 году для объединения ремесленников Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркмении и Узбекистана – пяти стран Центральной Азии, которые получили свою независимость после распада Советского Союза. Мартин утверждает, что женщины-антрепренёры обычно стремятся оказать эмоциональную поддержку, создать удобное пространство, в котором женщины чувствуют себя защищёнными от внешнего мира и постоянной борьбы за рынок [8]. Исследователи отмечают различия между тем, как взаимодействуют мужчины-антрепренёры и женщины-антрепренёры. Если для женщин важна эмоциональная поддержка, то для мужчин более важно достигнуть индивидуального финансового превосходства [9].



Неудивительно, что организации, которые возникли в сёлах и на региональном уровне, включали в себя только женщин, поскольку они стремились создать безопасное для себя пространство.

Четвёртый элемент антрепренёрского успеха определяется символическим капиталом. Символический капитал связан, но не ограничен, с репутацией, достоверностью и легитимностью [10]. Получить символический капитал всегда сложнее вначале, когда антрепренёр и его/её бизнес никому не известен и надо создавать репутацию, утверждать легитимность и работать над брендом. Поэтому участие в выставках, фестивалях, поездки за рубеж на международные ярмарки были и остаются очень важными элементами деятельности ремесленниц. Останавливаться им нельзя, они постоянно должны работать над всеми четырьмя видами капитала, что в итоге формирует удачного антрепренёра.

Другой важный момент, который затронула в своём интервью Динара Чочунбаева, и который также присутствовал в историях большинства ремесленниц, это вопрос о преемственности, передаче культурного наследия на семейном уровне, который также связан с феноменом «дочки-матери». Рассуждая о своей работе и своей успешной карьере, Чочунбаева пояснила, что она видит свою роль, своё призвание в роли арт-менеджера, и при этом привела сравнение со своей дочерью, художницей Алтынай Осмоевой. «Моя бабушка (ее прабабушка) ее воспитывала, поэтому она глубоко все это понимает и видит [необходимость поддерживать ремесло, быть менеджером], но она не будет заниматься развитием ремесел, потому что она занимается своим творчеством. Ей важнее себя выразить через свои работы, и выразить свой мир в своих работах, она в первую очередь – художник, а мне важно было сохранить культурное богатство нашей нации. Как художник, моя дочь это тоже понимает, просто у нас с ней разные приоритеты».

В словах Чочунбаевой звучит также важная дилемма многих творческих и талантливых людей: быть ли им менеджерами при условии, что тогда не будет времени на своё творчество? Или же посвятить себя полностью своему творчеству? Чочунбаева выбрала первый путь и помогла, через создание национальных организаций ремесленников, связать кыргызских ремесленников с международными ремесленными организациями, что помогло превращению ремесленничества в Кыргызстане в бизнес. В результате усилий Чочунбаевой как арт-менеджера сохраняются традиции, которые лежат в основе ремесел.

Отношения «дочки-матери» подтвердились и в интервью с Нурзат Жээнбек кызы, дочери Жамбы Карыбековой. С 2014 года Карыбекова возглавляет Ремесленный Совет Кыргызстана, в который официально входят более 2000 человек (Рис. 7). Однако Жамбы Карыбекова считает, что членов Совета на самом деле больше, так как члены семьи, помогающие женщинам изготавливать шырдак, не регистрируются в Совете. Жамбы родом из Нарына, она стояла у истоков шырдачного предпринимательства в Нарынской области вместе с Замирой Мусуралиевой, Бурулкан Тологоновой, Саадагул Садыковой, Сайракул Куйпуловой, Турдубубу Жекшеновой и многими другими ремесленницами.



Рис. 7. Жамбы Карыбекова в своей мастерской в Кыяле среди созданных её шырдаков (фото автора).

Нурзат описала свой путь в ремесленничество через отношения со своей мамой Жамбы Карыбековой: «Когда моя мама делала шырдак, у нее всегда четкие узоры. Она без лекала нарисует все, что хочет. Каждый раз, когда я у ремесленников спрашивала, почему они занимаются ремеслом, они говорили: «Как это? Что за странный вопрос, это моя миссия, я не могу не заниматься этим» (Рис. 8). Тогда я поняла, что они передают свои знания младшему поколению, как «Манас» [народный эпос, который передавался через устную традицию кыргызского народа от поколения к поколению]. Шырдак передается от родителей детям, техника изготовления передаётся. Я училась у мамы с детства. Техника ала-кийиз мне ближе, когда я помогала моей маме, она говорила: «Так нельзя, потому что линии должны быть четкими». В моих работах нет четких линий, я делаю ала-кийизы, мои линии плавные. Моя деятельность связана с живописью и с природой. Я нашла свой материал, первые мои работы мама критиковала: «Как такое возможно! Это не шырдак! Почему такие узоры?» Но я продолжала делать свою работу, а мама свою».

Работы Нурзат стали привлекать внимание покупателей. Нурзат продолжает свой рассказ: «Мама говорила: «Нет, ты испортишь, не надо, ты не чувствуешь гармонию. Мне не нравится, что ты рисуешь». Но спрос пошел на мои работы, приходили за мамиными шырдаками, но забирали мои картины, она спрашивала: «А что тут интересного есть вообще?!». Постепенно Нурзат перестала спрашивать разрешения у мамы для использования её войлока, и Жамбы Карыбековой с тайной гордостью приняла тот факт, что Нурзат стала художницей-ремесленницей, развив свой собственный стиль, отличный от её более традиционного стиля.



Рис. 8. Нурзат Жээнбек кызы рассказывает о своём подходе к созданию ала-кийиза (фото автора).



Рис. 9. Гульмира Кутуева показывает свои работы в своей мастерской (фото автора).

Вопрос преемственности, или наследия, также присутствует в историях Динары Чочунбаевой, Нурзат Жээнбек кызы и всех других ремесленниц, чьи истории легли в основу этой главы. Алина Жыргалбек кызы, дочь Гульмиры Кутуевой, открыла свою собственную студию, где она создаёт вышивки и аппликации. На вопрос, почему она открыла студию отдельно от материнской, она просто ответила: «У меня ведь мини-студия. Там тоже мы вместе с мамой работаем. Мама и в своей студии, и в моей работает (Рис. 9). Я училась у мамы с детства. Приходила с ней на работу и видела, что она делает. Потом я закончила декоративно-прикладное искусство в КГУСТА. Но моей первой учительницей была мама».

В случае, если у ремесленницы нет дочери, то она старается обучить свою невестку. Из интервью с Саадагул Садыковой:

Вопрос: «У вас есть дочь?»

Саадагул: «Нет, у меня 4 сына».

Вопрос: «Они женаты?»

Саадагул: «Да, все женаты.»

Вопрос: «Жены интересуются ремеслом?»

Саадагул: «Да, интересуются. Одна невестка интересуется, всегда беру на курсы ее. Она мне помогает, хочу сдать ей потом свое дело. На выставки со мной едет всегда. Она хочет этим заниматься».

Преемственность от матери к дочери бросает вызов правилу первородства, когда бизнес передаётся по мужской линии от отца к старшему сыну, согласно давно сложившимся патриархальным традициям, существующим во всём мире [11]. Это является также скрытым вызовом патриархату.

Заключение

В заключение, женское предпринимательство в сфере ремесла дало возможность кыргызским женщинам не только создать успешный бизнес и получить финансовую независимость, но также добиться успеха и признания в обществе, при этом часто не отрицая, а наоборот, используя свои гендерные характеристики, такие как сопереживание, взаимопомощь, понимание. Результатом женского антрепренёрства является, с одной стороны, расширение прав и возможностей женщин, а с другой, создание безопасного пространства для женщин, где они могут не только укрыться от давления гендерных стереотипов (и подчас домашнего насилия), но также проявить себя в качестве рукодельниц, художниц, творческих личностей, получая признание в обществе в профессиональном плане, что обычно является прерогативой мужчин. Творческая деятельность

помогает женщинам приобрести силы, чтобы противостоять патриархальным стереотипам, основанным на веками сложившихся представлениях о гендерном разделении. Процесс становления антрепренёром помогает женщинам найти себя. В своих маленьких мастерских женщины не только занимаются своим ремесленным творчеством, но порой эти мастерские становятся прибежищем от семейного насилия, где можно укрыться и помочь друг другу, где через творчество женщины могут почувствовать свою силу, поддержать других женщин и приобрести независимость [12].

Закончить эту главу я хочу краткой историей Гульмиры Акматовой (Рис. 10).

«Когда я была совсем маленькая, когда ещё была жива моя бабушка, я видела как она ткала ермек (полосы для юрты) на небольшом станке. Мне было очень интересно, когда бабушка уходила, я пыталась ткать и успевала всё испортить. Так возник мой интерес к ткачеству».

В рамках проекта «Кадырлуу карылык» я поехала в Лейлекский район Бактенской области. Руководитель этого проекта принес мне пальто с просьбой украсить его. Я спросила: «Где это было сделано? Где вы взяли это пальто?». Видно, что пальто было из тканого полотна. Тогда я сделала вывод, что у кыргызов было ткачество. Мне пришлось поехать по разным селам, в пятом или шестом селе я встретила с пожилой женщиной, которая занималась ткачеством. Я спросила: «Это вы сшили пальто нашему Нурдину?», она ответила: «Да». Так я смогла подтвердить, что кыргызы ткали одежду».

Там, в Баткене, все ткут ковры. У нас шырдак сохранился, а в Лейлеке ткачество сохранилось. Ковры ворсовые и безворсовые. По-кыргызски – килем, по-русски – ковер. Каждое воскресенье ремесленники в Баткене выходят на базар и продают свои ковры. У них другие станки. Горизонтальный станок строится по ширине ковра. Мой станок маленький, мало места занимает. Удобно, не нужно убирать, строить, собирать».

Я той женщине, что сшила пальто, говорю: «Я Вас так долго искала. Научите меня, как Вы делаете ткань. Женщина ответила: «Сейчас я не готова, я зимой пряжу сделаю и приглашу тебя, когда все будет готово.» Через год или через два года она меня пригласила: «Давай, дочка, приезжай. Я уже старая. Хочу передать тебе свои знания». Муж меня сопровождал, мы поехали, это очень далеко, где сейчас идет война [конфликт в районе Баткена между кыргызским и таджикским населением]. Она мне показала весь процесс. Я научилась и стала уверенно делать и смело говорю, что это кыргызская техника».



Рис. 10. Гульмира Акматова у дверей своего нового магазина-студии на бульваре Эркиндик в Бишкеке (фото автора).

Так я узнала, что было у кыргызов ткачество. Я продолжаю заниматься ткачеством. Сейчас мы делаем по старинной технологии, которой научила апа («мама» в переводе с кыргызского) из Лейлека».

Я выражаю свою благодарность Бактыгуль Капаловой, Алтын Капаловой, Нуриле Баркановой, Анаре Сабитовой и её коллегам по Нарынскому краеведческому музею, которые помогли мне в сборе материала для этой главы. Также благодарю Университет Центральной Азии за финансовую поддержку полевых исследований. Особое «спасибо» хочу передать всем ремесленницам-художницам, которые щедро поделились со мной своими историями и помогли мне окунуться в мир их творчества.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие факторы послужили основным толчком в развитии традиционных ремёсел в Кыргызстане, включая шырдак, после распада Советского Союза в начале 1990-х?
2. Какие примеры концепции предпринимательского капитала, которая предполагает, что для успеха в антрепренёрстве нужно иметь (или создать) финансовый, человеческий, социальный и символический капитал (Davidson and Honig, 2003), можно найти на примерах, описанных в этой главе?
3. Опираясь на эту главу, какие примеры из своей жизни вы можете привести о том, как женщины через своё творчество смогли создать свою экономическую независимость и также помочь другим женщинам?

Ссылки

1. McAdam, 2013, с. 22.
2. Hanson, 2003, с. 1-23.
3. Bem, 1981.
4. Marlow and McAdam, 2013.
5. Mallon and Cohen, 2002, с. 217 -230.
6. Shyrdak, the Kyrgyz Felt Carpet, (Central Asian Crafts Support Association's Resource Center in Kyrgyzstan – CACSARC-kg, 2012).
7. Davidsson and Honig, 2003, с. 301-331.
8. McAdam and Marlow, 2007, с. 359-377.
9. Martin, 2001, с. 287-296.
10. Buttner, 1993, с. 59-65.
11. De Clercq and Voronov, 2009, с. 398-420.
12. Barner, 2004, с. 9-22 ; Kepner, 2004, с. 57-70.

Библиография

1. Barner, Louis. «Incongruent Hierarchies: Daughters and Young Sons in Company CEOs.» *Family Business Review* 1, No. 1 (April 2004): 9–22.
2. Bem, Sandra. *Bem Sex Role Inventory*. Palo Alto, CA: Mind Garden, 1981.
3. Buttner, Holly. «Female Entrepreneurs: How Far Have They Come?» *Business Horizons* 36, No. 2 (1993): 59–65.

4. Davidsson, Per, and Benson Honig. «The Role of Social and Human Capital among Nascent Entrepreneurs.» *Journal of Business Venturing* 18, No. 3 (February 2003): 301–31.
5. De Clercq, Derk, and Maxim Voronov. «The Role of Cultural and Symbolic Capital in Entrepreneurs' Ability to Meet Expectations about Conformity and Innovation.» *Journal of Small Business Management* 47, No. 3 (June 2009): 398–420.
6. Hanson, Susan. «Geographical and Feminist Perspectives Faced by Entrepreneurs.» *Geographische Zeitschrift* 91, No. 1 (2003): 1–23.
7. Kepner, Elaine. «The Family and the Firm: A Coevolutionary Perspective.» *Organization Dynamics* 12, No. 1 (April 2004): 57–70.
8. Mallon, Mary, and Susan Cohen. «Time for a Change: Women's Accounts of the Move from Organizational Careers to Self-Employment.» *British Journal of Management* 12, No. 3 (2001): 217–30. <https://doi.org/10.1111/1467-8551.00195>
9. Marlow, Susan, and Maura McAdam. «Gender and Entrepreneurship: Advancing Debate and Challenging Myths – Exploring the Mystery of the Under-Performing Female Entrepreneur.» *International Journal of Entrepreneurial Behaviour & Research* 19, No. 1 (January 2013).
10. Martin, Lynn. «Are Women Better at Organizational Learning? An SME Perspective.» *Women in Management Review* 16, No. 5–6 (September 2001): 287–96. <https://doi.org/10.1108/EUM0000000005819>
11. McAdam, Maura. *Female Entrepreneurship*. Taylor and Francis Group, 2013.
12. McAdam, Maura, and Susan Marlow. «Building Futures and Stealing Secrets? Entrepreneurial Cooperation and Conflict within Business Incubators.» *International Journal of Small Business* 25, No. 4 (2007): 359–77. <https://doi.org/10.1177/0266242607078563>
13. Shyrdak, *The Kyrgyz Felt Carpet*. Central Asian Crafts Support Association's Resource Center in Kyrgyzstan (CACSARC-kg), 2012.



МАРДИКОР-БАЗАР В СТАМБУЛЕ: ЗЕРКАЛО ЖИЗНИ УЗБЕКСКИХ МИГРАНТОВ

ШОЙРАХОН НУРДИНОВА

Аннотация

В последние годы число узбекских мигрантов значительно увеличилось. Исследования об узбекских мигрантах в Турции появляются все чаще, а исследований, посвященных неформальному рынку труда узбекских женщин, очень мало. Данное исследование посвящено изучению историй женщин-мигрантов на *мардикор-базаре* в Гюнгёрене, Стамбул. Мардикор – это персидское слово, образованное от *mardi*, что означает «мужчина», и *kor* – «занятие»: *mardikor* – тот, кто занимается мужским трудом. Обычно мардикор-базар (рынок) – это рынок труда для мужчин, а в Турции участниками мардикор-базара являются женщины из Узбекистана. В частности, интервью с 20 женщинами-мигрантами, работающими *мардикорами*, дают представление о дневном неформальном труде этих женщин.

Введение

Общая численность населения Узбекистана в настоящее время составляет более 37 миллионов человек, причем примерно половина населения проживает в сельской местности. Там мужчины или *женщины-мардикоры* также спорадически заняты на сельскохозяйственных работах. Мардикор – это персидское слово, образованное от *mardi*, что означает «мужчина», и *kor* – «занятие»: мардикор означает тех, кто занимается мужским трудом. Несмотря на то, что мардикор-базары (рынки) были распространены в Центральной Азии уже давно, женщины пришли на рынок поденной работы только в 2000-х годах.

В Центральной Азии эти мардикор-базары, в основном, предназначены для сельскохозяйственных рабочих. Мухамедова и Вегерич (2018) описывают таджикских мардикоров (поденщиков) как женщин, работающих на фермах [1]. Их описание схоже с описанием узбекских мардикоров, которые собираются в определенных местах, называемых мардикор-базарами. Мардикор-базары изучаются учеными в Центральной Азии, в то время как за рубежом это встречается редко [2].

После распада СССР новообразовавшиеся страны столкнулись с высоким уровнем миграции. Если в начале 1990-х годов поток мигрантов из Центральной Азии, в основном, состоял из представителей нетитульных наций, которые переезжали в разные страны, то, начиная с 2000-х годов, картина изменилась. Из Центральной Азии, в том числе из Узбекистана, уезжали, главным образом, трудовые мигранты, и основным местом миграции стала Российская Федерация [3]. Особенно сильный отток мигрантов был из сельской местности, где низкий уровень жизни людей и отсутствие достойной работы подталкивали к отъезду за границу. В отличие от России, сектор домашнего хозяйства, сектор ухода и сектор развлечений, менее благоприятный для местных турецких женщин, создали двойной рынок труда, в котором вторичный сектор отводится жен-

щинам-мигрантам. Узбекские женщины предпочли Турцию России из-за схожего религиозного контекста, более высокого спроса на женщин в этих секторах, культурного сходства. Все эти факторы сделали турецкий рынок труда более привлекательным для женщин-мигрантов из Узбекистана [4]. Работающие в России мужчины-мигранты из Центральной Азии являются кормильцами своих семей и/или расширенных домохозяйств, и, согласно патриархатной логике, именно мужчинам отводится роль лица, принимающего решения в семье. По этой же логике, согласно требованиям патриархатных социальных и культурных норм, замужние женщины и незамужние девушки остаются дома и должны заботиться о семье, детях и пожилых людях. Часто в контексте Узбекистана патриархальная структура «мигрант-мужчина-кормилец» является самой распространенной. При этом относительно небольшое число женщин сопровождает своих мужей в качестве мигрантов. Женщины, которые развелись или овдовели, берут на себя роль кормильца и мигрируют за границу, в основном, в Турцию, в качестве трудовых мигрантов. Исследователи часто недооценивают неформальные процессы принятия решений как женскую агентность. Например, женщины часто договариваются с членами семьи о том, чтобы мигрировать за границу, зарабатывать деньги для принятия решений, а это очень важный аспект агентности, который текущие измерения часто не отражают [5].

Растет число исследований о трудовых мигрантах из Центральной Азии в Турцию, занятых домашним трудом и уходом [6]. Однако поденщики зачастую остаются недостаточно изученными, поскольку женщины-мигранты чаще вовлечены в неформальную работу, и официальные данные не учитывают их деятельность. Данная глава опирается на интервью, собранные в октябре-ноябре 2022 года в Стамбуле и посвящена узбекским женщинам, занимающимся поденной работой в Турции. Изучение деятельности мардикор-базара даёт уникальный портрет стратегий преодоления трудностей узбекских женщин, взаимосвязи между миграцией и поденной работой в Турции. Мардикоры-женщины изучались местными учеными в контексте Узбекистана, но феномен мардикоров – женщин-мигрантов – за пределами Узбекистана не изучен. Кроме того, результаты женщин-мардикоров, которые работают на турецком рынке подневной работы, контрастируют с узбекскими мигрантами, занимающимися уходом.

Узбекские мигранты в Турции

Безвизовый режим для большинства людей из Центральной Азии, а также недорогие рейсы, культурная близость и миграционные нетворки делают Турцию желанным направлением для узбекских мигрантов. С 2018 года турецкие власти облегчили въезд для улучшения туристического сектора и разрешили 90-дневный безвизовый режим для граждан Узбекистана, что, в свою очередь, повлияло на миграционный приток. Несмотря на то, что этот миграционный приток из Узбекистана в Турцию начался еще в 1990-х годах, число посетителей с 2018 года значительно увеличилось. Согласно статистике Министерства культуры и туризма Турции, число узбекистанцев, посетивших Турцию в 2017 году, составило 195 745 человек, а в 2022 году – 419 673 [7].

По данным турецких иммиграционных властей, в июне 2023 года в Турции официально проживало 57 948 узбеков. Поскольку узбеки могут приезжать в Турцию на срок до 90 дней без визы, большинство людей из Узбекистана приезжают в Турцию как туристы и

остаются в качестве нерегулярных мигрантов. В 2022 году Узбекистан стал одним из главных источников нелегальной миграции в Турцию. Число узбеков, пойманных в качестве нерегулярных мигрантов, составило 7 553 человека (Рис. 1).

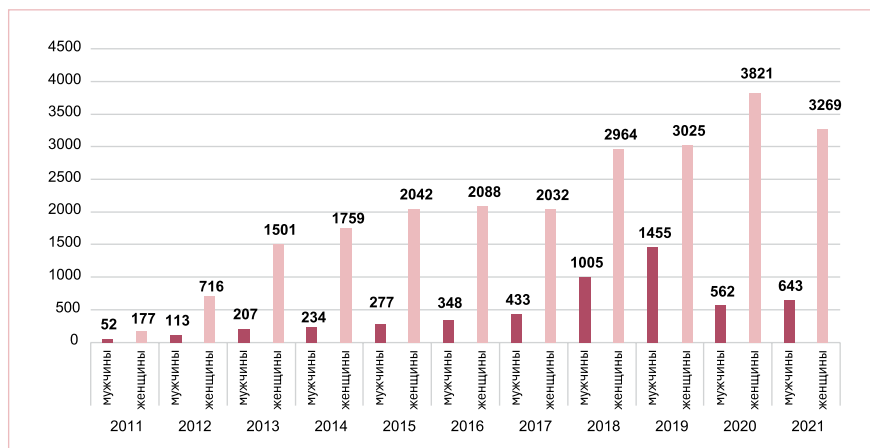


Рис. 1. Количество пойманных нерегулярных мигрантов из Узбекистана.
Источник: Генеральная дирекция по управлению миграцией Турции, 2022 год

Это означает, что фактическое число узбеков в Турции больше, чем официально зарегистрировано. С гендерной точки зрения, женщин-мигрантов из Узбекистана в Турции больше, чем мужчин. Об этом свидетельствует количество разрешений на работу в разбивке по полу: в 2021 году 3269 разрешений выдали женщинам и лишь 643 – мужчинам. Узбекские женщины, в основном, работают в сфере ухода, в сфере домашнего хозяйства и нянями в турецких семьях со средним уровнем дохода (Рис. 2) [8].

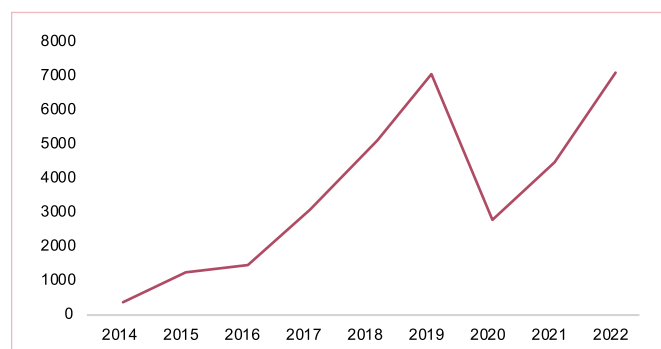


Рис. 2. Количество разрешений на работу в разбивке по полу и году.
Источник: Министерство труда и социального обеспечения Турции.

Узбеки, в основном, живут и работают в крупных городах. По данным Управления по делам населения Турции, 71% узбекских мигрантов проживают в Стамбуле, в то время как Бурса (6%) и Анталя (5%) были вторыми и третьими по популярности туристическими направлениями для узбеков в 2019 году.

Мои предыдущие исследования показали, что узбекские женщины, в основном, являются циркулярными мигрантами, работающими от 6 месяцев до года, уезжающими в Узбекистан и снова возвращающимися в Турцию [9]. Многие узбекские женщины предпочитают работать на краткосрочных работах, что дает им больше гибкости.

Поденный рабочий, или гюнлюкчу, в Турции

Мардикор-базары широко обсуждаются в международной литературе как рынок поденной рабочей силы. Путаницу добавляет тот факт, что многие работники в США не имеют легальных документов, что может ограничить их права, а также добавить еще одно измерение для юридически ответственных работодателей, нанимающих их [10]. Гилл (2001) на примере японских поденщиков-мужчин *hiyatoi* показывает, что человек сам выбирает, оставаться ли ему дома и пытаться работать или пойти на однодневный контракт, или на контракт на определенный срок [11]. Уолтер и другие (2004) в своем исследовании маскулинности среди латиноамериканских рабочих из Сан-Франциско, не имеющих документов, продемонстрировали центральную роль культуры в определении опыта структурного насилия и показали взаимодействие между личными страданиями и социальной структурой [12]. Мардикор-базары разделены по половому признаку. В отличие от сирийских или сомалийских поденщиков, которые в Турции являются мужчинами, узбекские поденщики – женщины. [13]

А в Турции *günlükçü* (гюнлюкчу означает «поденщики») находят работу через специальную платформу <https://armut.com/g/diger>, и поиск поденной работы на физическом рынке труда в городах не является обычным делом. В деревнях поденщики занимаются сбором урожая и находят работу через сети (таниш-билиш). В отличие от центральноазиатских поденщиков в Стамбуле, в турецких деревнях женщины-бригадиры могут управлять поденщиками.

В Таджикистане мардикор-базары управляются начальниками/бригадирами. В Турции же, особенно на узбекских мардикор-базарах, посредников-субпорядчиков называют ташерон. Именно они собирают мардикоров-работников и отвечают за поиск подходящей работы для них. Ташероны получают комиссионные от работодателей за то, что предоставляют им работников. Они должны быть надежными людьми, чтобы постоянно организовывать работу и обеспечивать лучшую ежедневную зарплату. На каждого ташерона приходится 70–100 мардикоров, которые трудятся неофициально, без трудового договора и социальной защиты. Большинство мардикоров не имеют разрешения на работу и проживание. С ростом влияния технологий во всех сферах, мардикор-базары также переходят и в онлайн. Ташерон создает группы в социальных сетях, таких как Whatsapp, и привлекает больше мардикоров к поденной работе. Женщины из Узбекистана также могут присоединиться к группе. После согласования работы с ташероном и оплаты она может переехать в Турцию. Мардикоры стараются меньше рисковать, работая с уже известным ташероном, от которого они становятся зависимыми.

Методология

Я связалась с узбекскими мардикорами-женщинами через ташеронов. Помимо проведения интервью на мардикор-базарах, я наблюдала за тем, как женщины ищут работу и ведут переговоры с ташеронами. Возраст респондентов составлял от 18 до 44 лет, так как люди старшего возраста не могут найти работу на мардикор-базаре. Уровень образования респондентов – среднее или среднеспециальное, многие из них имели опыт работы в Узбекистане: от рабочих до уборщиц.

Одна из респонденток заявила, что хочет получить высшее образование в Турции: *«Я планирую поступать в университет в Турции»* (26 лет). Хотя большинство респондентов – целевые работники (target earners), одна из моих респонденток использовала Турцию как транзитную страну. Она хотела переехать в Германию и подала документы на визу в немецкое посольство в Анкаре. В ожидании визы она работала в нескольких местах, выполняя поденную работу. К сожалению, ее заявление на визу было отклонено, и единственным выходом для нее стало возвращение в Узбекистан. Чтобы купить билет на самолет, она стала работать мардикором. Как исследовал Bazin (2009) [14], узбекские женщины-мигранты собираются вдоль главных дорог в Гюнгёрене, ожидая, когда ташерон наймет их на временную работу, которая может длиться несколько часов, целый день, а иногда и несколько дней. За поденную работу платят от 250 до 350 турецких лир (22,7–31,8 евро). Инфраструктура мардикор-базаров также приспособлена для узбекских мигрантов, например, узбекское кафе рядом с мардикор-базаром предлагает узбекский хлеб и традиционную еду. В кварталах полно квартир, в которых можно снять комнату или просто кровать для мардикоров.

Мардикор или работа по контракту?

Поскольку работодатели несут ответственность за разрешение на работу иностранцев в Турции, большинство из них стараются заключать долгосрочные контракты, чтобы не терять время на продление разрешения на работу и наем конкретного работника для ухода, работы по дому и т. д. В то время как турецкие семьи предпочитают долгосрочные контракты в сфере домашнего труда, узбекские женщины-мигранты хотят работать на краткосрочной основе, что позволяет им уезжать в Узбекистан в случае свадьбы и возвращаться в Турцию в качестве циркулярных мигрантов. Когда у мигрантов возникают проблемы с работодателями, они, как правило, не могут получить зарплату: *«Я начала работать няней в Турции, моя зарплата составляла 4000 турецких лир (363 евро). Проработав 3 месяца, у меня возникли проблемы с начальством, и я ушла с работы. Поскольку контракт был заключен на 1 год, я не могу получить зарплату за третий месяц»* (20 лет). Поскольку контракт был приостановлен, ее работодатель не хотел платить за последний месяц. Эта молодая девушка, одинокая и не имеющая опыта работы по уходу, столкнулась с некоторыми проблемами во время ухода за пожилой женщиной с болезнью Альцгеймера. Чтобы помочь матери и собрать немного денег на приданое, она в свободное от работы время подрабатывала мардикором. После разрыва долгосрочного контракта она перешла на поденную работу. Женщины-мардикоры считали, что поденная работа более гарантирована, чем работа по контракту, поскольку в случае изменения обстоятельств им могут не выплатить оговоренную в контракте зарплату. Но на поденной работе, если они не получают дневную зарплату, они не выходят на работу на следующий день, так как считают, что потеря на поденной работе будет меньше, чем месячная зарплата.

Работа по уходу осуществляется по контракту, при этом поденная работа для узбеков больше связана с швейной промышленностью или уборкой. Другие поденщики, также имеющие опыт работы по уходу, няней и т. п., отметили, что обычно для этих работ больше подходят люди среднего возраста и имеющие опыт ухода за детьми. Несмотря на

то, что узбекские девушки, повзрослев, учатся заботиться о старших и детях в семьях, одинокие узбекские девушки могут столкнуться с некоторыми проблемами в уходе за детьми в Турции. Они чувствуют себя довольно напряженно из-за характера работы, и большинство из них начали курить в Турции, что не характерно для женщин в Узбекистане.

Почти все участницы испытывали стресс, связанный с их предыдущей работой, например, долгий рабочий день, психологическую нагрузку, связанную с уходом за пожилыми и больными людьми, стресс, связанный с уходом за детьми, и сексуальные домогательства: *«Я работала здесь няней. Ухаживать за турецкими детьми очень тяжело, это влияет на нервную систему»* (37 лет). Другая респондентка рассказала, что начала принимать антидепрессанты в период COVID-19, когда работала сиделкой по уходу за пожилыми людьми. В тот период большинство сиделок не могли выходить на улицу, хотя турецкая система здравоохранения разрешила иностранцам бесплатную вакцинацию против COVID-19. Если у мигрантов есть разрешение на проживание и работу, они получают бесплатные медицинские услуги в государственных больницах, обеспеченные социальным страхованием. Нерегулярные мигранты обычно пользуются государственными больницами в экстренных случаях бесплатно, в других случаях есть частные больницы.

Многие узбекские мигранты работают в сфере ухода за детьми, и их вид работы требует проживания у работодателей, где они не платят ни за аренду, ни за питание. Поскольку в Турции распространена аренда, а совместная аренда квартир с другими мигрантами делает арендную плату посильной: мардикоры обычно снимают квартиру группами по 10 и более человек, и жилье им обходится, в среднем, по 700-750 турецких лир (63-68 евро) на человека в месяц. 37-летняя мардикор снимает квартиру, сдаёт эту квартиру в субаренду за 700 турецких лир на человека и 1800 турецких лир (163 евро) за комнату. Таким образом, она может зарабатывать на субаренде и жить бесплатно. Сдача в субаренду и аренда койко-места/комнаты часто осуществляется на основе устной договоренности, а не письменного договора. В отличие от других циркулярных мигрантов, она живет в Турции уже 6 лет, что позволяет ей принимать более долгосрочные решения, например, арендовать целую квартиру по договору.

Работа по уходу за больными дает мигрантам возможность экономить деньги, не платя за аренду, но при этом они работают 24 часа в сутки. Одна из респонденток заметила, что лучшее решение – это поденная работа: *«На контрактных работах, таких как няня или сиделка, вы можете работать 18 часов, но ваша зарплата фиксирована. Если вы работаете после 6 часов вечера, то есть перерабатываете, вы можете получить дополнительные деньги за дополнительные часы работы при поденной работе»* (37 лет).

Мардикоры-женщины предпочитают поденную работу по эмоциональным причинам. Одна из разведенных респонденток сказала, что она оставила свою мать и дочь в Узбекистане. Ей невыносимо заботиться о других матерях и детях, оставив своих без присмотра в Узбекистане: *«Как я могу заботиться о чужих мамах и детях, оставив свою семью? Я не забочусь о своей маме и дочери, они в Узбекистане, мама заботится о*

дочери, а невестка – о маме. Поскольку мне неприятно работать по уходу, я предпочитаю выбирать поденную работу» (32 года).

Респонденты, имеющие детей школьного возраста, считают, что их матери и/или братья и сестры оказывали эмоциональную и материальную поддержку детям, пока те находились за границей. В моей выборке женщины-мардикоры были разведены или одиноки и не могли получать финансовую поддержку от своих семей и/или государства. Поскольку многие из них развелись, они живут в расширенных семьях в доме своих родителей с братьями и сестрами. Те, у кого были проблемы с невестками, мигрировали в Турцию и нашли поденную работу (это их стратегия преодоления трудностей, возникающих при контрактной основе): *«Я приехала в Турцию 7 лет назад. С 2019 года я работаю на поденной работе, сначала я работала на упаковке за низкую зарплату, а сейчас я работаю портнихой и зарабатываю 350 турецких лир. Так как я разведена, мне негде жить в Узбекистане. Поэтому я взяла ипотеку и должна выплачивать ее в течение 20 лет, которые я уже выплатила за четыре года» (41 год).* Мардикоры-женщины считали поденный труд наиболее удобной работой, позволяющей заработать больше денег за ограниченное время и вернуться обратно после накопления определенной суммы. 39-летняя мардикор объяснила миграцию как способ уйти из семьи, когда ее брат и невестка не захотели, чтобы она оставалась в их доме после смерти отца: *«После смерти моих родителей брат и невестка не хотели жить вместе со мной. Поэтому я решила переехать в Турцию. Несмотря на то, что в Узбекистане у меня была хорошо оплачиваемая работа, в Узбекистане мне негде было остановиться. Поэтому я работаю на поденной работе, собирая деньги на покупку квартиры в Узбекистане» (39 лет).*

Большинство мардикоров, с которыми я встречалась, бросили работу в Узбекистане из-за низкой зарплаты. Одна из интервьюеров сказала: *«В Узбекистане я работала в общепите посудомойкой и на текстильной фабрике. В общепите моя зарплата составляла 30-40 тысяч сумов в день, а в текстиле – 500 тысяч сумов в месяц, но мой рабочий день в Узбекистане был 12 часов, с 8 утра до 8 вечера. Здесь я работаю 6 часов и зарабатываю 250 турецких лир (22,7 евро) или 152 тысячи сумов в день» (21 год).*

Миграция дала мардикорам больше свободы, как объяснила одна из участниц интервью: *«В Турции я чувствую себя свободнее».* Это напомнило ей о том, что она могла зарабатывать деньги на жизнь своими услугами и даже откладывать на будущее, несмотря на то, что ей едва хватало на удовлетворение основных потребностей. Работа в качестве мардикора также дает им больше свободы, поскольку многие заявили, что они сами решают, когда и как работать. А контракт «работодатель – поденщик» является краткосрочным, и поденщики получают зарплату в конце рабочего дня. Высказывания женщин о мотивах участия в мардикор-базаре можно рассматривать как отражение чувства гордости за то, что они построили свою жизнь. Хотя в рассказах некоторых женщин присутствуют элементы стыда, связанные с их работой на мардикор-базаре, они отражают важное в их роли кормильцев – *тирикчилик (выживание)*. Поскольку многие из респондентов являются вдовами или разведенными женщинами, они сравнивали свою жизнь с жизнью турецких женщин. В Турции социальная программа поддерживает женщин без дохода, предоставляя им пенсию отца в случае его смерти. Овдовевшие/разведенные

мардикоры предположили, что узбекское правительство могло бы применить некоторые пакеты социального обеспечения, как в Турции, например, поддерживая одиноких женщин в Узбекистане.

Мардикор-базар как неформальная занятость

Во многих странах неформальная занятость является значительной частью экономики и рынка труда [15]. Она играет важную роль в производстве, создании рабочих мест и получении дохода. Однако неформальная занятость подвергает работников повышенному риску уязвимости. Неформальная занятость оказывает сильное негативное влияние на уровень дохода, охрану труда и условия работы, в целом. У большинства мардикоров не было ни вида на жительство, ни разрешения на работу, поскольку они нанимались на поденную работу, что не позволяло им претендовать на получение разрешения на работу. Что касается вида на жительство, то мардикоры предпочитают платить штраф при выезде из Турции, а не подавать заявление на получение вида на жительство. Они объясняют это тем, что, сохраняя свой неофициальный статус, они экономят. Расходы на подачу заявления, страховку и т. д. выше, чем штраф, поэтому многие узбекские мигранты часто предпочитают платить штраф. Одна из респонденток потеряла паспорт и жила в Турции без документов: *«Когда я потеряла свой паспорт, я обратилась за помощью в консульство, но они мне не помогли. Тогда я пошла в турецкую полицию, чтобы получить подтверждающее письмо о том, что я потеряла паспорт. Я буду использовать это письмо в качестве паспорта, когда покину Турцию»* (39 лет).

Этих мардикоров обычно нанимают текстильные фабрики, которым нужна дополнительная рабочая сила на короткий срок, когда спрос на экспорт возрастает. Текстильные фабрики обращаются к ташеронам с просьбой предоставить им поденных рабочих для выполнения определенных работ, включая уборку, упаковку и т. д. Они предпочитают нанимать поденщиков, так как в этом случае им не нужно платить социальное страхование/налоги за работу и/или оформлять разрешение на работу для заключения долгосрочных контрактов. Текстильный сектор привел к росту спроса на низкооплачиваемую рабочую силу, что сделало выгодным наем иностранных работников без документов. Восемнадцать из двадцати мардикоров были заняты на поденных работах на текстильных фабриках, таких как глажка, упаковка, складывание и т. д. Их дневная зарплата составляет 250 турецких лир, и им подают завтрак, обед и ужин. Двое из них занимались поденной работой в свой выходной день, ухаживая за детьми. Они работают в две смены, в зависимости от объема работы, чтобы заработать больше. После депортации из России 37-летняя женщина-мардикор приехала в Турцию в качестве альтернативного места заработка. Те, кто имеют опыт работы в России, чаще приезжают в Турцию со своими мужьями, чем одинокие мигрантки: *«Мы прожили в России более 15 лет, после депортации из России 6 лет назад мой муж приехал в Турцию, позже он попросил меня приехать в Турцию. Я работаю в 2 смены на поденной работе и зарабатываю 500 турецких лир в день»*.

У всех респондентов был кто-то в Турции, кто мог бы поддержать их и помочь найти работу или предоставить информацию о подходящих вакансиях, рекрутерах или агентствах. После развода одна женщина оставила свою дочь с матерью и мигрировала в Турцию: *«Я не получала алиментов от мужа. Я столкнулась с экономическими труд-*



ностями, и моя сестра попросила меня приехать в Турцию. С тех пор, как я приехала в Турцию, я работаю на поденной работе» (34 года). Социальные сети (таниш-билиш) упрощают поиск подходящей работы, что дает возможность мигрантам не платить коммиссионные рекрутерам или агентствам.

Заключение

В статье рассказывается о женщинах-мигрантах в Турции, которые занимаются поденным трудом, особенно в швейной промышленности. Эти женщины часто получают поденную работу через субподрядчиков, работающих на мардикор-базаре. В Центральной Азии обычно проводятся исследования, посвященные мужчинам. Но новизна исследования заключается в том, что в выборке из 20 интервью рассматриваются причины, по которым узбекские женщины-мигранты занимаются мардикорством/поденной работой и не вступают в долгосрочные и официальные трудовые отношения.

Мой главный вывод заключается в том, что женщины-мардикоры предпочитают поденный труд по нескольким причинам. Первая причина заключается в том, что они часто работают за более высокую заработную плату, по сравнению с более долгосрочными трудовыми отношениями, и могут зарабатывать за сверхурочную работу. Но работа няни и сиделки не имеет фиксированного рабочего графика и занимает до 12 часов, в то время как женщины-мардикоры обычно работают только 7 или 8 часов. Во-вторых, когда у женщины-мардикора случаются неприятности на поденной работе, им легче найти другую, чем если бы они работали на долгосрочной работе, обычно связанной контрактом, который затрудняет смену работы. В-третьих, поденная работа также менее рискованна с финансовой точки зрения, так как она оплачивается ежедневно. Тогда как при долгосрочной контрактной работе, если женщины не соблюдают условия контракта и не выходят на работу на следующий день, они теряют всю месячную зарплату. На неформальном рынке им не нужно платить налоги или продлевать разрешение на работу, а значит, эти женщины могут сэкономить больше денег. Наконец, поденная работа более доступна, чем долгосрочные трудовые отношения, по эмоциональным причинам, ведь женщины оставили семьи и детей, поэтому им неловко присматривать за чужими детьми.

Подводя итог, можно сделать главный вывод: женщины сознательно предпочитают заниматься поденной работой, нежели долгосрочной. Данная статья вносит два важных вклада: с одной стороны, она начинает изучение феномена, который еще не обсуждался исследователями миграции в Турции и Узбекистане, – вовлечение женщин-мигрантов в поденную работу через субподрядчиков и работу, не связанную с уходом. Предыдущие работы показали, что большинство женщин, мигрирующих в Турцию, занимаются работой по уходу, а эти женщины-мигранты занимаются поденной работой и деятельностью, которая разительно отличается от работы по уходу. Другая особенность заключается в том, что эти женщины идут на такую неприятную работу, которая практикуется мужчинами в Центральной Азии. С другой стороны, в работе показаны изменения в вовлеченности женщин в поденную работу и женской агентности. Еще одним важным выводом является то, что женщины-мигранты хотят стать собственниками жилья в Узбекистане, и миграция позволяет этим женщинам стать таковыми.

В данном исследовании рассматриваются ранее не наблюдавшиеся новые контрактные отношения, основанные на том, что женщины заполняют пробел в теневой экономике в текстильном секторе. Новые потребности текстильной промышленности были подхвачены женщинами-мигрантами, готовыми работать за низкую зарплату. В качестве рекомендаций для будущих исследований я призываю социологов обратить внимание на феномен мардикор-базара в Турции и обсудить участие работодателей в системе неформальной экономики.

Вопросы для обсуждения:

1. Почему женщины-мигрантки предпочитают поденную работу и не вступают в долгосрочные и официальные трудовые отношения?
2. Какую роль играют социальные связи (таниш-билиш) в поиске работы для женщин-мигранток?
3. Какова роль работодателей в существовании неформальной экономики в текстильном секторе?

Ссылки

1. Мухамедова и Вегерих, 2018.
2. Ривз, 2013.
3. Ларюэль, 2007.
4. Блох, 2017.
5. Куттейна, 2019.
6. Камп и Нурдинова, 2022.
7. «Количество посетителей/ Министерство культуры и туризма Турции.»
8. Акай и Аджар, 2021.
9. Нурдинова, 2021.
10. Валенсуэла, 2003.
11. Гилл, 2001.
12. Уолтер и др., 2004.
13. В новостях сообщалось, что каждый день в стамбульском Гюнгёрене десятки узбекских женщин с раннего утра часами ждут, когда смогут договориться с брокерами о том, чтобы пойти на поденную работу. Брокеры отбирают подходящих и доставляют их на место работы на автомобиле. Это обычное явление в разных районах Стамбула, но женщины в ожидании работы на очень оживленной обочине – необычное явление для турецкого общества. https://www.youtube.com/watch?v=oxGeKLbDOBg&ab_channel=fulyaozturk
14. Базен, 2009.
15. Сильвия и Педвелл, 2008.

Библиография

1. Akay, Nazlı, and Başak Şahin Acar. «Çocuk Bakıcısı İle Ailenin İlişkisi.» *Türk Psikoloji Yazıları* 24, No. 47 (2021): 97–111 [Акай, Назлы, и Башак Шахин Аджар. «Отношения между няней и семьей» («Çocuk Bakıcısı İle Ailenin İlişkisi»)]
2. Bazin, Laurent. «Migrations Postsoviétiques et Représentations de l'identité Nationale En Ouzbékistan.» *NAQD*, No. 1 (2009): 183–97. [Базен, Лоран. «Постсоветская миграция и представления о национальной идентичности в Узбекистане»]
3. Bloch, Alexia. *Sex, Love, and Migration: Postsocialism, Modernity, and Intimacy from Istanbul to the Arctic*. Cornell University Press, 2017. [Блох, Алексия. «Секс, любовь и миграция: постсоциализм, современность и интимность от Стамбула до Арктики»]



4. Eder, Mine. «Turkey's Neoliberal Transformation and Changing Migration Regime: The Case of Female Migrant Workers.» In *Social Transformation and Migration*, edited by Stephen Castles, Derya Ozkul, and Magdalena Arias Cubas, 133–50. London: Palgrave Macmillan UK, 2015. https://doi.org/10.1057/9781137474957_9. [Эдер, Мине. «Неолиберальная трансформация Турции и изменение миграционного режима: случай женщин-мигрантов» В книге «Социальная трансформация и миграция» («Social Transformation and Migration»), под редакцией Стивена Кастлса, Дерья Озкул и Магдалены Ариас Кубас]
5. Gill, Tom. *Men of Uncertainty: The Social Organization of Day Laborers in Contemporary Japan*. SUNY Press, 2001. [Гилл, Том. «Мужчины неопределенности: социальная организация поденных рабочих в современной Японии»]
6. Kamp, Marianne, and Shoirakhon Nurdinova. «Uzbek Migrants in Türkiye.» *Region* 11, No. 2 (2022): 193–210 [Камп, Марианн, и Шойрахон Нурдинова. «Узбекские мигранты в Турции»]
7. Laruelle, Marlene. «Central Asian Labor Migrants in Russia: The» Diasporization» of the Central Asian States?» In *China & Eurasia Forum Quarterly*, Vol. 5, 2007. [Ларюэль, Марлен. «Трудовые мигранты из Центральной Азии в России: «диаспоризация» центральноазиатских государств?»]
8. Mukhamedova, Nozilakhon, and Kai Wegerich. «The Feminization of Agriculture in Post-Soviet Tajikistan.» *Journal of Rural Studies* 57 (2018): 128–39. [Мухамедова, Нозилахон, и Кай Вегерих. «Феминизация сельского хозяйства в постсоветском Таджикистане»]
9. Nurdinova, Shoirakhon. «Covid-19 Pandemic and Uzbekistani Migrants in Turkey.» *International Review of Migration and Refugee Studies* 2, No. 1 (2021): 19–25. [Нурдинова, Шойрахон. «Пандемия COVID-19 и узбекские мигранты в Турции»]
10. Nurdinova, Shoiraxon «Feminization of Migration: Uzbek Migrants in Turkey.» *Экономика: Анализы и Прогнозы*, No. 2 (2021): 187–94. [Нурдинова, Шойрахон «Феминизация миграции: узбекские мигранты в Турции»]
11. Qutteina, Yara, Laurie James-Hawkins, Buthaina AL-Khelaifi, and Kathryn M. Yount. «Meanings of Women's Agency: A Case Study from Qatar on Improving Measurement in Context.» *Journal of Arabian Studies* 9, No. 1 (January 2, 2019): 33–51. // URL: <https://doi.org/10.1080/21534764.2019.1649828>. [Куттейна, Яра, Лори Джеймс-Хокинс, Бутайна Аль-Хелаифи и Кэтрин М. Яунт. «Значения женской агентности: исследование из Катара по улучшению измерений в контексте»]
12. Reeves, Madeleine. «Staying Put? Towards a Relational Politics of Mobility at a Time of Migration.» In *Movement, Power and Place in Central Asia and Beyond*, 187–208. Routledge, 2013. [Ривз, Мадлен. «Остаться на месте? К реляционной политике мобильности в эпоху миграции»]
13. Sylvia, Chant, and C. Pedwell. «Women, Gender and the Informal Economy: An Assessment of ILO Research and Suggested Ways Forward/Sylvia International Labor Office.» *Geneva: ILO*, 2008. [Сильвия, Чант, и К. Педвелл. «Женщины, гендер и неформальная экономика: оценка исследований МОТ и предложенные пути вперед»]
14. Turaeva, Rano. «Mobile Entrepreneurs in Post-Soviet Central Asia.» *Communist and Post-Communist Studies* 47, No. 1 (2014): 105–14. [Тураева, Рано. «Мобильные предприниматели в постсоветской Центральной Азии»]
15. Urinboyev, Rustamjon, and Sherzod Eraliev. «The Political Economy of Non-Western Migration Regimes: Central Asian Migrant Workers in Russia and Turkey.» Springer Nature, 2022. [Уринбоев, Рустамжон, и Шерзод Эралиев. «Политическая экономика не-западных миграционных режимов: трудовые мигранты из Центральной Азии в России и Турции»]
16. Valenzuela Jr, Abel. «Day Labor Work.» *Annual Review of Sociology*, 2003, 307–33. [Валенсуэла, Абель. «Поденная работа»]



17. Walter, Nicholas, Philippe Bourgois, and H Margarita Loinaz. «Masculinity and Undocumented Labor Migration: Injured Latino Day Laborers in San Francisco.» *Social Science & Medicine* 59, No. 6 (September 1, 2004): 1159–68. // URL: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2003.12.013>. [Уолтер, Николас, Филипп Бургуаз и Х. Маргарита Лоинас. «Маскулинность и нелегальная трудовая миграция: травмированные латиноамериканские поденные рабочие в Сан-Франциско»]
18. «Количество посетителей/ Министерство культуры и туризма Турции.» n.d. // URL: <https://www.ktb.gov.tr/TR-96268/turizm.html> (accessed June 10, 2023).
19. Количество разрешений на работу/ Министерство труда и социального обеспечения Турции. // URL: <https://www.csgeb.gov.tr/istatistikler/calisma-hayati-istatistikleri/resmi-istatistik-programi/yabancilarin-calisma-izinleri/> (accessed November 10, 2022).
20. Количество посетителей/ Министерство культуры и туризма Турции <https://www.ktb.gov.tr/TR-96268/turizm.html> (accessed June 10, 2023).
21. Количество видов на жительство/Президентство по управлению миграцией Турции. // URL: <https://en.goc.gov.tr/residence-permits> (accessed June 10, 2023).
22. Нерегулярные мигранты, которые были пойманы/Президентство по управлению миграцией Турции. // URL: <https://en.goc.gov.tr/irregular-migration> (accessed June 10, 2023).

Данная статья была переведена с английского языка.



ШЕРИНЕ, «ЧЕРНАЯ КАССА» И КЫРГЫЗСКАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ: ПРИЯТНОЕ ВРЕМЯПРЕПРОВОЖДЕНИЕ ИЛИ СБЕРЕЖЕНИЯ И КРЕДИТЫ?

НАТАН ЛАЙТ

Аннотация

В этой главе рассматриваются широко распространенные кыргызские социальные и экономические практики, известные под терминами «шерине» и «черная касса». Эти два названия являются альтернативными терминами, используемыми для обозначения социальных групп, организованных для обмена денежными сбережениями, наряду с систематическим угощением членов группы, которые собираются, обычно, каждый месяц, чтобы объединить свои денежные вклады и передать их тому, кто организывает *шерине* в данном месяце. Организации, которые собирают средства на регулярной основе и передают их каждому члену по очереди, антропологи и экономисты называют ротационными сберегательно-кредитными ассоциациями (РОСКА). В большинстве академических дискуссий акцент делается на денежном аспекте РОСКА: как следует из названия, они рассматриваются как способ сбережения денег и получения займов. Однако в кыргызских примерах, которые я здесь рассматриваю, некоторые РОСКА ежемесячно собирают достаточно средств, чтобы покрыть расходы на хорошо подготовленный пир, а остатки еды раздаются в качестве доли (*шыбага*) гостям-вкладчикам. Тот, кто получает деньги за месяц, обычно забивает барана и готовит другие продукты, но, согласно договоренностям между членами, полученные «сбережения» могут быть весьма ограниченными. Таким образом, в данной статье особое внимание уделяется тому, как понимать эти события, которые одновременно являются РОСКА и «вращающимся» общим пиром. Какое место занимают эти группы и их собрания в местном кыргызском сообществе? Как они организованы и что побуждает людей присоединяться к ним? Тщательное изучение этих кыргызских практик РОСКА подсказывает пути улучшения нашего общего понимания РОСКА и их непреходящей привлекательности.

Антропология РОСКА

Первые значительные исследования антропологов о РОСКА появились в начале 1960-х годов в статье Клиффорда Гирца [1], в которой утверждалось, что РОСКА способствовали развитию рыночной экономики, помогая людям управлять деньгами, экономить и пользоваться кредитами, когда формальные экономические институты были труднодоступны или непонятны. Два года спустя Ширли Арденер [2] опубликовала результаты своего сравнительного исследования практик, которые, по ее мнению, следует рассматривать как часть широкой категории экономических институтов РОСКА. Статья Арденер примечательна тем, что в ней проведен всесторонний обзор мировых практик РОСКА, а также рассмотрены разнообразные экономические идеи, которые люди используют в этих сложных социокультурных практиках. Хотя РОСКА обычно избегают бухгалтерско-

го учета и не нуждаются в казначее, поскольку не накапливают средства, некоторые из сложных механизмов РОСКА, описанных Арденер, включают учет процентных платежей, хранение общих средств для специальных целей и позволяют людям получать выплаты в зависимости от того, когда наступает их очередь в цикле сбора.

Арденер продолжила изучение РОСКА, и ее работа и работы других исследователей показывают, что практика РОСКА остается важной во многих странах, независимо от развития формальных экономических институтов, таких как юридически регулируемые банки и кредитные системы. Арденер [3] опровергает аргумент Герца: РОСКА – это не просто ступенька на лестнице развития к принятию практик формальной рыночной экономики, а по-прежнему удобный и доступный вариант социального финансирования, в котором продолжают участвовать многие люди, независимо от уровня доходов и финансовых знаний. Примеры Арденер говорят о том, что РОСКА привлекает людей, которые ищут социальные блага наряду с финансовыми операциями: это люди, которые хотят сберегать деньги через коллективные социальные процессы, а не через обезличенные банки и финансовые институты, ориентированные на прибыль.

Советская и постсоветская РОСКА

Лишь ограниченные исторические свидетельства указывают на советское происхождение РОСКА, известного под русским термином «*черная касса*». Несмотря на многочисленные примеры таких РОСКА в советских странах и странах Восточного блока, систематического исторического исследования возникновения термина «черная касса» или обозначаемых им практик не существует. Ранние упоминания позволяют предположить, что его происхождение было неформальным и даже тайным, и поэтому его трудно отследить. Одно из немногих упоминаний «черной кассы» в исследованиях по советской экономике – это название совместного фонда, использовавшегося для выплаты взяток правительственным инспекторам во время того, что московские чиновники называли «Киргизским делом», а в новостях – «Делом трикотажа», «Делом трикотажников», в ходе которого обширная и прибыльная подпольная сеть производства и продажи одежды, базировавшаяся во Фрунзе (советское название Бишкека), была закрыта в 1962 году, а многие участники казнены [4]. Это позволяет предположить, что некоторые «черные кассы» не были РОСКА, но что этот термин мог относиться к другим общим, часто криминальным, фондам. Тем не менее, из устной истории становится ясно, что «черная касса» в форме РОСКА была доступна и использовалась многими советскими гражданами, хотя в исследованиях советской экономической жизни ей не уделялось должного внимания.

Теперь я обращаюсь к подробной этнографии практик РОСКА в Кыргызстане, рассматриваю их роль в репертуаре социальной комменсальности (другими словами, совместных трапез и связанных с ними ритуалов), и затем предлагаю версию о том, какой вклад это может внести в антропологическое знание. Многие из тех соображений, которые я здесь высказываю, актуальны и для других регионов Центральной Азии, где РОСКА также популярна под разными названиями, включая «*черную кассу*», а также «*гап*» или «*круг*» [5]. Эти и многие другие коллективные трапезы являются частью широкого спек-



тра центральноазиатских пиршественных традиций, которые отмечают религиозные события, праздники, такие как Нооруз, ритуалы жизненного цикла, включая рождение, обрезание, выпускной, свадьбу или смерть. Эти праздники различаются в разных местах и странах, но имеют и много общего: сообщества опираются на репертуар общих ожиданий и представлений, которые поддерживают эффективное и социально правильное планирование, координацию и участие в коллективной деятельности.

РОСКА в Кыргызстане

Во время своего исследования в Кыргызстане я обнаружил, что сельские РОСКА несколько различались по социальной и экономической организации, но почти всегда соответствовали простой схеме, с равными взносами и выплатами в один день каждого месяца. В них не было ни одной из финансовых сложностей, описанных Арденер для некоторых РОСКА [6]. Хотя принятая процентная ставка по займам у местных ростовщиков достигала 10 % в месяц, это не упоминалось в связи с деревенской «черной кассой». По-видимому, объединяя деньги, эти кыргызские РОСКА создавали пространство, где процентные ставки не имеют значения: человек не получает и не платит проценты. Я не слышал, чтобы люди упоминали об этом на местном уровне, но в других местах это рассматривается как преимущество РОСКА. В большом многоэтническом опросе участников РОСКА в Бишкеке доступ к беспроцентным займам был мотивацией, которую назвали 41 % участников «черной кассы» [7]. В селе люди рассматривают сделки РОСКА как изолированные от рыночных практик социальными принципами и ожиданиями относительно правильных отношений. Социальные ценности были доминирующими, и люди избегали рассматривать свои сделки с собратьями как прибыли или убытки. Несмотря на то, что некоторые группы РОСКА требовали относительно больших взносов каждый месяц, большинство жителей деревни присоединялись к мероприятиям, которые организовывались, как минимум, по социальным причинам, а не для экономии денег. Простота и ясность были ключевыми моментами, чтобы денежные операции не отвлекали от построения и поддержания позитивных социальных отношений.

В 2009 году, когда я только начал заниматься исследованием ритуальной экономики жизни в кыргызском селе, группа пожилых женщин очень хотела, чтобы я пришел на ежемесячное собрание их «*черной кассы*», которое некоторые члены группы также называли «*шерине*». Они с гордостью отметили, что начали свою деятельность в 1997 году, и это, таким образом, самая устойчивая «черная касса» в селе, и они хотели, чтобы я снял их собрание. Когда я присоединился к их собранию, одна из основательниц рассказала, что в 1990-х годах она начала быть более религиозной и развивать духовные способности (*касмет*), в результате чего перестала употреблять алкоголь и избегала участия в общественных мероприятиях, связанных с выпивкой. Она познакомилась с несколькими женщинами примерно ее возраста, которые тоже хотели создать социальное мероприятие, где они могли бы веселиться (*тамаша*), но не пить. Они начали с одиннадцати человек, а ежемесячный денежный взнос в 1997 году составлял всего 50 кыргызских сомов на человека. С годами, по мере того, как сом терял в цене, эта сумма была постепенно увеличена до 300 сомов к 2009 году (около 8 евро), когда я посетил их. Вначале у некоторых членов группы были проблемы с поиском достаточного количества наличных де-

нег, и группа предложила им принести вместо них курицу, а если у них не было курицы, они могли даже принести муку. В итоге все члены группы смогли остаться в ней.

За эти годы трое членов умерли, а один переехал в Бишкек, но они нашли замену и по-прежнему насчитывали 11 человек. Они собирались 10-го числа каждого месяца: попробовав другие дни, они поняли, что хорошо собираться вблизи даты получения пенсии, чтобы не тратить все деньги до встречи. Вначале они тратили только часть денег на еду, а на оставшиеся покупали предметы домашнего обихода, но со временем решили тратить все внесенные деньги на самую еду. Они готовили изысканные блюда из двух разных видов баранины, как будто принимали у себя *кудалар* (родителей снохи или зятя), хотя, как я расскажу ниже, их целью было создать атмосферу близости между друзьями, а не формальное гостеприимство, которое обычно сопровождает прием *кудалар*.

Эти пожилые женщины, живущие на крошечные пенсии и, в некоторой степени, поддерживаемые своими детьми, присоединились к «черной кассе» не для того, чтобы сэкономить деньги на покупки, а чтобы установить правила, отвечающие их социальным интересам: они искали возможность наряжаться, повеселиться и обсудить то, о чем они обычно не говорят с другими членами своей семьи. Они хотели, чтобы я пришла и сняла это мероприятие на видео, чтобы у них была постоянная запись их еды, одежды и пения, но они также чувствовали себя скованными моим присутствием. Например, некоторые участники обсуждали недавние браки, заключенные в общине между двоюродными родственниками по женской линии (*бөлө*). Они не хотели, чтобы эта несколько противоречивая тема стала частью записей, которые я делал, поэтому говорили очень тихо. Женщины, с которыми я разговаривал о «черной кассе», часто упоминали, что они доверяют людям в своей группе, и те не рассказывают посторонним подробности своих разговоров.

По словам этих женщин и других, с кем я разговаривал в деревне о «черной кассе», подобные мероприятия были распространены в советское время. Они рассказывали о таких группах, организованных среди соседей, живущих на одной улице, или среди сослуживцев с одной работы. Они участвовали, или, как говорят кыргызы (и большинство жителей Центральной Азии), «играли» в «черную кассу», чтобы собрать деньги на покупку мебели или оплату ритуалов. После окончания советского периода люди, как правило, присоединялись к «черной кассе» с друзьями или людьми того же возраста и целей. Женщины упоминали, что они вступали в «черную кассу», организованную среди своих *абысын* (женщины, являющиеся женами братьев в уруу по линии мужа) или среди жен одноклассников мужа. Таким образом, для многих женщин, переезжающих в новую деревню, когда они выходят замуж, это был удобный способ завязать отношения и познакомиться с людьми в новой общине. Нередко женщины участвовали в двух или даже трех разных «черных кассах» одновременно.

В западной части Таласской области, где я проводил исследование, лишь несколько человек считали, что эти события следует называть *шерине*, а не «черная касса». Гульзат Ботоева [8] в своей диссертации об экономике гашиша в одном из сел Тюпского района на северо-востоке Кыргызстана объясняет местное использование терминов «шерине» и «черная касса»: только последний термин мог использоваться для мероприятий, кото-

рые предполагали обмен деньгами без совместной трапезы, но когда люди собирались, чтобы пообщаться и отдать вращающиеся сбережения, это могло называться любым именем. Большинство собраний *шерине* состояло только из женщин, но в некоторых случаях мужа и жены участвовали вместе [9].

Пара исследователей, Кэтлин Куэнаст и Нора Дадвик, проводившие в 1999 году при финансовой поддержке Всемирного банка исследование источников средств к существованию и бедности в нескольких районах Кыргызстана, также изучали значение терминов «черная касса» и «шерине». По их словам, «черная касса» была более популярна среди людей с низким уровнем дохода, в то время как термин «шерине» чаще связывался с мероприятиями для не бедных людей. Шерине среди новых богатых мог включать «суммы до 250 000 сомов, собранные по одному случаю [для] покупки автомобилей или дорогих личных вещей, или для инвестиций». Но «люди, которые относительно беднее, но имеют надежный доход, могут участвовать в более скромных сетях *шерине*, в которые они вносят всего 100 сомов, собираясь за едой, чтобы поделиться новостями, а также петь и танцевать» [10]. Другие, как, например, продавец на рынке, с которым они беседовали, объединялись с коллегами в «черную кассу», чтобы еженедельно собирать деньги и выдавать их каждому члену группы по очереди. Исследователи отмечают, что это тесно связано с практикой советских времен [11]. Такие частые выплаты также распространены в городских «черных кассах» Бишкека [12].

Другие показательные рассказы о современном *шерине* содержатся в исследованиях жизни на кыргызских *джайлоо* (летних пастбищах), где термин «шерине» обозначает чередующиеся трапезы, организованные между соседними семьями. Например, пять или шесть семей собирались примерно раз в неделю, хозяева выделяли каждому гостю по куску кости и мяса (*жилик*, *устукан*), обычно баранины, которые они могли съесть на месте, оставить другим или забрать домой [13]. В другом случае двенадцать семей собирались раз в неделю, чтобы разделить трапезу, приготовленную из козленка [14]. Эти основанные на *джайлоо* представления о *шерине*, в которых не происходит обмена денег, распространены даже среди тех, кто не живет на *джайлоо* в Нарынской области, где Ребекка Рейнольдс проводила исследование в 2006–2008 годах. Описанные ею чередующиеся трапезы *шерине* часто проводились летом и могли быть организованы среди соседских семей, семей одноклассников или, более неформально, среди группы *келин* [15]. Таким образом, эти традиции *шерине* включают в себя разнообразные постоянные практики совместных праздничных трапез среди соседей, не уделяя особого внимания деньгам, поскольку ингредиенты для блюд, в основном, производятся в домашних условиях.

Шерине и «черная касса» как гибкие экономические и социальные институты

Приведенные примеры демонстрируют широкое разнообразие способов «игры» в *шерине* и «черную кассу». Это институты, основанные на общих социальных идеях и практиках, но открытые для широкого спектра коллективных проектов. В отличие от многих социальных мероприятий, которые требуют участия в них в силу родственных и других устойчивых связей, *шерине* не являются обязательствами, пока человек не согласится

присоединиться к группе и участвовать в ней в течение цикла. Их можно обсуждать, но после достижения договоренности они становятся обязательствами, которых люди придерживаются, потому что чувствуют, что будет *уятом* (позором), если они подведут группу. Люди, с которыми я общался, неоднократно упоминали, что соблюдают правила группы, чтобы избежать *уята*: нужно приносить деньги, как было условлено (или отпугивать их, если возникло срочное дело, которого нельзя было избежать), правильно организовывать трапезу, когда наступала своя очередь, и вносить вклад в позитивные социальные отношения во время мероприятия. Как отмечают Джудит Бейер и Феликс Гирке, центральной ценностью кыргызских общественных собраний является *ынтымак* (гармония, сотрудничество), создаваемый участием: обязанность старейшин – «сидеть», потому что «их простое физическое присутствие необходимо для того, чтобы отметить событие и обеспечить его «упорядоченность» [16]. *Ынтымак* на общественных собраниях подкрепляется страхом нарушить упорядоченную социальность или обидеть людей, что приведет к *уяту*. В другом месте я описал, как люди стараются не обидеть других при дарении подарков и сделках, включающих *калым* (богатство невесты) и *сел* (предметы домашней обстановки, подаренные супружеской паре родителями невесты) [17].

В последнее время развернулись широкие дебаты вокруг политических и гендерных аспектов *уята*, и многие авторы критикуют то, как стыд направляется, в частности, на женщин и их тело для навязывания социального контроля [18]. Это позволяет предположить еще одну мотивацию для «черной кассы»: как однополые мероприятия среди доверенных сверстников, они являются способом общения для женщин с меньшей заботой о приличиях и страхом перед *уятом*, особенно в деревенской жизни, где частная жизнь ограничена. Но обязательство участвовать в «черной кассе» после того, как человек согласился, также предполагает, что ссылка на *уят* может быть полезной для женщин: обязательство участвовать поддерживается идеологией *уята*, которую женщина может подчеркнуть, объясняя, почему она отдает предпочтение мероприятиям «черной кассы» перед теми, которые навязаны ей в рамках семейных обязательств.

Гибкий дизайн «черной кассы» часто упоминался в разговорах с людьми об их участии. Они вступали в эти группы с определенными целями, включая уровень вклада, степень гостеприимства, вид общественной деятельности и людей, с которыми они предпочитают общаться. Поскольку группы являются добровольными, они стараются приспособиться к людям и сделать участие в них удобным для всех: например, группа пожилых женщин, о которой шла речь выше, собиралась поздно вечером во время Рамадана, чтобы трапеза приходилась на время, предписанное постом. Другая группа не меняла обычное время во время Рамадана, потому что постилась только одна женщина, но она могла взять свою долю (*шыбага*) еды домой, чтобы съесть ее вечером. Несмотря на такую гибкость, люди все же отметили несколько принципов, которым они обычно следуют, в том числе то, что участники должны быть из местной общины, чтобы люди были знакомы друг с другом. Чтобы избежать излишней формальности, в мероприятиях должны участвовать люди схожего статуса, но не близкие родственники или *кудалар*, потому что они требуют более уважительных отношений. Люди должны иметь возможность говорить открыто, не опасаясь, что могут обидеть других. Таким образом, «черная касса» обычно создается среди равных по социальному статусу людей, которые чувствуют себя комфортно



друг с другом и могут избежать заботы о правилах социальных приличий, которые определяют многие коллективные ритуалы. Это позволяет участникам расслабиться, шутить и иным образом развлекать друг друга.

Как видно из приведенных примеров, *шерине* или «черная касса» – это гибкие институты, которые удовлетворяют самые разные потребности и подходят к разным контекстам. Мероприятия, описываемые как *шерине*, существуют среди кыргызов уже давно, но с множеством вариаций, и их можно легко адаптировать к новым контекстам и условиям жизни. Писатель Чынгыз Айтматов даже использовал термин в кыргызском названии, Ысык-Көл шеринеси, для Исык-Кульского форума, который он впервые организовал в 1986 году и в котором приняли участие Михаил Горбачев, а также такие известные личности, как Питер Устинов, Элвин Тоффлер, Артур Миллер, Джеймс Болдуин, Яшар Кемаль и многие другие [19].

В ходе дальнейшего обсуждения я привожу два аргумента: во-первых, как гибкие социальные варианты участия в жизни сообщества, «черная касса» и *шерине* представляют собой рамки, позволяющие людям создавать социальные события, которые приносят им личное удовлетворение. Они позволяют вносить инновации в кыргызскую общинную жизнь, сохраняя при этом узнаваемое «семейное сходство», по словам Людвига Витгенштейна. Чтобы лучше понять преимущества практик *шерине* и «черная касса», я сравню их с другими ритуальными собраниями, которые происходят в кыргызских общинах.

Второе утверждение, которое я здесь выдвигаю, заключается в том, что эти разнообразные социальные практики помогают нам понять более ранние кыргызские практики, особенно те, которые были задокументированы Федором Фиельструпом в его важных полевых исследованиях в 1920-х годах. Фиельструп показывает, что многие различные добровольные собрания и трапезы среди кыргызов были основаны на общих наборах ожиданий, но уточнялись посредством соглашения и направлялись людьми, выбранными в качестве лидеров. Даже если описанные им практики *шерине* или *үлүш* сильно отличаются от места к месту и во времени, или их названия изменились, суть этих традиций не в деталях, а в гибком диапазоне способов того, как люди могут собираться вместе, чтобы разделить пищу и развлечения, и договариваться о правилах, соответствующих их собственным интересам.

Репертуар социальных и ритуальных мероприятий кыргызского села

Социальная жизнь в кыргызских деревнях вращается вокруг регулярных больших и малых общественных собраний, которые часто являются частью ритуалов, отмечающих важные достижения и события жизненного цикла или религии. Многие из этих трапез сопровождаются подарками и другими подношениями хозяевам и от них: обращение подарков обычно рассматривается как необходимый взаимный вклад, который делает гостеприимство возможным. Большинство кыргызов в деревнях, где я работал, считают, что ритуальные пиры занимают центральное место в социальной жизни деревни, и признают, что некоторые категории родственников, членов общины и даже гостей обязаны помогать хозяевам субсидировать расходы. В некоторых случаях пожертвования тре-



буются с помощью различных жестов или действий: по прибытии на свадебный той некоторым гостям подается специальное блюдо, во время которого с них в шутку требуют денежные пожертвования. Кроме того, перед гостем-мужчиной, прибывшим на это мероприятие, могут положить тушу козленка, чтобы потребовать денежный взнос за игру в *көк бөрү* (улак *тартыш*), которая часто сопровождает такие пиры [20].

Важные деревенские праздники могут зависеть от того, что члены принимающей группы разделят пожертвования: организаторы пойдут по соответствующим семьям и соберут с каждой равную сумму, чтобы оплатить расходы на пир. В некоторых случаях, например, в ритуалах *кудай тамак*, когда хозяевам дается благословение, от гостей не требуется никаких пожертвований: их потребление пищи и прием даров приносит духовное благословение. В других случаях, таких как празднование Нового года, группа соседних семей делится на две половины, и каждая половина поочередно устраивает пир для другой половины. В этом случае взаимность из года в год означает, что нет необходимости в других видах пожертвований и поддержки. Подобные процессы происходят и во время других местных праздников и памятных дат и включают в себя пожертвования и оборот денег, продуктов питания, рабочей силы и оборудования для подготовки праздников. И, наконец, считается, что торжества и религиозные праздники вызывают сильные положительные духовные эффекты, и пища с этих мероприятий передает эти эффекты тем, кто не смог присутствовать лично. В западной части Таласской области, где я работал, еда, которую дают на празднике, чтобы забрать домой, называется *кешик*, и ею делятся с членами семьи, друзьями и соседями, чтобы распространить духовный эффект от тоя.

В отличие от этого, пища, взятая во время «черной кассы», явно не *кешик*, а *шыбага*, доля, которую человек получает в обмен на внесение денег. Таким образом, эти трапезы, несмотря на их ценную социальность, отделены от духовных измерений коллективного застолья, по-видимому, потому, что они отражают рассчитанные, сбалансированные взаимные обмены: им не хватает духовной силы, которая распространяется через еду, которую люди делят после *тоев*. Одна женщина, с которой я разговаривал, рассказала, как она тщательно делила баранину, которую подавала на стол, когда устраивала «черную кассу», так, чтобы каждому гостю достался примерно эквивалентный кусок мяса (*жилик*), хотя ей все равно приходилось распределять части животного по старшинству в группе. Когда я спросил ее, дарят ли люди *кешик*, который они взяли домой, она ответила: «Обычно *кешик* дарят, если это игрушка или если *келин* родила, но мы не дарим *кешик* с «черной кассы».

Таким образом, внимательно изучив идеи и практики «черной кассы» и сравнив ее с другими событиями, мы получаем более четкое представление о статусе этого мероприятия в спектре местных событий. «Черная касса» создается с вниманием к построению желаемых социальных отношений, подчеркивает равенство и справедливое распределение денег и пищи. Она контрастирует с большинством других событий, формируемых родственными отношениями, которые нельзя выбрать, и где участие, официальная речь и обмен подарками являются обязанностями, но также создают духовные эффекты.

Ритуальные пиры обычно основаны на одном или нескольких животных, которых приносят в жертву с молитвами и целиком используют для пира. Принесение в жертву и пода-



ча животного как часть праздника или религиозного ритуала, а также молитвы, тосты и другие добрые слова создают духовное событие, а пища, раздаваемая в конце как *кешик*, передает духовную силу другим, кто ее ест. С другой стороны, трапеза *шерине*, даже если это просто очередное «повторяющееся» застолье на *джайлоо*, является способом организации и наслаждения общественной жизнью, а забой и употребление мяса не делает это событие духовным ритуалом. С другой стороны, когда родственная группа или даже группа одноклассников или соседей собирается, чтобы отметить особое событие, мероприятие становится священным: важной особенностью является то, что обычно присутствуют почитаемые старейшины, которым оказывают уважение, дарят подарки и которые, в свою очередь, дают благословения. Некоторые традиционные описания *кешика* предполагают, что именно еда, которую дают старейшины, несет в себе благословение. В следующем разделе я рассказываю о более старых традиционных кыргызских взаимных трапезах, которые были подробно описаны Федором Фиельструпом.

Шерине и другие «поочередные» пиры, по Федору Артуровичу Фиельструпу

Источником наиболее подробных рассуждений о *шерине* (или *шерне*, как он писал) является Федор Артурович Фиельструп, этнограф, широко работавший с кыргызами в середине 1920-х годов, но трагически погибший на допросе в ОГПУ в Ленинграде в декабре 1933 года во время репрессий против ученых, известных как «Дело славистов». Этнографические заметки Фиельструпа о кыргызских обрядах и обычаях были полностью опубликованы в 2002 году с обширным введением, комментариями и примечаниями редакторов Б. Х. Кармышевой, С. Кармышевой и С. С. Бабаевой [21]. Хотя этот том доступен в Интернете и широко цитируется в дискуссиях о кыргызской ритуальной жизни, анализ описанных в нем «вращающихся» и взаимных практик приема гостей практически не проводился.

Названия и организация практик, которые описывает Фиельструп, сильно различаются. В одной из областей Ошского района (*округа*) он выделяет два вида трапез, которые устраиваются для получения благословения в случае несчастья: это *кудайы* и *назыр*. *Кудайы* также может проводиться для того, чтобы поблагодарить за удачу. *Шерине* в том же регионе – это организованная группа, в которой каждый член по очереди устраивает большую трапезу для остальных участников. С другой стороны, *үлүш* – это спонтанная трапеза, предложенная хозяином, на которую гости не обязаны отвечать взаимностью. В другой части Ошского района Фиельструп описывает два разных вида *шерине*: один организуется исключительно для взрослых мужчин летом, где хозяин предлагает *кымыз* (ферментированное кобылье молоко) и мясо, а другой организуется богатыми семьями, и бедняки могут посещать его по желанию, без обязательств. В этом регионе также проводятся *гал*, организуемые зимой, на которых подают мясо и чай, и *жоро*, на которых подают *бозо* (ферментированный зерновой напиток) [22]. Самым важным является *үлүш*, организуемый большими группами, обычно из родственных родов, перед отъездом на летние пастбища, во время которого забивается много животных и читаются молитвы, просящие защиты для стада [23].

В следующем разделе Фиельструп приводит подробные сведения о месте под названием Кобургамбель, снова выделяя *үлүш*, *жоро* и *шерине* в качестве основных повторяющихся праздников, а также подробно рассказывая о планировании и организации мероприятий, о том, кто в них участвует, какие мероприятия, игры и другие развлечения проводятся. Здесь он отмечает, что в *жоро* участвуют, в основном, бедные люди, которые с удовольствием напиваются *бозо* и иногда доходят до драк. Из-за этого богатые люди предпочитают устраивать *гап* где не подают опьяняющих напитков [24]. Вслед за этим Фиельструп описывает организацию *жоро* и *шерине* в Таласской области среди членов рода *кайназар*. Здесь *жоро*, как утверждается, проводится, в основном, зимой и только среди молодежи. *Шерине* проводится летом. Собираются мужчины, либо все вместе, либо разделенные на группы молодых и старших. Они заранее определяют меню для пира, указывая минимум, который должны предложить хозяева. Самыми важными блюдами являются *кымыз* и баранина. Пиршества *шерине* проходят каждый день, начиная с того момента, как люди договорились. На первом пиру выбирают *бия* (церемониймейстера, лидера) и двух его подчиненных; их главные обязанности – поддерживать порядок и руководить распитием *кымыза*. Эти три лидера также должны принимать у себя последние пиры в последовательности, которые должны быть более масштабными, чем предыдущие. Хозяина каждого пира обычно обязывают предложить козла для *көк-бөрү* или его может предоставить младший брат хозяина. Если после пира устраиваются *көк-бөрү* или другие игры, в них могут участвовать все желающие: они не ограничиваются членами *шерине* [25].

Из описаний Фиельструпа становится ясно, что эти события имеют мало общего с денежным обращением: они связаны с общением (совместным употреблением пищи и напитков), а также с получением большего или меньшего духовного эффекта. Такие праздники, как *кудайы* и *назыр* преследуют преимущественно духовные цели, в то время как *үлүш*, как правило, сочетает общение с ритуалами жертвоприношений и молитв, направленных на получение сверхъестественной защиты. В одном из предыдущих разделов Фиельструп привел дополнительные местные подробности об *үлүш*, а также о *кудайы* и других религиозных ритуалах, таких как широко практикуемый *жер-суу таюу*, ритуал, испрашивающий благословения для земли и воды и часто проводимый у реки [26]. Многие из мероприятий *шерине* организуются, в основном, для получения социального удовольствия, будь то в сочетании с распитием опьяняющих напитков *kimiz* или *bozo*, или более сдержанного *гап*, на котором пьют чай и играют после пиршества.

Эти праздники хорошо вписываются в экономику общества, которое мало полагается на денежный обмен, но имеет высокоразвитые системы материального обмена и практики взаимосвязи духовной, социальной и экономической жизни в ритуальной экономике, или то, что Роланд Харденберг [27] называет социокосмическим полем. Для организации социальных мероприятий среди людей с относительно равным экономическим статусом кыргызы, описанные Фиельструпом, устраивают разнообразные пиры взаимного обмена. Некоторые из них также могут быть способом для более состоятельных членов общества поделиться едой с теми, кто беднее, как, например, *шерине*, описанное в Ошском регионе, к которому беднякам разрешено присоединиться.



Важно отметить, что при обсуждении этих событий Фиельструп игнорирует практику и участие женщин. Это может быть связано с тем, что его информация получена, в основном, из разговоров с мужчинами, а не из наблюдений, или, возможно, указывает на то, что у женщин было мало самостоятельных событий. Без наблюдений за событиями или описаний женщин-участниц мы остаемся в догадках, участвовали ли и как женщины в описанных выше *шерине*, особенно в тех, которые включали семьи. Мы не можем легко связать современное распространение практик *шерине* и «черной кассы» среди женщин с этими ранними примерами, но мы можем видеть, что *шерине* продолжает оставаться доминирующей моделью для собраний, которые подчеркивают социальность, в то время как «черная касса» стала широко распространенным термином для событий, которые подчеркивают денежный обмен. Тем не менее, важно признать, что, в отличие от антропологических и, особенно, экономических интерпретаций РОСКА, денежные операции «черной кассы» могут служить, в основном, для морального подкрепления мероприятий, которые в большей степени сосредоточены на неденежных целях. Новая экономика, основанная на деньгах, и, возможно, более низкая ценность, придаваемая женской социальности, могут означать, что женщины прибегают к денежным обменам в «черной кассе», чтобы подкрепить обязательный характер этих событий.

Заключение

В этой главе мы предположили, что кыргызская практика РОСКА предлагает новый взгляд на РОСКА, в целом: денежные операции важны не только как средство экономии денег, но и потому, что обязательства по экономическим операциям – это способ укрепить приверженность социальности и зарезервировать место в переполненном социальном календаре. Обязательства по ежемесячным платежам способствуют приятным событиям, которых участники могут с нетерпением ждать, не имея других обязательств. Им не нужно приносить подарки или помогать в приготовлении еды – в конце концов, позже отвечают взаимностью, предлагая еду сами. Обязательства по выплате денег не только усиливают важность мероприятия, но и облегчают получение денег, позволяя вписать иначе дорогостоящие блюда в ограниченный бюджет.

Еще одна важная особенность «черной кассы» заключается в том, что мясо и другая еда не несут в себе той духовной силы, которая присуща игрушечным праздникам: вместо этого еда распределяется поровну в долях, обмениваемых на денежные взносы участников. Они не приносят подарки и не получают *кешик* в качестве ответных подарков, а вступают в более договорное соглашение. В то же время тщательно избегают забот рынка и стремления к наживе. «Черная касса», как ее практикуют многие в Кыргызстане, – это удобное и эгалитарное общественное мероприятие, а не место для получения прибыли или переживаний о начислении процентов на одолженные деньги.

Кроме того, факты свидетельствуют о том, что практика чередования трапез в *шерине* была широко распространена задолго до появления «черной кассы» в кыргызском обществе, но теперь объединение денег стало популярной частью практики *шерине*. Тем не менее, объединение денег не является частью обучения финансам, по крайней мере, не так, как предполагают экономисты и антропологи. На самом деле все проис-

ходит наоборот: люди учатся контролировать деньги, извлекать их из рыночных моделей и придавать им социальную значимость в рамках тщательно согласованных практик. Я предположил, что одна из привлекательных сторон «черной кассы» для женщин заключается в том, что их приверженность ежемесячному финансовому событию может помочь избежать других социальных и семейных обязанностей в этот день. Деньги помогают выделить время на общественное мероприятие благодаря угрозе позора (*уята*), если человек уклоняется от своих обязательств: члены, не отдающие приоритет этому обязательству, подвергают себя осуждению. С помощью одной из самых сильных сил социального контроля, *уята*, они гарантировали себе право на участие в мероприятии «черной кассы», которое, по их признанию, является одним из самых приятных видов социальной деятельности. Не обеспечивая своего участия в рынке, не помогая развивать финансовые навыки, не накапливая средства для покупок или инвестиций, эти женщины объединили денежную экономику и давление *уята*, чтобы раз в месяц устраивать себе день отдыха с друзьями. И при этом они с гордостью поддерживали один из самых прочных институтов своей деревни на протяжении более десяти лет, когда все остальное было в беспорядке.

Вопросы для обсуждения:

1. Как название «ротационная сберегательно-кредитная ассоциация» не отражает мотивы кыргызских социальных собраний, описанных в этой главе?
2. Каковы мотивы вступления в РОСКА в кыргызских сообществах?
3. Участвовали ли вы или знаете подробности об участии других людей в группах РОСКА? Как эти события сопоставимы с описанными здесь?
4. Какие еще виды взаимного обмена важны среди друзей или коллег? Знаете ли вы явные соглашения о том, кто за что платит, или о том, как делятся вещами? А как насчет негласных (неоговоренных) соглашений?
5. Как, по вашему опыту, стыд, удовольствие и другие эмоции связаны с различными обязательными и необязательными социальными встречами?

Благодарность

Полевые исследования были поддержаны Институтом социальной антропологии Макса Планка, Галле, Германия. Я благодарю Криса Ханна, Стивена Гудемана и других участников исследовательской группы «Экономика и ритуал» в Институте Планка. Я также благодарен Гульнаре Айтпаевой и другим сотрудникам КИЦ «Ай-гине» в Бишкеке за их понимание и помощь на протяжении многих лет. И наконец, я благодарю многих людей, с которыми я познакомился в ходе полевых исследований в Кыргызстане, за их глубокую помощь и доброту, с которой они делились со мной рассказами о своей жизни.



Ссылки

1. Geertz, 1962.
2. Ardener, 1964.
3. Ardener, 2010.
4. Heinzen, 2020.
5. Tursunova, 2014, Turaeva, 2015, Alexandrov, 2017.
6. Ardener, 1964.
7. Abdieva, 2021.
8. Botoeva, 2015.
9. Botoeva, 2015, с. 213–14.
10. Kuehnast и Dudwick, 2004, с. 22–23.
11. Там же, с. 56.
12. Abdieva, 2021.
13. Jacquesson 2004, с. 229.
14. Féaux de la Croix, 2016, с. 67.
15. Reynolds, 2013, с. 82, 84, 153.
16. Beyer и Girke, 2015, с. 222.
17. Light, 2015, с. 69.
18. Kudaibergenova, 2019, McBrien, 2021.
19. Ысык-Көл Шеринеси, б. д.
20. Light, 2015: 67.
21. Фиельструп, 2002.
22. Фиельструп отмечает, что неясно, подают ли на них мясо
23. Фиельструп, 2002: 233–234.
24. Там же, с. 234–235.
25. Там же, с. 235–37.
26. Там же, с. 228–233.
27. Hardenberg, 2017.

Библиография

1. Abdieva, R., Baigonushova, D., Ganiev, J. «Kyrgyzstan'da Gayri Resmi Finans: 'Döner Tasarruf ve Kredi Birlikleri' (ROSCA) Örneği». *Reforma* 1 (2021): 33–41. <https://dergipark.org.tr/en/pub/reforma/issue/62611/945578>
2. Alexandrov, Timur. «'Shaking Hands with Money': The Phenomenon of Gap in Modern Uzbekistan and Kazakhstan.» *Europe-Asia Studies* 69.6 (2017): 897–920. DOI: <https://doi.org/10.1080/09668136.2017.1355965>
3. Ardener, Shirley. «Microcredit, money transfers, women, and the Cameroon diaspora.» *Afrika Focus* 23.2 (2010): 11–24. DOI: <https://doi.org/10.1163/2031356X-02302004>
4. Ardener, Shirley. «The comparative study of rotating credit associations.» *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 94.2 (1964): 201–229.
5. Beyer, Judith, and Felix Girke. «Practicing harmony ideology: Ethnographic reflections on community and coercion.» *Common Knowledge* 21.2 (2015): 196–235. DOI: <https://doi.org/10.1215/0961754X-2872343>
6. Botoeva, Gulzat. *The Local Drug Economy: The Case of Hashish Production in a post-Soviet Kyrgyz Village*. PhD Dissertation. University of Essex, 2016.
7. Féaux de la Croix, Jeanne. *Iconic places in Central Asia: The moral geography of dams, pastures and holy sites*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016.
8. Geertz, Clifford. «The rotating credit association: A 'middle rung' in development.» *Economic development and cultural change* 10.3 (1962): 241–263.
9. Hardenberg Roland, ed. 2017. *Approaching Ritual Economy: Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts*. Tübingen: Universität Tübingen. DOI: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-15363>
10. Heinzen, James. «Soviet entrepreneurs in the late socialist shadow economy: The case of the Kyrgyz affair.» *Slavic Review* 79.3 (2020): 544–565. DOI: <https://doi.org/10.1017/slr.2020.157>
11. Jacquesson, Svetlana. «Au coeur du Tian Chan: histoire et devenir de la transhumance au Kirghizstan.» *Cahiers d'Asie centrale* 11/12 (2004): 203–244. URL: <http://journals.openedition.org/asiacentrale/700>
12. Kudaibergenova, Diana T. «The body global and the body traditional: A digital ethnography of Instagram and nationalism in Kazakhstan and Russia.» *Central Asian Survey* 38.3 (2019): 363–380. DOI: <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1650718>

13. Light, Nathan. 2015. «Animals in the Kyrgyz Ritual Economy: Symbolic and Moral Dimensions of Economic Embedding». In *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*. Stephen Gudeman and Chris Hann, eds. Oxford: Berghahn Books, pp. 52–78. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781782385707-006>
14. McBrien, Julie. 2021. «On Shame: The efficacy of exclaiming uiat in Kyrgyzstan». *American Ethnologist*, 48.4, 462–473. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.13033>
15. Reynolds, Rebecca Jane. *Locating Persons: an ethnography of personhood and place in rural Kyrgyzstan*. PhD Dissertation. University of Glasgow, 2013.
16. Turaeva, Rano. *Migration and identity in Central Asia: the Uzbek experience*. New York: Routledge, 2015.
17. Tursunova, Zulfiya. 2014. *Women's lives and livelihoods in post-Soviet Uzbekistan: Ceremonies of empowerment and peacebuilding*. Lanham, MA: Lexington Books.
18. Фиельstrup, Ф. А. *Из обрядовой жизни киргизов начала XX века*. – Москва: Наука, 2002.
19. Ысык-Көл шеринеси. Wikipedia. URL: https://ky.wikipedia.org/wiki/Ысык-көл_шеринеси



СОБИРАТЕЛЬНИЦЫ ХЛОПКА И ТАБАКА. ИССЛЕДОВАНИЕ СОВЕТСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ И ПРОПАГАНДЫ ЧЕРЕЗ ЛИЧНЫЕ ИСТОРИИ СОБИРАТЕЛЬНИЦ ХЛОПКА (КАРА-СУУ), ТАБАКА (НООКАТ)

БАКТЫГУЛЬ МИДИНОВА

Аннотация

Вслед за образованием СССР территория Кыргызстана, как и других стран Центральной Азии, стала площадкой для реализации сельскохозяйственной политики нового государства. Для обеспечения экономической независимости СССР советское руководство сознательно пошло на формирование аграрной монополии в Средней Азии. Производство хлопка и табака требовали больших трудозатрат, поэтому среднеазиатское население разными способами принуждали оставаться в селе. Создавались моноотраслевые районы, ответственные за выращивание одной сельхозпродукции. Под хлопковые, табачные плантации отводили самые плодородные земли.

Данное исследование посвящено исследованию модернизации и пропаганды труда в советское время через личные истории женщин-табаководов Ноокатского района и хлопкоробов Кара-Суйского района. В нем будет отражено, как руководители колхозов выполняли план по сбору табака и хлопка силами женщин колхоза и какой вклад внесли женщины в плановую экономику страны.

«Труд в СССР есть дело чести, дело славы, дело доблести и геройства!»
(лозунг над входом в ГУЛАГ)

К труду – через лозунги

Советский Союз был страной лозунгов (Рис. 1). Идеологическая машина проникала во все сферы жизни, насыщая их утвержденными коммунистической партией предложени-



Рис. 1. Плакат времен СССР. Из коллекции художника Константина Шкурпелы. «Билимкана». Бишкек.

ями, фразами и цитатами. Наиболее распространены были лозунги, которые касались труда. Самым известным из них стал призыв, цитируемый из политического отчёта И. В. Сталина 1930 года [1]. Слова Сталина стали широко применять в пропаганде труда, использовали на производственных предприятиях, цитату наносили на архитектурные объекты и государственные награды. Помимо производственных предприятий, лозунг был широко распространён в исправительно-трудовых лагерях ГУЛАГа. Каждого, кто попадал в лагерь, встречала надпись: «Труд в СССР есть дело чести, дело славы, дело доблести и геройства!».

Вне лагеря жизнь обычных жителей мало чем отличалась: подчинение и строгая дисциплина были главными требованиями властей. Одним из инструментов пропаганды служили плакаты, которые местные власти использовали для напоминания трудящимся о важности дисциплины на рабочем месте, вот такими, например: «Дисциплина на каждом рабочем месте – главное!» («Ар бир жумуш ордунда эң маанилүүсү – тартип!»), «...без должной дисциплины – трудовой, плановой, государственной – мы быстро вперед идти не сможем» («...эмгекте, планда, мамлекетте – милдеттүү тартипсиз – биз алга жыла албайбыз»), «Качество. Количество. Доблесть труда!» («Сапат. Сан. Эмгектеги каармандык!»), «Одержим победу в социалистическом соревновании!» («Социалистик мелдеште жеңишке жетебиз!»), «Наша цель – изобилие! Слово крепится делом!» («Биздин максат – молчулук! Сөзүңдү иш менен бекемде!») [2]. Повторяющиеся пропагандистские аксиомы глубоко проникали в сознание местного населения, становясь неотъемлемой частью жизненных принципов каждого советского гражданина.

Наши источники информации – женщины старше 65 лет, воспитанные на принципах и идеалах, взращенных лозунгами социалистической эпохи. Самой старшей из героинь на момент проведения интервью было 87 лет. Каждая из них начала свою трудовую деятельность в возрасте 10–12 лет, помогая своим родителям, а после 15 лет стала полноценно работать. Эти истории охватывают период 1960–1980-х годов, время, которое в Советском Союзе часто характеризовалось как время развитого социализма [3].

”

На рассвете били в железный гонг. После первого звонка вставали, на втором – собирали вещи, на третьем – садились в машины, которые отправлял колхоз. В случае если не успевали, то приходилось идти пешком до поля, а идти надо было долго.

Сейилкан Каратаева, низальщица табака, 1950 года рождения.

”

У нас была военная дисциплина, мы вставали до восхода солнца и покидали поле с наступлением темноты. Руки девочек грубели. Ноги трескались. Мы, кажется, даже не знали о креме для рук. Ходили в аптеку и брали вазелин, глицерин. Хлопок очень нежная культура, но нас не жалел.

Лайли Абдраимова, механизатор-хлопкороб, 1957 года рождения (Рис. 7)

Советская пропаганда работала так, что молодые и пожилые, мужчины, женщины и дети верили, что их усердие и труд – необходимый шаг на пути к строительству коммунистического общества.

Аграрная монополия

Вслед за образованием СССР территория Кыргызстана, подобно другим странам Центральной Азии, стала центром внедрения сельскохозяйственной политики. С целью обеспечения экономической независимости Советского Союза советское руководство осуществило стратегию формирования аграрной монополии в этом регионе. Этот процесс включал широкомасштабную трансформацию сельскохозяйственного уклада, превращая колхозы [4] в основную организационную форму.





Рис. 2. Низальщицы табака. Ноокатский район. Из коллекции музея колхоза «Россия». Ноокат.



Рис. 3. На Кара-Суйском заготпункте. Фото М.Аширбаева, А.Кадыркулова. Из коллекции Национального историко-археологического музейного комплекса «Сулайман-Тоо», Ош.

Процесс коллективизации сельского хозяйства в Кыргызстане начался с 1928 года. За первые годы первой пятилетки в республике было организовано 1,5 тысячи колхозов и 40 совхозов [5]. Новые сельскохозяйственные предприятия строго следовали указаниям централизованного планирования, которые включали в себя контроль и вертикальное распределение ресурсов, а также выполнение приказов высшего руководства. На земельных угодьях колхозники занимались посевами, которые определялись не их собственным выбором, а указаниями вышестоящих властей. Новая власть активно стимулировала расширение площадей пахотных земель в регионе, строя оросительные и осушительные каналы для вовлечения ранее неиспользуемых земель в сельскохозяйственный оборот.

«В системе сельскохозяйственного разделения труда республики область (Ошская) выделяется как специализированный район хлопководства, основной производитель ароматических табаков» [6]. Эта политика способствовала тому, что Ноокатский район Ошской области стал известным регионом по выращиванию табака, в то время как Кара-Суйский район стал центром хлопководства (Рис. 2, 3).

Хлопководство было важнейшей отраслью всего сельскохозяйственного производства страны. Хлопчатник как культура на территорию южного Кыргызстана проникает в V-VII веках. Значительное производство хлопка увеличилось после завоевания территории Российской империей. Гражданская война в США (1861–1865) сделала данный вид технической культуры стратегически значимым для России, и посевные площади хлопка увеличивались с каждым годом [7]. После установления Советской власти посевные площади под хлопчатником увеличились в 3 раза, а урожайность в 2,2 раза [8].

Табак также не был новой культурой для местных жителей, выращиванием которого стали заниматься после 1899 года. Табаководством на юге Кыргызстана были заняты 22 колхоза и 23 совхоза, но крупных успехов в возделывании табака добились трудящиеся Ноокатского района. Здесь было сосредоточено 37 процентов всех посевов табака [9]. Такие успехи явились результатом «огромного трудового энтузиазма» тружеников сельского хозяйства, в особенности, женщин.

Режим работы

Работа в поле начиналась рано утром: еще до рассвета колхозная арба (в колхозах по-богаче – машина) забирала колхозниц из пункта сбора и везла на поле. Некоторые женщины помнят, как вставали в 3:30 – 4 утра. До восхода солнца трудились – собирали урожай и отправляли в сараи. Чаще им приходилось работать голодными, бывали времена, когда они возвращались домой, где также не было еды. В полдень, накормив детей, они возвращались в поле или в амбар, чтобы продолжить работу, и трудились до поздней ночи. За дисциплиной и качеством работы следили бригадиры, которые не отпускали домой, пока женщины не сдадут работу. Чтобы не остаться на ночь в сарае, те, кто быстрее справлялся с работой, помогали отстающим коллегам.

”

В 4 часа утра сосед на своей машине вез нас в поле. Чтобы не проспать, мы ложились на рассыпанную солому у ворот и ждали машину. Тюки брали с собой. Иногда он жалел нас и брал с собой, иногда просто уезжал. Мы мчались за машиной, гадая, где она остановится. Садись в машину, а она забита, маленькие дети, беременные женщины, опрокинутые термосы, кто-то обжигался, так с шумом добирались до поля.

Зулпинисо Атаханова,
низальщица табака, 1959 года рождения

”

Над нами были звеньевые и бригадиры. Они говорили: сделай это, сделай то. Мы выполняли их поручения. Иногда, когда мы были голодны, мы злились и не хотели работать. Мы обрабатывали 1–1,5 гектара земли, регулярно чистили его от сорняков. Наверное, не было людей, кто так много работал, как мы. Мы так усердно работали, что даже не знаем, где результаты нашей тяжелой работы. На руки нам давали небольшую сумму денег. Мы покупали муку, 1-2 вещи детям, иногда и этой одежды не было.

Турдукан Атабекова,
низальщица табака, 1937 года рождения

”

В то время не было женщин, которые отказывались бы работать, или тех, кто мог проспать. Если такие появлялись, то мы вели их за собой. Не оставляли их самих с собой.

Буажар Саматова,
табаковод, депутат Верховного Совета Кыргызской ССР
10-го созыва (1980-е годы), 1957 года рождения (Рис. 4, 5)



Рис. 4. Удостоверение
Буажар Саматовой.

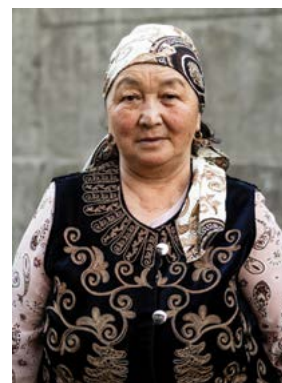


Рис. 5. Буажар Саматова,
село Кара-Таш,
Ноокатский район.

Полевой сезон начинался в феврале с подготовки теплиц и выращивания рассады, а заканчивался сбором и сдачей урожая в конце года. В течение года женщины работали не покладая рук, без сна и отдыха, в жару и холод. Поднимали тюки весом 60-70 кг и несли до пункта сбора. Никто не пытался отказаться от работы, объясняя это тем, что больше работы в селе не было. Тунеядство в СССР не приветствовалось.



Рис. 6. Калтажи Боромбаева, село Кара-Таш, Ноокатский район.

”

Два сараа были бы полны людей: старики, дети. В то время никто не оставался дома. Вот так мы работали. Никто не жаловался, что оставил свой дом или свой скот. Раис (председатель колхоза) проверял и отчитывал нас.

Калтажи Боромбаева,
низальщица табака, 1935 года рождения (Рис. 6)

”

Самой долгожданной надеждой для меня было: вот если пойдет дождь, и я смогу, наконец, выспаться и хорошо отдохнуть. У нас не было ни часов, ни дней, всё, чем мы руководствовались, было выполнение плана.

Лайли Абдраимова,
механизатор-хлопкороб,
1957 года рождения (Рис. 7)



Рис. 7. Лайли Абдраимова, Мады айыл окмоту, Карасуйский район.

Для увеличения урожайности в СССР широко применялись научные разработки и интенсивное использование химических удобрений, в этих целях задействовалась и авиация. Авиация играла ключевую роль в аэрозольном опрыскивании полей, что позволяло равномерно распределять химикаты и защищать урожай от вредителей и болезней. Использование авиации в сельском хозяйстве позволяло быстро и эффективно обрабатывать большие площади земли, способствуя повышению урожайности и обеспечению продовольственной безопасности страны.

”

Для борьбы с сорняками самолеты распыляли химикаты над полями. После обработки нам давали 1-2 дня выходных, но мы, несмотря на это, выходили на участки, опасаясь, что поле зарастет сорняками. Для нас это был не яд, а как лекарство.

Каниса Зулпукарова,
низальщица табака, 1957 года рождения,
Зулпуев айыл окмоту, Ноокатский район

”

Нам выделяли молоко за вредность, но мы не дожидались положенных трех дней после обработки и выходили в поле. Запивали айраном и продолжали работать.

Жаназакова Майрам,
хлопкоробка, 1951 года рождения

Говорит колхозное радио

Коммунистическая партия и правление колхоза всемерно углубляли важнейший участок деятельности – идеологическую работу среди населения айылов. В ход шли плакаты, листовки, организации выставок, статьи в газетах, звукозаписи.

Основным идеологическим инструментом в селе было радиовещание. Все амбары и сараи были подключены к радиосети, что позволяло колхозникам прослушивать советские идеологические послания, не прерывая своих трудовых занятий, что было его главным преимуществом. Женщины спешили утешить своих детей, едва заслышав «Внимание, мы будем говорить по колхозному радио». Передачи шли до поздней ночи, пока колхозники выполняли дневную норму работы. Через громкоговорители шли концерты, передавали новости и восхваляли передовиков труда, усиливая соревновательный дух членов коллективного хозяйства. В дни, когда радио не работало, руководство колхозов организовывало концерты местной самодеятельности, привлекая молодых людей из числа тружеников.



Рис. 8. Буажар Абилова,
Мады айыл окмоту, Октябрь
айылы, Карасуйский район.

”

Громкоговорители устанавливались на самых высоких тополях. Через них передавались ежедневные отчеты о проделанной работе бригад: сколько хлопка было собрано каждым работником за день. Телефонов не было. Так мы получали новости о текущем состоянии дел.

Буажар Абилова,
механизатор, 1957 года рождения (Рис. 8)

”

Все сараи в это время были подключены к радиоузелу. Через громкоговоритель радиостанции передавались репортажи о лучших работниках полей, звучали слова благодарности и устраивались концерты в их честь. Эти репортажи и музыкальные выступления прослушивали все, кто находился в 30 сараях, и продолжались они до полуночи, пока мы не сдадим работу.

Салкын Абылкасымова,
низальщица табака, 1947 года рождения

К пропаганде труда подключались писатели, музыканты, воспевавшие трудолюбие работников колхозов. Многие советские кыргызские художники отображали в своих произведениях женщин-табаководов и хлопкоробов, но на этих картинах были нарядно одетые женщины в цветных платьях и тюбетейках. Именитые мастера Семен Чуйков, Гапар Айтиев, Кулчоро Керимбеков, Данакан Адашканова и многие другие воспели на холсте труд и героизм женщин поля (из коллекции Кыргызского Национального музея изобразительных искусств им. Г. Айтиева) [10]. Но за живописной картиной оставалась обратная сторона трудоемкой работы с утра до поздней ночи.

”

Мы работали на государство. За свой труд получали 10–12 рублей, а иногда и до 30–40 рублей, редко 50 рублей. Других источников дохода у нас не было. Наши доходы были настолько скромными, что даже на тапочки или галоши не хватало. И если нам захотелось куда-то выйти, даже не было подходящей одежды. Раньше мы могли попросить у соседей платье, чтобы пойти куда-нибудь.

Зулпинисо Атаханова,
низальщица табака, 1959 года рождения

”

К нам часто приезжали делегации. В нашей бригаде нас научили правильно держать вилку и ложку. В то время в наших домах было немного ложек-вилок. Бригадиры нас учили, мы потом девочек учили, в ресторане так принято, говорили они. Если у нас был неглаженный воротник, с нас строго спрашивали: «Что ты только работаешь, почему не следишь за собой?»

Лайли Абдраимова,
механизатор-хлопкоробка, 1957 года рождения

”

Губы, руки трескались от работы, от холодной воды из арыка. Было больно. Спасал бараний жир. Он был лекарством от всех болезней. Крема не знали.

Давлятова Айым,
хлопкоробка, 1950 года рождения.

Государство поощряло усилия колхозников: отличившихся сборщиков награждало орденами и медалями, некоторые получали высшую награду – Героя Социалистического Труда. Однако часто упускается из виду, что многие женщины, девушки добились признания только ценой своего здоровья, тяжелого физического труда, ночей без сна и безвозвратно утраченной молодости.

Социалистические соревнования

Среди крестьянских отрядов и между колхозниками организовывались социалистические соревнования – жарышы, основной целью которых было выполнение плана и обещаний вырастить сверхплановый высокий урожай на колхозных полях.

Работа в колхозе регулировалась государственным планом. Колхозницы работали день и ночь, чтобы его выполнить. Они боялись выговора и побоев, поэтому все члены семьи, от мала до велика, упорно трудились, чтобы выполнить нормы, установленные руководством колхоза. В конце года составлялся отчет, по результатам которого получали оплату труда за год.

Среди колхозных бригад установилась традиция – переходящее Красное знамя (10-дневное, месячное), которое вручалось колхозным руководством отличившимся передовикам на глазах всех колхозников и являлось одной из форм поощрения победителей социалистических соревнований. Поощрения были как общественные (красный список, почётная грамота, Трудовое знамя), так и материальные, направленные на улучшение материальных нужд работниц. Так, благодаря соревнованиям многие колхозницы стали обладательницами швейных машин, сервантов, велосипедов, стиральных машин (они стоили дорого и не всем были по карману). Иногда в качестве вознаграждения были простые калоши или кусок заветной дефицитной ткани.

”

Если мало нанизывали табака, то ругали. Если много, то хвалили. И давали дополнительно еще один хлеб. Зная про хлеб, мы старались усерднее работать.

Турдукан Атабекова,
низальщица табака, 1937 года рождения.

”

Мы все участвовали в социалистических соревнованиях. Бывали дни, когда выходили победителями, иногда – ссорились, плакали, даже угрожали раису (руководству). Каждый хотел выполнить свой план первым, и если кто-то его переполнял, это вызывало недовольство. Это были настоящие испытания, где нас неумолимо заставляли работать. За первое место давали бархат или ковер по 4 метра, за второе место – по 2 метра или хорошие ткани. В один год нас всех одели в «кристалл» – ткань, которая не пропускала воздух, будто клеенка, но мода. Мы носили его, потому что это было модно.

Буажар Абилова,
механизатор, 1957 года рождения

”

Соревнования были на 10 дней. Так как я была одна, я не могла успевать за теми, кто работал семьями. Большие семьи из 5-6 человек имели преимущество и забирали большие подарки. Мне иногда тоже что-то перепадало – отрезки ткани, бархат. Наверное, жалели, говорили: вот собирает, работает, ходит тут до ночи с нами, дайте ей тоже чего-нибудь.

Давлятова Айым,
хлопкоробка, 1950 года рождения



”

Государство организовывало собрания, где объявлялись планы и нормы производства. Медали вручали в районном центре, в колхоз приезжали раздавать награды. Однако наградой за успешную работу часто была всего лишь одна рубашка. А чтобы заполучить ее, мы даже детям не давали уснуть, заставляя их работать. В лютый мороз *чилде* ходили на сортировку табака.

Багдад Каарова,
низальщица табака, 1937 года рождения

”

Мы продолжали работать, не имея представления о вреде или пользе работы на табачном поле. Наше понимание было ограниченным. Даже запах табака мы не чувствовали. Использовали листья табака для питья воды из арыка. Одной рукой ели, а другой нанизывали табак. А руки липкие от табака. Иногда спали в поле, чтобы немного восстановить силы.

Марапат Исмаилова,
табаковод, 1951 года рождения.

”

Первый раз я вышла в поле в 15 лет и до сегодняшнего дня работаю в поле. Если не могли собрать 200 кг, то с поля не возвращались. Мы были молоды, и все нам нравилось. Сейчас мы тоже выращиваем хлопок, но всей семьей даже 100 кг не собираем. Мы, оказываемся, меняемся вместе со временем.

Жаназаква Майрам,
хлопкоробка, 1951 года рождения

Социалистическое соревнование было одним из методов повышения производительности труда и совершенствования производства, основанным на максимальной активности трудящихся. Соревнования использовались для стимулирования высоких достижений в производстве, повышения качества продукции и экономии ресурсов, когда силами передовых колхозников достигались или перевыполнялись народнохозяйственные планы.

Семья

Работая в сельской промышленности, женщины ставили колхозный труд и выполнение государственного плана выше семьи и детей. Тем не менее, практически каждая семья в селе была многодетной. Рост населения в селах неразрывно был связан с увеличением производства сырца и расширением посевных площадей [11]. Многодетные семьи могли взять большой участок и отработать обязательства по нормам, поэтому хорошие деньги выделялись многодетным семьям. Через 5-6 дней после родов женщины выходили на обычные полевые работы, укладывали новорожденных в колыбели (бешик) и шли работать. Это были самые тяжелые дни для женщин. Детских садов не было, маленьких детей собирали в шыйпане – специальном крытом месте, которое строилось для отдыха колхозников на возделанном хлопковом поле. Обычно за детьми присматривали несколько женщин. За детьми табачниц присматривали в специальных сараях.



”

Я начала работать с 10 лет. В 15 лет начала замещать мать. После 15 вышла замуж, и пока не родила 10 детей, днем ходила косить траву, а вечером нанизывать табак. Сколько лет мы так прожили, дети рождались, трудились. Ставили бешик на голову и отправлялись в поле. Женщинам с детьми, которые не успевали, бригадир мог влупить пощечину при всех. Поэтому не спали и работали.

Багдад Каарова,
табаковод, 1937 года рождения

”

Даже после рождения ребенка нам не давали возможности уйти в декрет. Разрешалось отлежаться всего лишь 20 дней (кичи чилде) из 40. По прошествии этого времени нас уже отправляли обратно на поле. У многих из нас было по 3-4 детей, иногда нам даже говорили рожать прямо на поле. Бывали дни, когда схватки начинались в поле.

Буажар Абилова,
механизатор, 1957 года рождения

”

В шыйпане был сад для детей. За детьми приглядывали женщины в возрасте, как мы сейчас. Мы укладывали детей в бешики и оставляли женщинам. В обед возвращались, чтобы покормить, давали детям печенье и на руки женщинам, чтобы могли покормить после нашего ухода.

Жапарова Малика,
хлопкоробка, 1953 года рождения

”

Это история не для записи. Это был последний сбор хлопка. Прямо в поле у моей соседки случился выкидыш. Она не замешкалась, закопала тело в арык. И чтобы никто ничего не заметил, продолжила собирать хлопок. Она была сильной женщиной.

Аноним.

Детство в колхозе заканчивалось рано. Дети с раннего возраста, с 6-8 лет, привлекались к домашним делам и полевым работам, а в подростковом возрасте, как только могли держать кетмень (тяпку), начинали работать в поле наравне со взрослыми. Те, кто не ходил в поле, присматривали дома за своими младшими братьями и сестрами, домашние дела также ложились на их плечи, пока матери не возвращались с полей.

Работа в поле не освобождала женщину от домашних дел, ночами пекли хлеб, стирали, на прибраться по дому сил не оставалось, а наутро отправлялись в поле – «казенные сапоги так и не снимались». Особенно в годы Великой Отечественной войны и в послевоенное время на женщин легла большая нагрузка.



”

Я работала в бригаде Героя Социалистического Труда. Она умела работать с людьми. С мужчинами вела разговор по-мужски. Говорила громко и строго. Те, кто не выдерживал, убегали в другие бригады. Иногда она приходила до рассвета к нам домой, садилась у моей головы и будила: «Если я тебя не поведу за собой, то и ты убежишь», – говорила она. Но молодые все перешли в другие бригады, а в нашей остались только семейные.

Давлятова Айым,
хлопкоробка, 1950 года рождения

”

Если я скажу, что я работала механизатором, то ты ничего не поймешь. Поэтому я сразу говорю тебе, что я была трактористкой, чтобы ты могла представить, что мы, женщины, трудились наравне с мужчинами. Мы были такие же сильные. А профессия у меня была механизатор широкого профиля, универсал.

Буажар Абилова,
механизатор, 1957 года рождения

Женщины успешно овладевали мужскими профессиями, добиваясь высоких показателей, работая на тракторах, комбайнах, автомобилях. Много сильных и смелых женщин становились бригадирами, депутатами местного и Верховного Совета, получали звание Героя Социалистического Труда и продолжали работать до и после пенсии. Женщины-депутаты раз в месяц или в квартал участвовали в сессиях совета в области или столице. Сидя в большом зале, мыслями женщины-депутаты были в поле, выполняя очередной план, они не хотели терять время на бессмысленных заседаниях. Конкуренция по-советски работала во благо государственного плана.

«Белое» и «желтое» золото

«Хлопок цветет – экономика расцветает», говорили в народе и любовно называли его «белым золотом». Хлопок стал одной из причин колониальной экспансии Российской империи в Среднюю Азию [12]. Объемы «белого золота», которые поставляла республика во всесоюзную копилку, не шли ни в какое сравнение с тем, что собирал Узбекистан. Киргизская ССР собирала в год не больше 200 тысяч тонн хлопка (в Узбекской ССР эта цифра приближалась к 5 миллионам) [13]. Но и этот объем необходимо было собрать. Кроме колхозников активно привлекали школьников, студентов, рабочих. Сентябрь начинался не с учебы, а на хлопковом поле.

Первосортный хлопок можно было собрать только вручную. С жестких хлопковых коробочек надо было полностью вытаскивать хлопок, поэтому при сборе активно использовали детский и женский труд. Хлопковые коробки больно кололи пальцы, кожа покрывалась порезами, но успеть собрать было важнее, особенно до сезона дождей, чтобы урожай был первого сорта [14]. На юге Кыргызстана есть хорошая поговорка: «Пахтанын өзү жумшак болгону менен эмгеги катуу» – «Хлопок сам по себе мягок, но работа с ним тяжелая» [15]. И о героизме тех, кто собирал рекордное количество хлопка, можно слышать легенды.



Ноокатские дехкане называют табак «сары алтын» – желтым золотом. При сушке листья табака светлеют до золотистого оттенка. Также, как и с хлопком, количество посевных площадей табака увеличилось в советское время. Ноокатский район издавна известен как родина табака и был лидером по выращиванию этой культуры в Советском Кыргызстане. Масштабное производство табака связано с созданием первого в республике совхоза по производству табака «Кыргызия» в 1931 году.

Табачное растение было очень хрупким и требовало много ручного труда. Нанизывали табак на нитки для сушки вечерами до поздней ночи, низальщицы должны были нанизывать листья равномерно, тех, кто засыпал, будили покалыванием иглы. Времени на ужин не было, да и не хотели женщины терять время, поэтому перекусывали на ходу, липкими от сока табака руками.

Повторимся, что производство хлопка и табака требовало много рабочих рук, и поэтому население разными способами удерживали на селе [16]. «Мы остаемся на селе, наш долг служить родной земле!» («Биз айылда калабыз, биздин милдет туулган жерге кызмат кылуу!») – гласил советский плакат (Рис. 1). Освоение новой профессии и получение высшего образования было единственной возможностью уехать в город.

«После окончания школы было сложно поступить на учебу. Во Фрунзе (ныне Бишкеке) был только один университет, остальные были институтами. Чтобы поступить в институт в Оше, необходимо было участвовать в конкурсе, для которого нужно было направление из колхоза. Поэтому с 5-го класса выходили в поле, чтобы получить направление. Конкуренция была очень высокой. На экзаменах нужно было получить 4-5, но мы не получали 4-5 и денег не давали», – Лайли Абдраимова, механизатор-хлопкороб, 1957 года рождения.

Сами женщины могут рассказывать бесконечно о работе на полях в полусогнутом положении, о бессонных ночах, о детях, которые выросли в поле и стремились уехать в город, подальше от табака и хлопка, о девушках, мечтающих выйти замуж в район, где нет ни табака, ни хлопка. И только сегодня они понимают тщетность своего тяжелого труда.

Заключение

Советская власть в огромных масштабах применяла идеологию в самых разных аспектах жизни общества. Советские идеологические послания сопровождали человека от рождения до смерти, призывая достойно служить партии и выполнять обязательства перед государством. Несмотря на политику индустриализации, на освоение СССР космоса, в отдаленных колхозах Кыргызстана беспощадно использовался ручной труд. Коллективизация активно работала на индустриализацию. Продукция сельского хозяйства забиралась практически за бесценок и передавалась на нужды промышленности.

Эмансипация женщин в СССР принесла им равные права – вместе с обязанностью к принудительному труду. Практически весь ручной труд в колхозах лег полностью на плечи женщин, у которых также были и домашние заботы. Труд женщин в выполнении пятилетних планов районов велик, потому что работали они допоздна, иногда без сна. У женщин-собирательниц было развито чувство патриотизма, и руководствовались они

девизом «За качественную и эффективную работу!». Несмотря на то, что выращивание табака, хлопка приносило региону большой доход, колхозники, выполнявшие тяжелую работу, получали лишь низкую оплату или дефицитные предметы обихода.

Всестороннее воспевание коллективного, социалистического труда формировало армию лояльных к государству тружеников без права жаловаться на эксплуатацию труда и низкую оплату. Побочными следствиями сельскохозяйственной политики СССР в регионе стало перенаселение, безграмотность, безработица, болезни и др.

Вопросы для обсуждения:

1. Почему в СССР труд считался не только обязанностью, но и формой служения обществу?
2. В чём заключалась роль социалистического соревнования и как оно влияло на трудовую мотивацию?
3. Как трудовая нагрузка и идеология труда влияли на женщин в СССР?
4. Женщины в СССР получили равные трудовые права. Как вы думаете, стало ли им легче или сложнее жить? Почему?

Ссылки

1. Сайт музея истории ГУЛАГ.
2. Коллекция советских плакатов художника Константина Шкурпелы представлена в бишкекской школе «Билимкана».
3. Все интервью были записаны в 2022 и 2023 годах в трех селах Ноокатского района – Жаны-Ноокат, Эски-Ноокат, Кара-Таш, в селе Мады Кара-Суйского района, в селах Достук и Чек-Абад Араванского района.
4. Колхоз – акроним от «коллективное хозяйство».
5. Фрунзе: Кыргызстан, 1986. с. 436
6. Ибраимов, 1979, с. 127–128.
7. Узбекский хлопок: от гражданской войны в США до современных проблем. 2025.
8. Ибраимов, 1979, с. 127–128.
9. Там же
10. Гапар Айтиев. Сбор хлопка. На хлопковом поле. Холст, масло. 1947 год.
- Кульчоро Керимбеков. Сбор хлопка. Холст, масло. 1981 год.
- Андрей Михалев. Хлопок. Всюду хлопок. Из серии «В краю белого золота». Холст, масло. 1962–1963.
- Семен Чуйков. Девочка с хлопком. Холст, масло. 1936 год.
- Адашканова Данакан. Сбор табака. Холст, масло. 1978 год.
- Гапар Айтиев. Этюд к картине «Табаководы». Холст, масло. 1963 год.
- Айнагул Садыкова. Табаководы. Холст, масло. 1986 год. // URL: <https://artmuseum.kg/>
11. Узбекский хлопок: от гражданской войны в США до современных проблем. 2025.
12. Там же
13. Ибраимов, 1979, с. 127–128.
14. Тимирбаева, 2017
15. Ибраимов, 1979, с. 127–128.
16. Сулайманов, 2024, с. 91

Библиография

1. Айыл чарба энциклопедиясы. Фрунзе, 1990.
2. «Дни жизни: пропаганда.» Сайт музея истории ГУЛАГ. Дата обращения: 21 октября 2025. <https://gulaghistory.org/exhibits/days-and-lives-r/propaganda-r.html>
3. Ибраимов, С. *Ошская область Киргизстана*. Фрунзе, 1979.
4. *История Киргизской ССР: в 5 т. Т. 3*. Фрунзе: Кыргызстан, 1986.
5. Мекен, Болотов. *Он алты кыз*. Фрунзе, 1970.
6. *Ошская область: Энциклопедия*. Фрунзе, 1987.
7. Сулайманов, Ж. «История развития хлопка в Кыргызстане: постколониальный аспект.» *Вестник Ошского государственного университета* 3 (2024): 85–95. https://doi.org/10.52754/16948610_2024_3_8
8. Тимирбаева, Н. «Как собирают хлопок в Центральной Азии. Средневековые методы и детский труд.» 2017. Дата обращения: 21 октября 2025. https://kaktus.media/doc/365748_kak_sobiraut_hlopok_v_centralnoy_azii_srednevekovye_metody_i_detskiy_tryd.html
9. «Узбекский хлопок: от гражданской войны в США до сегодняшних проблем.» Дата обращения: 21 октября 2025. <https://rospres.mobi/blogi/item/46017-uzbekskiy-hlopok-ot-grazhdanskoy-voyny-v-ssha-do-segodnyashnih-problem?fbclid=PAAaaU-I3zDT1vhFkR-cJjq2bV5pNvr1Eb8fq2pclpxHKSncF8xCttoMr4lQs>
10. *Учебник табаководов*. Москва, 1986.
11. Информанты:
12. Каниса Зулпукарова, низальщица табака, 1957 года рождения, село Жаны-Ноокат, Ноокатский район.
13. Салкын Абылкасымова, низальщица табака, 1947 года рождения, село Жаны-Ноокат, Ноокатский район.
14. Марapat Исмаилова, табаковод, 1951 года рождения, село Жаны-Ноокат, Ноокатский район.
15. Зулпинисо Атаханова, низальщица табака, 1959 года рождения, село Эски-Ноокат, Ноокатский район.
16. Турдукан Атабекова, низальщица табака, 1937 года рождения, село Эски Ноокат, Ноокатский район.
17. Буажар Саматова, табаковод, депутат Верховного Совета Кыргызской ССР 10-го созыва (1980-е годы), 1957 года рождения, село Кара-Таш, Ноокатский район.
18. Сейилкан Каратаева, низальщица табака, 1950 года рождения, село Кара-Таш, Ноокатский район.
19. Калтажи Боромбаева, низальщица табака, 1935 года рождения, село Кара-Таш, Ноокатский район.
20. Багдад Каарова, низальщица табака, 1937 года рождения, село Кара-Таш, Ноокатский район.
21. Буажар Абилова, механизатор, 1957 года рождения, Мады айыл окмоту, Октябрь айылы, Карасуйский район.
22. Лайли Абдраимова, механизатор, 1957 года рождения, Мады айыл окмоту, Карасуйский район.
23. Давлятова Айым, хлопкоробка, 1950 года рождения, Достук айыл окмоту, Араванский район.
24. Жаназакова Майрам, хлопкоробка, 1951 года рождения, Чек-Абад айыл окмоту, Араванский район.
25. Жапарова Малика, хлопкоробка, 1953 года рождения, Чек-Абад айыл окмоту, Араванский район.



Тетя жениха раскатывает тесто для *мант*, соседи их формируют.
Кулябский район, 2014 г. Фото Светланы Торно.



ЧАСТЬ

РОЛЬ ЖЕНЩИН
В СЕМЕЙНЫХ И
РЕЛИГИОЗНЫХ
КОНТЕКСТАХ

ЖЕНСТВЕННОСТЬ В ТУРКМЕНСКИХ СВАДЕБНЫХ РИТУАЛАХ И СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЯХ

ВИКТОРИЯ КЛЕМЕНТ

Аннотация

В этом исследовании рассматривается символика туркменских свадебных ритуалов, используемых в качестве призмы для изучения семейных и национальных ценностей народа Туркменистана. Несмотря на то, что, по закону, мужчины и женщины в Туркменистане считаются равными, ритуалы, связанные с жизненным циклом, свидетельствуют о том, что в обществе женщинам отводится совершенно иное социальное положение. Роль жены и матери по-прежнему определяет женственность. Другими словами, женщина не ценится в полной мере, пока не выйдет замуж и не родит детей. Девушка – гостя в доме своего отца, и женщиной она считается только после замужества. При вступлении в брак девочки передаются из отцовского дома в семью мужа, что сопровождается сложными ритуалами, в том числе выплатой выкупа за невесту. В семье мужа от новой невестки ожидается почтительное отношение не только к мужу, но и к свекрам. Например, она надевает платок *яшмак* на рот и не разговаривает со свекрами до тех пор, пока не родит детей. Это соответствует национальной пронаталистской политике, направленной на увеличение численности населения путем чествования многодетных женщин. По мере того, как глава исследует уникальную лексику, используемую туркменами для описания перехода от девушки к женщине, она освещает церемонии, связанные с этим процессом.

Женственность в туркменских свадебных ритуалах и семейных ценностях

В Туркменистане типично, даже для совершенно незнакомых людей, спрашивать у женщин: «Сколько у вас детей?». Они не спрашивают: «Вы замужем?» или «У вас есть дети?». Скорее, предполагается, что у любой женщины есть многочисленное потомство. Это отчетливо доносилось до меня каждый раз, когда я знакоилась с любым человеком в Туркменистане. Даже в такси водители задавали этот вопрос. Эти расспросы объясняются тем, что в Туркменистане очень ценят семью и детей, а женщины имеют наивысшую социальную ценность не как девочки или дочери, а как жены и матери. [1] Будущее девушки, как правило, представляется в качестве *гелин* (невесты) или невестки, пока она не станет матерью и, в конечном счете, свекровью (*гайын эне*). [2]

Гелин – это невеста или недавно вышедшая замуж женщина. Слово *гелин* происходит от глагола *гелмек* («входить») в форме формального императива второго лица. Его можно условно перевести как «входи». Этимология этого термина показывает, что идентичность молодой женщины обусловлена тем, что она вошла в дом своего мужа, где от нее ждут заботы о домашнем хозяйстве, приготовления пищи и рождения детей. Все это происходит под пристальным наблюдением и руководством свекрови, которая обла-

дает высшим социальным авторитетом среди женщин. [3] Чтобы понять, чем отличается акт женитьбы для мужчин и женщин, мы можем обратиться к туркменскому языку. Глагол «жениться» для мужчины – это *ойленмек* (создать дом), а для женщины – *дурмуша чыкмак* (вступить в жизнь), что указывает на то, что ее осмысленное существование начинается только тогда, когда она вступает в брак.

В обществах Центральной Азии происхождение определяется по мужской линии – оно патрилинейно. Если рождение сына приносит престиж и обеспечивает продолжение рода, то рождение девочки празднуется меньше. Поскольку молодожены обычно живут с семьей мужа или рядом с ней (патрилокально), семья жениха выигрывает, а семья невесты терпит убытки. Как правило, рождение дочери, а не сына означает, что, в конечном итоге, ее труд по ведению домашнего хозяйства, рождению и воспитанию детей, а также любой доход, который она может получить от работы вне дома, уйдет из одной семьи и перейдет в другую. [4] По этим причинам девочка рассматривается как гостья в доме своего отца. Несмотря на это, отношения с дочерьми и сестрами, вероятно, имеют большое значение и варьируются от семьи к семье.

Жизнь женщины состоит из множества этапов. Здесь я исследую некоторые из них, уделяя особое внимание свадьбам и переходу от девичества к женственности. В ходе этого исследования я задаюсь вопросом: превращает ли девушку в женщину какой-то один момент или это происходит с течением времени? Как гендер воспроизводится в центральноазиатском обществе через ритуал свадьбы и институт семьи? [5] Туркменские брачные обычаи – это сложные операции, включающие несколько этапов, каждый из которых является неотъемлемой фазой. Цель данной главы – расшифровать значения свадебных ритуалов и пролить свет на семейные ценности. [6] Исследование сосредоточено на Туркменистане и направлено на выявление региональных различий в тех случаях, когда они были очевидны в ходе интервью или моих личных наблюдений в стране. Однако рамки данного исследования не позволяют интерпретировать все региональные различия в свадебных ритуалах и семейных ценностях. В Туркменистане пять административных областей (*велятов*) и несколько племенных групп. Некоторые обычаи различаются по регионам и между племенами (*тайпа*). Поэтому данное описание предлагает скорее рамки и словарь для обрядов перехода от девушки к женщине, чем всестороннее исследование.

Предыстория: историческое отношение

Как я уже показывала, еще до советской эпохи среди туркменских реформаторов были те, кто видел в принятии современных взглядов решение проблем, которые, по их мнению, существовали в обществе. [7] Эти интеллектуалы активно поощряли отход от некоторых традиций, связанных с женщинами, включая выкуп за невесту (*галын*) и браки несовершеннолетних. Советская власть, правившая Туркменистаном на протяжении большей части XX века, пошла еще дальше, стремясь, особенно в первые десятилетия правления, очистить среднеазиатское общество от того, что они считали «архаичными обычаями, оставшимися от феодального прошлого». [8] Советы были против традиций, которые они рассматривали как помеху для современного общества, которое они хотели построить. [9] И это несмотря на то, что традиции были теми самыми обычаями,



которые лежали в основе того, что означало быть среднеазиатом. В Туркменистане это называлось и продолжает называться *туркменчилик* (туркменскость). Советское государство и его представители стремились создать новое общество, реорганизовав семью, чтобы перестроить общество. К числу брачных обычаев, которые в 1928 году были объявлены преступлениями, относились такие, как *галынг* (выкуп за невесту), *дакылма* (левиратный брак), [10] *гайтарма* (временное возвращение невесты в родной дом после свадьбы) и *гаршылык* (обмен дочерьми в качестве невест между двумя семьями). [11] Кроме того, советские нормы не поощряли проявления ислама (*мусулманчылык*) и были направлены на сокращение доисламского обычного права (*адат*) в Центральной Азии. В результате этой истории репрессий в постсоветский период туркмены стали считать себя туркменами, хотя и размышляют над тем, что именно это значит.

Свадьбы и социальные роли, которые они закрепляют

Свадьба – важное событие жизненного цикла, знаменующее переход от юности к взрослости и включающее в себя целый ряд изменений идентичности (Рис. 1) [12]. Среднеазиатская свадьба и ее многочисленные этапы запускают девушку в женскую жизнь. Туркменская свадьба, как и все церемонии в мире, имеет свободный сценарий, которому следуют участники. Уникальная лексика описывает этапы свадьбы и формальные процедуры, связанные с традиционным принятием невесты в семью жениха.



Рис. 1. Жених и невеста танцуют на тое в ресторане в Ашхабаде. Фото предоставлено Айной Тачмаммедовой.

Этапы типичной туркменской свадьбы проходят в течение нескольких недель. Это «*ника*» – исламская церемония, которую проводит *молла*, или *имам*; юридически признанная светская церемония в ЗАГСе [13], где происходит обмен кольцами; [14] и, наконец, «*той*», или праздничный пир. Существуют также ритуалы, предшествующие дню свадьбы, в которых участвуют обе семьи и будущая невеста. *Ника* и посещение ЗАГСа могут происходить в один и тот же день, но это необязательно. *Той* происходит только после завершения церемоний посвящения (*ника* и ЗАГС).

В Туркменистане минимальный возраст вступления в брак для мужчин и женщин составляет 18 лет. Это возраст, когда человек юридически признается совершеннолетним. [15] Хотя жених и невеста являются совершеннолетними, их союз организуется под присмотром их семей. То, как жених и невеста выбирают друг друга и проводят ухаживания, сильно различается. Свидания не распространены, но у пар есть способы найти друг друга; например, популярно использование мессенжера Телеграм. Даже если браки не заключаются непосредственно в семьях, родственники, скорее всего, участвуют в принятии решений о потенциальных супругах и контролируют «процесс ухаживания». Хотя традиция браков по расчету уже не так сильна (но они все же случаются), обычаи, которым следуют туркмены, придают процедуре бракосочетания определенную атмосферу. В выборе невесты «работают»

не только любовь и отношения с предполагаемым женихом, но и вся семья. По словам одной туркменки из города Мары, «женщина должна быть из чистой семьи (*арасса маш-гала*), не употреблять наркотики, алкоголь и иметь хорошее воспитание (*тербиели*)». [16] По этой причине браки, как правило, заключались между семьями, которые хорошо знакомы друг с другом. Это означает, что семьи могли быть родственниками – даже первыми кузенами [17], но сегодня это не приветствуется из-за опасений по поводу передачи генетических заболеваний. Исторически браки среди туркмен были эндогамными, заключались в пределах местной общины, клана (*шира*) или племени, но это было «предпочтительно... не предписано». [18] Даже сегодня, хотя жених и невеста, скорее всего, знакомы и сами выбрали друг друга, ритуал привлечения родителей закрепляет «договорной» аспект брака. Как бы они ни встретились, свадьба должна состояться в благоприятный день (*сэхетли гюн*), который определяет молла или пожилой человек, читающий по звездам и сверяющийся с исламским календарем, чтобы выбрать день, обеспечивающий плодovitость невесты. [19]

Первый шаг к браку – сватовство. На этом этапе «родители жениха, обязательно среди них женщины (его мать и родственницы), приходят в дом девушки, чтобы попросить разрешения» у ее семьи на брак. [20] Это называется гудачылык – от «гуда» (свекровь) – и является как объединением двух семей, так и поиском хорошей *гелин*. Семья парня проявляет интерес к девушке и дает понять, что хочет взять ее в невесты. Затем его семья представляет своего сына и спрашивает о девушке. Родственники девушки обещают, что от имени парня передадут дело отцу девушки.

За три-шесть месяцев до свадьбы мать юноши вместе с его родственницами или подругами наносит второй визит в дом девушки. В этот момент они окончательно утверждают свои намерения и дают понять, что хотят, чтобы девушка стала их невестой (*гелин*). Если между двумя семьями есть согласие, они назначают дату «завязывания головного платка» (*яглык данмак*). Во время этой церемонии мать парня завязывает платок невесте (*яглык*), указывая на то, что она станет *гелин* в ее семье. С повязыванием нового шарфа на новый манер молодая пара официально обручается.

Следующий важный шаг – предоставление семьей девушки письменного списка того, что должна принести семья парня во время того, что некоторые называют *халат*, или *зат гечти*, а жители Балканского региона говорят «*гызыл дакма*» (надевание золота). Это означает передачу вещей в руки будущей невесты, включая золотые украшения. Семьи также договариваются о *букдже* (приданом), который должен состоять из предметов, представляющих определенную ценность, которые девушка возьмет с собой в брак. Это может быть одежда, например, *нагышлы балак* (вышитые штаны), *гынас* (большие головные платки), платья с вышитыми воротниками (*яка*), духи и обувь, предлагаемые в наборах по четыре штуки. В разных семьях предметы могут быть разными, но также могут включать овец, рис, масло, чай или украшения. В это время семья жениха приносит все, включая наличные деньги, кроме овцы, которая передается позже. Стоимость выкупа за невесту (*галын*) варьируется от 3 000 до десятков тысяч долларов, в зависимости от положения двух семей. Существует два типа подарков, которые преподносит семья жениха. Одни достаются невесте, чтобы она оставила их себе (одежда, украшения) – это дает ей некоторое «движимое» богатство, чтобы она могла содержать себя

в семье мужа. Другой тип подарков – овцы и деньги – достаются семье невесты, чтобы компенсировать им потерю ее труда. В знак взаимности будущая невеста возвращает часть подарков семье жениха во время этой церемонии. Эти обмены организуются задолго до свадьбы. Все это преподносится невесте во время церемонии, для которой семья невесты устраивает пир. Некоторые семьи устраивают его в ресторане, но многие по-прежнему делают это дома. Чтобы отметить это событие, женщины танцуют и поют *газали* (народные песни). [21]

Галынг: выкуп невесты

В силу патрилинейного и патрилокального характера центральноазиатских семей невесты покидают родной дом, чтобы присоединиться к семье мужа. Поскольку с замужеством дочери семья лишается домашнего труда или богатства, они получают компенсацию в виде выкупа за невесту (*галынг*). Как то, что дается семье невесты, так и то, когда это делается, варьируется между городом и деревней и даже между регионами. Один

из собеседников объяснил, что сегодня в Туркменистане «динамика меняется». Исторически выкуп за невесту предоставлялся в виде скота (*мал*) отцу невесты и, возможно, небольшой денежной выплаты матери (*ичер пул*). [22] Как в традиционной, так и в современной культуре *галын* представляет собой передачу богатства из семьи жениха в семью невесты, чтобы возместить им убытки.



Рис. 2. Невеста на девичнике. Фото предоставлено Айной Тачмаммедовой.

Свадебная вечеринка

Перед свадьбой проводится свадебная вечеринка, на которой присутствуют только женщины. Во время чаепития и угощения в кругу друзей и родственников будущая невеста надевает традиционное платье с большими шальями на голове и сидит молча, опустив глаза. Она не должна выражать радость, но должна казаться грустной из-за того, что покидает родительский дом. На фотографии на рисунке 2 изображена молодая женщина, готовящая стать невестой, на свадебной вечеринке. Она закрывает рот платком, а голову – *буренджеком* (вышитым плащом), чтобы защититься от сглаза (Рис. 2) [23].

Худайёли: ритуальное жертвоприношение

За несколько дней до свадьбы проводится еще одно радостное собрание, на котором совершается ритуальное жертвоприношение и воздается благодарность Богу за удачу пары: *Худайёлы*, что означает «жертвоприношение Богу (Худайи)». [24] Он отличается от *тоя*, который следует за церемонией (см. ниже) и включает в себя жертвоприношение домашнего скота, обычно овцы, в результате чего получается трапеза. *Худайёлы* проводится и по другим поводам, и в зависимости от цели может быть ликующим или траурным. Например, если заболел близкий родственник, члены семьи могут сказать: «*Худайёлина бир жанлы*» (в жертву будет принесено животное). Когда человек выздо-

равливает, семья радостно благодарит его, принося в жертву *худайёлуна*. Жертвоприношение и последующая трапеза могут происходить при рождении ребенка, когда человек видит во сне умершего родственника или в память о смерти близкого человека.

Гелин алыжы той – церемониальный вынос невесты

После того, как *галынз* предложен, можно приступать к *гелин алыджы той* (букв. церемонии взятия невесты). На этом празднике присутствуют родственники и друзья жениха и невесты, которые приходят в дом невесты с небольшим оркестром музыкантов, чтобы побудить их к танцам. Традиционно невеста сидит на спине верблюда, а в качестве сиденья используются туркменские ковры. В наши дни *гелин алыджы* проводится в украшенных автомобилях, где жених и невеста сидят в украшенном белом автомобиле, а за ними следует длинная вереница машин друзей, которые туркмены из Балканского региона называют *кеджебе*. По традиции Ахалского региона, несколько человек, близких к жениху, заходят внутрь, чтобы забрать невесту. Жених в дом не входит, он ждет снаружи. В Балканском регионе жених входит в дом и сам забирает девушку из дома. Если в советские времена машину жениха и невесты украшала привязанная спереди русская кукла, то теперь коврами и другими традиционными украшениями покрывают всю машину. Следующие машины выставляют украшения на боковых зеркалах, чтобы показать свою принадлежность к процессии, и все сигналият. Во время этой церемонии девушка надевает красное *кюртэ* (шелковое платье), поскольку красный цвет является традиционным для туркменских невест.

Ника: религиозная церемония

Как подчеркнула одна женщина из столицы, Ашхабада, «ни один союз не завершается без благословения моллы». Но это, как объяснил мой друг, наряду с другими исламскими ритуалами, развивалось потому, что в советское время люди совершали это благословение втайне. Религиозная церемония узаконивает брак в глазах Аллаха, в соответствии с пророческой традицией. После этой церемонии пара считается супругами. Это простая церемония, на которой присутствуют только близкие родственники, обычно она проводится дома и не требует больших затрат. Невеста может надеть голубое платье для этой церемонии и впервые наденет *балак*, или расшитые вручную брюки, под платье – до этого, будучи девушкой, она не должна была надевать *балак*. Поскольку это исламская церемония, жених надевает головной убор. Вначале пара произносит *шахаду*, или исламскую клятву, – первый из пяти столпов ислама. [25] *Ника* – это тот случай, когда пара берет на себя обязательства друг перед другом, произнося «*рази*», чтобы выразить свое «согласие» по этому вопросу и готовность вступить в союз друг с другом. Молла благословляет брак и записывает их имена и дату в местный реестр (это происходит отдельно от гражданской церемонии, которая состоится позже). Наконец, жених и невеста пьют сладкую воду из *кясе* (небольшой чаши с водой и растворенными в ней кубиками сахара), чтобы скрепить свой брак и символизировать сладкую и счастливую жизнь, которая ждет их впереди.

ЗАГС: светская гражданская церемония



Рис. 3. Жених и невеста в ЗАГСе в Ашхабаде. Фото Айны Тачмаммедовой.

Хотя семья и друзья будут считать пару состоящей в браке после *никя*, государство признает союз только после гражданской церемонии в ЗАГСе (Рис. 3). За официальным ритуалом наблюдает государственный чиновник, который выдает паре свидетельство о браке. В ЗАГСе пара обменивается кольцами. С момента постройки в 2011 году гражданские церемонии среди жителей столицы Ашхабада проходят во Дворце счастья Туркменистана (*Багт Кёшги*), а также на некоторых *тоях*. Во дворце есть помещения, которые можно арендовать для проведения торжеств, в том числе рестораны, а также офис, где пары получают свидетельство о браке. Невеста может надеть белое платье западного образца или красную туркменскую *кюртэ*. Если она надевает *кюртэ*, то на ней также будет длинная вуаль, полностью закрывающая лицо. Это не соответствует исламским обычаям, но призвано защитить невесту от злых духов. Исторически сложилось так, что женщины носили серебро на голове или в волосах, прикрывая его *бюренджеком* (вышитым халатом). На голове у них были драпировки. Обычно они были красного цвета и сделаны из *кетена* (шелка) (Рис. 4).

После визита в ЗАГС для юридической регистрации пара посещает памятник, чтобы возложить цветы и сфотографироваться. В советское время это могла быть статуя Ленина или Вечный огонь в память о Великой Отечественной войне. Теперь, в постсоветском Туркменистане, памятник будет иметь национально-культурное значение. Это может быть статуя Огуз Хана, древнего туркменского вождя, или памятник, посвященный одному из лидеров страны (Рис. 4).



Рис. 4. Невеста в *бюренджеке* и гости на свадебном банкете фотографируются у статуи первого президента страны Сапармурата Ниязова. Фото Айны Тачмаммедовой.

Той: праздничный пир

Брак, как и все события жизненного цикла, всегда отмечается *тоем* (*той*). Это возможность отпраздновать с друзьями и родственниками в кругу семьи. Он может проходить в *Багт Кёшги*, ресторане, зале или дома у родственников. Разница между свадебным *тоем* и *худай ёлы* (ритуальным жертвоприношением) заключается в том, что на *тое*, если он проводится в зале или ресторане, звучат музыка и танцы, а также обычно произносятся речи и тосты с алкоголем. Однако некоторые семьи предпочитают исключить спиртное и сами решают, предлагать ли напитки гостям. Также часто встречаются свадьбы без спиртных напит-

ков. На *тоях* пространство и мероприятия, скорее всего, будут разграничены по гендерному признаку: женщины и мужчины сидят раздельно.

После завершения церемонии посвящения наступает время для веселья. Жениха одевают в традиционный халат и шапку из овечьего меха (*тельпек*), а пояс завязывают очень тугим узлом. К нему подводят *гелин*, лицо которой по-прежнему закрыто, и она не может хорошо видеть. Их усаживают на ковер, и невеста должна развязать узлы на его поясе. Если ей это удастся, то союз будет дружным. [26]

После *тоя* невеста отправляется в свой новый дом. Часто это многопоколенный дом семьи жениха или, по крайней мере, расположенный поблизости от его семьи. Войдя в новый дом, *гелин* должна первой переступить порог правой ногой; переступить левой – неблагоприятно.

Баш салмак: вступление в женскую жизнь

Баш салмак (кивнуть головой) означает признание того, что невеста превратилась из девушки в женщину. Это происходит после свадебных церемоний. Утром после брачной ночи волосы девушки переплетают из двух косичек, которые девицы носят спереди, в одну косу, свисающую по спине, в знак того, что она замужем (*гызын сачыны ызына атдырыа*), или укладывают на голове. *Тахья* (шапочка с черепом), которую она носила в детстве, дарится девушке из семьи жениха. Невеста украшает голову большим шарфом и прикрывает его концом рот, чтобы создать *яшмак* (см. ниже). С помощью этих небольших изменений образ девушки становится образом женщины. У туркмен из Марыйского, Ахалского и Балканского регионов *гелин* сидит со старшей женщиной, которая дает ей наставления, говоря: «*Арпа чорек идырма, агызла гапдырма, тойнакла депдырма санга табшырян сени Аллаха*». [27] Эти слова – мудрый совет супругам. В Лебапском районе традиция заключается в том, что рано утром после первой брачной ночи *гелин* кланяется свекрам. Тем самым *гелин* признает их новую родительскую власть.

Яшмак: шарф для невестки

Выходя замуж, туркменские женщины начинают носить *яшмак* (платок, закрывающий рот) (Рис. 5). [28] Он надевается из почтения к старейшинам семьи мужа и определяет границы между новой женой (*гелин*) и ее свекровью или другими родственниками мужского пола. *Гелин* не разговаривает и не ест в присутствии своих свекров или более старших членов семьи, как мужчин, так и женщин. Ношение *яшмака* – знак уважения и скромности до тех пор, пока родители мужа не разрешат его снять. Это может произойти с рождением ребенка, особенно если это мальчик, но может потребоваться несколько детей, а может, разрешение никогда не будет получено. [29] Не исключено, что женщина может прожить всю жизнь в браке, ни разу не разговаривая со своими свекрами. Такое положение особенно обременительно для женщины, живущей со свекрами или старшими братьями мужа,



Рис. 5. Невеста в *яшмаке*. Фото Айны Тачмаммедовой.

где грань между «общественной» и «частной» жизнью нечеткая. Таким образом, если у туркмен нет традиции ношения вуали и они исторически могли передвигаться без *паранджи* (чадры), которую некоторые узбекские и таджикские женщины исторически носили в городских общественных местах [30], то это не освобождает их от этой практики в домашних условиях. [31] Несмотря на критику этой традиции как заумной или деспотичной, туркмены считают *яшмак* неотъемлемой частью современного *туркменчилика*. [32]

Гайтарма: возвращение невестки

Традиционно *гайтарма* (возвращение) – это 40-дневный период, когда невеста возвращается в родной дом до тех пор, пока ее семье не будет выплачен полный *галын* (выкуп за невесту). В это время невеста находится в лиминальном пространстве, где она может быть одновременно и замужней женщиной, и дочерью своей родной семьи. Как объяснила женщина из Лебапского района, «сегодня это символический ритуал... длящийся 10 или 20 дней, а может быть, и неделю». Семья, в которой я жила в Ашхабаде, не практиковала эту традицию ни в какой форме. Однако подруга из пригорода Ашхабада Кёше объяснила: «После свадьбы *гелин* остается в доме мужа как минимум на 20 дней. Через 20 дней женщины из ее семьи забирают *гелин* обратно в родительский дом [*гайтарма*]. *Гелин* остается в родительском доме не менее недели». Однако мать недавней невесты также подчеркнула, что каждая семья может относиться к этому немного по-разному, например, в зависимости от финансового положения. Ее собственная дочь совершала *гайтарму* всего два дня, оставаясь в доме родной семьи в те дни, когда семья возвращала ее мужу. В этом случае муж «разрешил только два дня». Вернувшись в дом мужа, *гелин* раздавала подарки близким родственникам мужа. Она также брала с собой вещи для нового дома, такие как мебель, бытовую технику и посуду. После этого «она может приходить в любое время, когда захочет, или если муж разрешит». [33] Когда невеста завершает свою *гайтарму*, она полностью переходит в семью мужа. Теперь она принадлежит им и будет жить и работать на благо их семьи, которая теперь принадлежит и ей.

Полигамия

Вторые, или полигамные, браки – не редкость среди туркмен, хотя невозможно сказать, какой процент населения в них участвует, поскольку они остаются незаконными и, следовательно, незарегистрированными. Ислам предоставляет мужчине возможность жениться на четырех женах, при условии, что он может относиться к каждой из них одинаково. Несмотря на то, что законодательство Туркменистана запрещает многоженство, мужчины все же практикуют полигамию. Некоторые мужчины носят с собой два мобильных телефона, каждый из которых имеет уникальную мелодию, чтобы можно было определить, какая жена звонит. Став второй женой, женщина не получает никаких юридических прав, что делает ее уязвимой, если ее бросают, и это становится особенно актуальным, если она остается воспитывать детей в одиночку. Дети от вторых браков также не имеют никаких юридических прав. Отсутствие прав ставит вопрос о том, почему женщины добровольно вступают в эти непризнанные вторые браки, которые не обеспечивают им никакой безопасности? Как сказала мне одна женщина из Балканского региона, считается, что «лучше быть с кем-то и иметь детей, чем быть старой девой».



Репродукция и материнство

Рождение ребенка или детей – главное событие в жизни туркмен. [34] Воспроизводство детей мужского пола обеспечивает продолжение рода. Из-за важности продолжения рода мужчины особенно дорожат сыновьями. По этим причинам рождение дочери считается несчастьем, и некоторые имена отражают чувство утраты или потребность в мальчике. По всей Центральной Азии имена могут отражать желание иметь сына. [35] Некоторые туркменские имена девочек демонстрируют стремление к мужскому потомству: Огулгерек (огул значит нужен, а герек значит сын, букв. «нужен сын»), Огулбайрам (букв. сын, праздник) или Огулбиби (букв. огул – сын, биби – традиционное окончание в женских именах, указывающее на уважение).

В неспособности пары иметь детей часто обвиняют женщину, и она подвергается «суровым социальным санкциям» и стигме. [36] Однако существует возможность усыновления. Это может принять форму юридической процедуры или быть сделано более неформально в рамках семьи. Как отмечают Баштуг и Хортачсу, бесплодие может быть облегчено путем усыновления ребенка из расширенной семьи; традиционно это новорожденный от брата мужа. [37] Эта традиция сохраняется, хотя каждая семья интерпретирует ее по-своему. Одна бездетная пара из небольшого села на западе Туркменистана, с которой я была знакома, взяла младшего сына брата жены, потому что она жила в Ашхабаде и могла позволить себе содержать мальчика, в то время как брат испытывал финансовые трудности. Более того, переехав из деревни в столицу, мальчик получил больше возможностей для получения образования. Другая семья, живущая в пригороде Ашхабада, отдала одну из своих дочерей-близнецов в семью сестры мужа, так как та была бесплодна (*элти*). Оба решения были приняты вне закона, по соглашению внутри семьи, а не через суд, и касались многодетных семей. Поскольку дети являются практически неотъемлемой частью статуса замужней женщины в семье, зачем матери добровольно отказывается от ребенка? Понятно, если родственники могут предложить ребенку лучшее будущее, но когда обстоятельства обеих нуклеарных семей одинаковы, что может побудить мать согласиться отдать ребенка? В таких случаях обычай обеспечивать каждой женщине возможность воспитывать хотя бы одного ребенка кажется убедительным.

Несмотря на преобладающее желание большинства пар иметь детей, туркменские женщины пользуются контрацептивами, чтобы не забеременеть. В неформальных беседах туркменские женщины рассказывали, что врачи и акушерки рекомендовали им внутриматочную спираль. [38] До недавнего времени спираль была самой распространенной формой контрацепции. В позднесоветские времена туркменские женщины нередко пользовались своим законным правом на аборт. Однако за последние десятилетия правовые нормы, касающиеся женского тела, изменились. В настоящее время в Туркменистане аборт разрешен только в первые пять недель беременности (и только с помощью медикаментов). [39] Это изменение в законодательстве совпадает с пронаatalистской политикой, направленной на повышение рождаемости, поощряющей женщин рожать детей в изобилии и становиться героинями нации. От женщин ожидают, что они будут поддерживать свою роль матери. Материнство прославляется настолько, что президент награждает подарками тех, у кого более восьми детей, а также называет их

«эне мяхри» (любимая мать). [40] Как пишет Синтия Бакли, «возрождающийся традиционализм» подчеркивает значимость супружеских обязанностей женщины и ее труда по дому, «высоко оценивая домашние и репродуктивные обязанности женщин». [41] Это связывает потребность регионов в растущем населении с материальным состоянием семей. Национальные интересы переплетаются с сохранением хороших семей, что означает правильное воспитание (*тербие*) детей, передачу традиционных ценностей и исламской морали, которые являются компонентами *туркменчилик*.

Развод

В то время как официально зарегистрированный брак (ЗАГС) может быть расторгнут только через суд, «ника» расторгается в соответствии с исламским правом, которое разрешает инициировать развод только мужчинам. Для этого мужчина должен три раза подряд произнести «Я развожусь с тобой» (*талак*). Это обычай, но не юридическая процедура в Туркменистане, где исламские традиции не закреплены в государственном законодательстве. Тем не менее, этот обычай практикуется, особенно во вторых браках, которые, будучи незаконными, не требуют гражданского разбирательства для расторжения. Практика простого произнесения одного слова делает вторых жен, не обладающих таким же правом, уязвимыми перед капризами мужа. [42] Оба вида развода (по гражданскому кодексу или в соответствии с исламским правом) практикуются и, по неофициальным данным, становятся все более востребованными. Семейное законодательство подробно описывает порядок расторжения законного брака и связанные с этим вопросы, такие как повторный брак и приемные родители. [43] Браки, которые заключаются только на религиозной, но не на гражданской церемонии (как правило, полигамные браки), юридически определяются как *галп ника* и характеризуются в семейном праве как «фиктивные браки». То есть незарегистрированный брак и брак, заключенный между «мужчиной и женщиной, которые, согласно закону, вступают в брак без намерения создать семью». [44] Во всем кодексе семейного права брак определяется как союз, направленный на создание семьи (возвращаясь к идее, что женщина должна размножаться ради себя, ради чести своей семьи и ради нации). Как пишет Бакли, «проекты государственного строительства в [Центральной Азии], как правило, опираются на возврат к патриархальным представлениям и подходам». [45] Другими словами, женщины обретают социальную ценность, когда становятся матерями. В случае развода, в отличие от того, что сообщают Баштуг и Хортачсу, дети, как правило, остаются с матерью. [46] Хотя дети после развода могут перейти в семью матери, они не теряют связи с «кровью» отца (*ган*).

Заключение

В Туркменистане ценности (семейные, национальные, традиционные) невозможно понять, не принимая во внимание опыт женщин в патрилинейном и патрилокальном обществе. В этом исследовании рассматриваются семейные ценности в Туркменистане через изучение свадебных ритуалов и брака. В ней исследуются способы, которыми институт семьи, продвигая национальную идентичность и традиционные ценности, одобряет «*туркменчилик*» и традиционные практики, связанные с туркменской женственностью,

которая является неотъемлемой частью национальной культуры. Тема свадьбы является полезной для этой работы, поскольку она включает в себя ритуалы, позволяющие девушке вступить в женскую жизнь. Аспекты брака, деторождения и семейных обязанностей после завершения союза иллюстрируют, как женственность и гендер продолжают воспроизводиться через семейные и общественные роли.

Хотя Конституция Туркменистана предоставляет мужчинам и женщинам равные права и свободы, а супруги имеют равенство перед законом, обычаи [47] свидетельствуют о гораздо более патриархальном обществе, а ритуалы – о сохранении определенных ценностей, связанных с ролью женщины как жены и матери. Несмотря на то, что браки, в основном, заключаются не самостоятельно, семьи, как правило, контролируют выбор супруга. Несмотря на то, что и мужчины, и женщины могут зарабатывать на жизнь, работая вне дома, выкуп за невесту является ожидаемым аспектом заключения брака. При вступлении в брак женщины переходят в социальном плане из родной семьи в семью мужа, что сопровождается тщательно разработанными ритуалами. В семье мужа от невестки по-прежнему ожидается почтительное отношение не только к мужу, но и, в первую очередь, к свекрам. Социальное положение женщины зависит не только от того, выйдет ли она замуж, но и от того, станет ли она матерью.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие ритуалы знаменуют вступление туркменской девушки в женский возраст?
2. Какую роль играет семья на этапах свадьбы и бракосочетания среди туркмен?
3. Как сходятся семейные и национальные ценности туркмен в вопросе материнства?

Ссылки

1. Баштуг и Хортачсу, 2000, с. 121, 137.
2. Пешкова, 2022, с. 325–338.
3. МакБрайен, 2022, с. 339–343.
4. Айронс, 1975, с. 163–164.
5. Кервен-Лумис, 2022.
6. Авторские наблюдения, описание свадебных обрядов.
7. Клемент, 2020.
8. Эдгар, 2004, с. 223.
9. Байер и Финке, 2019, с. 310–328.
10. Айронс, 1975, с. 147–148.
11. Кервен-Лумис, 2022, с. 17; Эдгар, 2004, с. 252; Эдгар, 2006, с. 252–272.
12. Рош, Торно и Каземи, 2020, с. 164.
13. Пояснение автора о значении аббревиатуры ЗАГС.
14. Авторская ремарка о влиянии русской культуры.
15. «Семейный кодекс Туркменистана», 10 января 2012 г., с. 1, пп. 7 и 21.
16. Телефонное интервью с женщиной из Мары, 28 июня 2022 г.
17. Переписка по электронной почте с женщиной из Ашхабада, 4 июля 2023 г.; Айронс, 1975, с. 128.
18. Айронс, 1975, с. 134.
19. Кервен-Лумис, 2022, с. 8, 81.
20. Переписка по электронной почте с женщиной из Балканабата, 22 июня 2022 г.; Кервен-Лумис, 2022, с. 74.
21. Блэквелл, 2016.
22. Айронс, 1975, с. 135.



23. Кервен-Лумис, 2022, 81 и гл. 4.
24. Комментарий о значении слова «Худои».
25. Религиозная формула клятвы на арабском языке.
26. Кервен-Лумис, 2022, с. 82.
27. Авторское пояснение об образных выражениях в свадебной речи.
28. Айронс, 1975, с. 111.
29. Блэквелл, 2016, с. 53–54.
30. Нортроп, 2004; Камп, 2006.
31. Эдгар, 2004, с. 234–238.
32. Кервен-Лумис, 2022, с. 25.
33. Переписка по электронной почте, 22 июня 2022 г.
34. Авторское пояснение о значении беременности.
35. Трейлер фильма «Да будет девочка», Кейт Херрингтон-Кобетпаева, 2020.
36. Баштук и Хортачсу, 2000, с. 119.
37. Баштук и Хортачсу, 2000, с. 128.
38. Кадыров, 1993, с. 393–400.
39. Лукман, 2022.
40. «Указ Президента Туркменистана о присвоении почетного звания «Мать милосердия»», *Туркменистан Алтын Асыр*, 6 марта 2022 г., 1; Пешкова, 2022, с. 333–335.
41. Бакли, 2021, с. 496.
42. Клезио, 2016, с. 82.
43. «Семейный кодекс Туркменистана», 2012, разд. 5.
44. «Семейный кодекс Туркменистана», 2012, разд. 1, п. 6.
45. Бакли, 2021, с. 495.
46. Баштук и Хортачсу, 2000, с. 121.
47. Конституция Туркменистана, 2008 (ред. 2016), с. 29, 40.

Библиография

1. Айронс, Уильям. *Йомутские туркмены: исследование социальной организации среди тюркоязычного населения Центральной Азии*. Анн Арбор: Мичиган, 1975.
2. Бакли, Синтия. «Аборты и репродуктивное здоровье в Евразии.» В *Routledge Handbook of Gender in Central-Eastern Europe and Eurasia*, под ред. K. Fábíán, J. E. Johnson, и M. Lazda, 496. Лондон: Routledge, 2021.
3. Баштук, Шарон, и Нуран Хортачсу. «Цена ценности: родство, брак и мета-нарративы гендера в Туркменистане.» В *Гендер и конструирование идентичности: женщины Центральной Азии, Кавказа и Турции*, под ред. Фериде Акар и Айше Гюнеш-Аята, 121, 137. Лейден: Брилл, 2000.
4. Бейер, Джудит, и Питер Финке. «Практики традиционализации в Центральной Азии.» *Central Asian Survey* 38, No. 3 (2019): 310–328.
5. Блэквелл, Кэрл. *Традиции и общество в Туркменистане: гендер, устная культура и песни*. Абингдон, Оксон: Routledge, 2016.
6. Кадыров, Шохрат. «Некоторые вопросы по изучению туркменской семьи.» *Central Asian Survey* 12, No. 3 (1993): 393–400.
7. Камп, Марианна. *Новая женщина в Узбекистане: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Сиэтл: University of Washington Press, 2006.
8. Кервен-Лумис, Кара. *Гендер и поколение в сельском Туркменистане*. Докторская диссертация, Кембриджский университет, 2022.
9. Клемент, Виктория. *Учимся становиться туркменами: Literacy, Language, and Power: 1914–2014*. Питтсбург: University of Pittsburgh Press, 2018.
10. Клеузиу, Джульетта. «'Вторая жена – это не совсем жена': полигиния, гендерные отношения и экономические реалии в Таджикистане.» *Центральноазиатское обозрение* 35, №1 (2016): 76–90.
11. *Конституция Туркменистана 2008 года (пересмотрена в 2016 году)*. URL: https://www.constituteproject.org/constitution/Turkmenistan_2016?lang=en

12. Лукман. «Медикаментозный аборт: Artykmaçlygy, Geçiriliş Aýratynlyklary, Gaýraüzülmeleri.» *Saglyk.org* (13 сентября 2022 г.). URL: <https://saglyk.org/makalalar/gowrelilik/gowrelilikde-yuze-cykyan-kynsylyklar/2336-medikamentoz-abort.html>
13. МакБрайен, Джули. «О матерях и невестках.» В *Центральная Азия: Contexts for Understanding*, под ред. David Montgomery, 339–343. Питтсбург: University of Pittsburgh Press, 2022.
14. Нортроп, Дуглас. *Завуалированная империя: Gender & Power in Stalinist Central Asia*. Итака: Cornell University Press, 2004.
15. Пешкова, Светлана. «Гендерная структура.» В *Центральная Азия: Contexts for Understanding*, под ред. David Montgomery, 325–338. Питтсбург: University of Pittsburgh Press, 2022.
16. Прогрес Фонды. «Türkmen Bolmagy Öwrenmek.» *Progres Fondy* (17 августа 2020 г.). URL: <https://progres.online/medeniyet/adamlar/turkmen-bolmagy-owrenmek/>
17. Рош, Софи, Светлана Торно и Саид Реза Каземи. «Дела семейные: создание и переделка семьи.» *ACTA VIA SERICA* 5, No. 1 (июнь 2020): 153–186.
18. *Семейный кодекс Туркменистана [Türkmenistanyň Maşgala kodeksini kanuny]*. (10 января 2012 г.).
19. Туркменистанын Президентининь Перманы. «Туркменистанын 'Эне мяхри' диен горматлы адыны дакмак хакында.» *Туркменистан Алтын Асыр* (6 марта 2022 г.), 1.
20. Херрингтон-Кобекпаева, Кейт. «5 фильмов, которые показывают настоящий Казахстан.» *Calvert Journal* (9 ноября 2020 г.). URL: <https://www.calvertjournal.com/features/show/12297/best-contemporary-kazakhstani-films-borat>
21. Эдгар, Адриенн Линн. «Большевизм, патриархат и нация: советская 'эмансипация' мусульманских женщин в панисламской перспективе.» *Славянский обзор* 65, №2 (2006): 252–272.
22. Эдгар, Адриенн Линн. *Племенная нация: The Making of Soviet Turkmenistan*. Принстон: Princeton University Press, 2004.

Данная статья была переведена с английского языка.



ФОТОЭССЕ
«О ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ НЕВЕСТКИ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ»

ТОММАЗО АГУЦЦИ

Аннотация

В этом фотоэссе сочетаются текст и фотографии, характеризующие особый центральноазиатский обычай и роль женщины, известной как *келин* (невестка), – новоиспеченной супруги, которая переезжает в семью мужа и живет там до тех пор, пока не займет более высокое положение в неформальной семейной иерархии или пока свекры не решат иначе. Изображая истории жизни трех молодых *келин* и визуально исследуя их повседневное пространство, предметы, ритуалы, рутину и повседневную жизнь, фотоэссе стремится погрузить читателя в невидимую реальность многих женщин Центральной Азии. Несмотря на то, что они играют основополагающую роль в семьях Центральной Азии, выполняя такие важные домашние обязанности, как ведение хозяйства, уход за детьми, приготовление пищи, уборка, покупка продуктов, подача блюд и чая, в научной литературе этому явлению уделяется мало внимания. «Келинизм» зародился в древних кочевых семьях, где сохранялось множество социальных ритуалов и традиций. Обычно родители и родственники жениха и невесты устраивали браки для младших поколений, а невеста переезжала в семью жениха. Сегодня *келинки* занимают одно из самых низких мест в семейной иерархии и напрямую подчиняются авторитету свекрови (*эне* или *кайнене*). В этом неформальном иерархическом спектре положение *келин* можно рассматривать как переходный этап или обряд перехода от девичества к материнству, а также от чужого к полноправному члену семьи. В большинстве случаев такое семейное положение ограничивает социальные и экономические свободы женщин, низводя их в частную (домашнюю) сферу работы по дому и ухода за семьей, без права принятия решений в отношении собственности или производственной деятельности. Данная работа основана на качественных данных, собранных в трех разных домохозяйствах, где проживают *келинки*; выбранные места включают городские районы на юге и севере Казахстана. Серия фотографий и неформальные интервью собраны во время посещения домов *келинок* с информированного согласия участников.

Келин (невестка), или *келиншек*, – это недавно вышедшая замуж женщина, которая переезжает в семью мужа и живет там до тех пор, пока не займет более высокое положение в неформальной семейной иерархии или пока свекры не решат иначе. Традиционно эту роль часто берет на себя жена младшего сына в расширенной семье. Келинки обычно выполняют большую часть домашних обязанностей в семье свекра, таких как ведение домашнего хозяйства, уход за детьми, покупка продуктов, приготовление пищи, уборка, подача блюд и чая, уход за мужем и его семьей, оказывая должное уважение всем членам семьи и соблюдая строгий кодекс поведения и социальные ритуалы. Этнографы связывают происхождение неформальной традиции становиться келин с древней

семейной жизнью кочевников, в которой поддерживались разнообразные социальные ритуалы и традиции. Было принято, чтобы родители и родственники жениха и невесты после получения приданого семьей невесты устраивали брак для младших поколений, а невеста переходила в семью жениха [1]. В конце XIX века этот обычай стал популярен среди мусульманского населения, а в начале XX века – в царской империи, где *калым* выплачивался родителям в качестве выкупа за невесту [2]. С приходом советской власти в 1920-х годах началась освободительная кампания, направленная на расширение возможностей образования и трудоустройства для женщин. Советская пропаганда связывала освободительную миссию с освобождением женщин от исламских учений и традиций, которые они считали угнетающими, таких как многоженство, детские браки, ношение вуали и уединение женщин. Кампания была встроена в более широкую советскую цель подавления религиозных практик. Несмотря на успех кампании в области образования и труда, которая привела к повышению уровня грамотности и занятости женщин, женщины Центральной Азии продолжали заниматься религиозными практиками в своих частных домах и, таким образом, играли важную роль в сохранении исламских традиций на уровне семьи и общины [3]. В последнее десятилетие советской Центральной Азии и в начале постсоветского периода женщины приспосабливались к новым социальным ожиданиям, одновременно выполняя роли матерей, работниц и хранительниц традиций [4]. Тройное бремя, возложенное советской элитой на женщин Центральной Азии, сохранилось и, возможно, усилилось в постсоветскую эпоху. Националистические кампании, пропитанные патриархальными принципами, и экономические трудности постсоветской эпохи привели к тому, что некоторые ученые называют «ретрадиционализацией» или «демодернизацией» [5]. В период после обретения независимости в Центральной Азии наблюдался отход государства от роли поставщика общественных услуг и социального обеспечения, а также все более активное продвижение традиционных моделей семейных отношений националистическими и консервативными режимами, что привело к возвращению значительной части женщин в домашнюю сферу. Неопатриархальная и патриархальная постсоветская система привела к повышению уязвимости женщин к домашнему насилию и лишила их права принимать решения либо со стороны мужчин – членов семьи, либо со стороны пожилых женщин [6]. Как следствие, все большее число молодых жен оказываются оттесненными на задний план и играют предположительно традиционную роль хранительницы домашнего очага.

Сегодня келинки существуют во всех странах Центральной Азии, в некоторых частях Кавказского региона и в Турции. Исследования показали, что процент женщин, живущих со свекровью, в Центральной Азии, по статистике, один из самых высоких в мире. Например, в Таджикистане 48,5% замужних женщин живут со своими свекровьями [7]. В отличие от западной нуклеарной семьи, центральноазиатская семья включает в себя разные поколения. Брак, в свою очередь, представляет собой важнейший институт, который влияет на несколько аспектов семейной жизни, таких как статус, финансовые ресурсы, социальное обеспечение, наследование и родословная. Таким образом, семья – это место, где обсуждаются и оспариваются гендерные, социальные отношения и родственные связи [8]. С точки зрения женщин, брак – это также практика отношений, используемая для легитимации социальной позиции в ситуациях, когда на карту поставлена репутация. Хотя брак действительно является одним из ключевых элементов воспроиз-



Фото 1: Предложение руки и сердца Тимура Айше в Кызылорде, Южный Казахстан [11].

выходят замуж до 25 лет [9]. По традиции, семьи супругов должны сначала договориться о возможности брака, и это соглашение часто скрепляется встречей двух семей. Переговорная встреча называется *Куда Тусу* (помолвка). После того как родители пришли к согласию, предложение о браке может сделать будущий муж. Айша [10] рассказывает, что ее мужу Тимуру, которому сейчас 20 лет, понадобился *толчок* матери, чтобы сделать предложение. Предложение руки и сердца обычно делается в присутствии близких друзей будущих молодоженов (Рис. 1). Мужчина готовит романтическую церемонию предложения руки и сердца, на котором преподносит будущей невесте кольцо с бриллиантом. Мать Айши посоветовала своей дочери принять предложение и выйти замуж за Тимура. Айша считает, что ее мать обладает «врожденной способностью понимать характер человека с первого взгляда», и всегда доверяет ее советам.

Список ритуалов, входящий в традиционную свадьбу в Казахстане, очень длинный. Первый акт – это так называемые *кыз узату*, которое проводится стороной невесты, после чего жених забирает свою будущую жену и везет ее в дом своей семьи для продолжения церемонии. Здесь проходит церемония *сырга салу* (надевание сережек), во время которой ближайшие доверенные лица будущего мужа надевают серьги в уши женщины. Айша с гордостью показывает мне свои серьги, которые она получила в подарок от свекрови во время *сырга салу* (Рис. 2). Один из самых важных моментов свадьбы происходит в доме семьи мужа, где совершается так называемый *беташар*, и лицо невесты открывается семье жениха и *эне* (свекрови), которая целует ее в знак согласия и кладет ей на голову белый платок, чтобы обозначить ее семейное положение. После *беташара* происходит *келин шай*, во время которого будущая невеста подает чай всем членам семьи жениха, собрав деньги, предложенные ей в *кесе* (чашках). *Беташар* также может быть частью *тоя* – публичной свадебной церемонии, проводимой в свадебном зале (Рис. 3). *Той*



Фото 2: Айша со свадебной серьгой.

ства патриархальной идеологии в центральноазиатских обществах, он также играет важную роль в том, как женщины продвигают и согласовывают принудительные гендерные нормы на уровне семьи и общества.

Подготовка к «келинству» может быть начата еще в детстве, когда членам семьи женского пола часто приходится помогать своим матерям по дому и другим домашним делам. Хотя тенденция постепенно меняется, большинство женщин Центральной Азии по-прежнему

обычно празднуется либо дома, либо в ресторане, а количество приглашенных варьируется от 200 до 500 человек. Жених обычно имеет право пригласить наибольшее количество участников, в то время как невеста приглашает меньшее число людей. Во время ужина гостям подают традиционные казахские блюда, на протяжении всего мероприятия звучит народная музыка, а члены семьи, друзья и знакомые произносят несколько тостов в честь молодоженов. Есть еще две важные части традиционной свадебной церемонии, которые Айша называет *изюминкой*: *кудайлык* и *калынмал*. Эти церемонии представляют собой материальный обмен подарками между семьями молодоженов. Первый обычно состоит из верхней одежды для родителей жениха, а золотые кольца семья невесты дарит бабушке и дедушке. Второе – это приданое, которое семья мужчины выплачивает семье женщины, чтобы она могла выйти за него замуж. Приданое, объясняет мне Айша, может составлять от 1 до 10 миллионов казахских тенге (примерно от 2 до 21 тысячи долларов США).

Айша – 20-летняя студентка факультета культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, переехавшая в Алматы два года назад из родного города Кызылорды. Она познакомилась с Тимуром во время однодневной поездки в сельскую местность Кызылорды на *шашилыки* с друзьями в августе 2021 года. Айша и Тимур поженились в июне 2022 года, а с сентября 2022 года они живут в Алматы вместе с младшим братом Тимура. Летом она три месяца жила со свекровью и мужем в Кызылорде. Она описывает ее как «современную свекровь, отзывчивую и понимающую, которая всегда защищает меня от злых языков в семье мужа». Она говорит, что некоторые родственники мужа осуждали ее «из-за того, как она одевается, носит *орамал* (головной платок) или готовит еду», и распускали слухи среди старших родственников. Большую часть времени Айша проводит в университете, работает в местном магазине косметики и готовит для мужа и его брата «от всей души и любовью». Она старается быть креативной и каждый раз придумывать разные рецепты, а кулинария стала ее главным хобби, говорит она. Когда я спросил ее, почему они с мужем



Фото 3: Невеста входит в свадебный зал в традиционном платье и каркаре, типичном головном уборе. Эта фотография была сделана автором на предсвадебном празднике «Кыз узатуу», который он посетил в Казахстане в 2018 году.



Фото 4: Айша смотрит на стол, накрытый к ужину в гостиной.

решили пожениться, она ответила, что их желание – «стать лучше вместе и помочь другу улучшить жизнь» и что они решили «не терять времени». На вопрос о том, планируют ли они завести ребенка в ближайшем будущем, Айша уверена, что «Бог даст им ребенка, когда сочтет это нужным». Кроме того, она очень хочет улучшить свои знания английского языка, продолжить обучение в магистратуре, съездить с мужем в Европу и вернуться жить в Кызылорду, когда оба закончат учебу.



Моя вторая собеседница – Айнур, 24-летняя студентка (Рис. 5), выросшая в городе Костанай на севере Казахстана. С сентября 2022 года она учится на магистра бизнес-администрирования в Назарбаев Университете в Астане. После окончания бакалавриата она получила опыт работы в гостиничном бизнесе и в качестве координатора в американской НПО, где и познакомилась со своим нынешним мужем Арманом. Они вместе работали над несколькими проектами и пережили трудности на рабочем месте во время пандемии COVID-19.



Фото 5: Айнур в своем университете.

В апреле 2022 года, после шести месяцев отношений, Арман и Айнур поженились и переехали к родителям и младшему брату Армана. Айнур говорит, что до встречи с Арманом она ни с кем не встречалась, и ее мать начала беспокоиться о ее личной жизни в 22 года. У Айнур был диагностирован диабет, что дало повод для беспокойства ее свекрам, когда они согласились женить сына. Ее новая жизнь замужней женщины очень насыщенная; большую часть времени она проводит в университете, а по вечерам «все (время) занято семьей и обязанностями келинки». Такая жизнь для нее в новинку, потому что ей всегда нравилось занимать лидирующую позицию и «быть услышанной», а теперь «мне приходится выражать свои потребности между строк и правильным тоном, поскольку мои свекры должны принимать решения о моей домашней

жизни», – говорит она. Она рада, что ее муж всегда готов помочь, и у нее есть младший брат, который, согласно центральноазиатским обычаям, должен заботиться о своих родителях в старости.

Я пришел на встречу с Айнур в ее университете, она показывает мне здание и аудитории, знакомит меня со своими сокурсниками, с которыми она готовится к экзаменам, практикует решение кейсов и работает над научными проектами. После занятий Айнур приглашает меня на ужин с семьей своего мужа. Она живет с ними с тех пор, как они поженились в июне 2022 года. В меню – самое традиционное блюдо Казахстана: бешбармак – большие куски вареного теста, которые подаются с теплым бульоном, луком и различными кусками конины. Свекровь Айнур заблаговременно начала варить конину, пока Айнур была в университете. Теперь Айнур осталось только приготовить тесто. Она быстро меняет свой нарядный костюм на более удобный домашний *халат* и начинает

раскатывать тесто скалкой. Единственное, что Айнур считает сложным, – это выкладывать тесто для традиционного *бешбармака*, иногда ей приходится обращаться за помощью к свекрови. Пока она готовит, Айнур с улыбкой рассказывает мне, что до замужества ее муж считал, что она не умеет правильно готовить, так как для этого она «слишком большая феминистка.» А сейчас, прошептала Айнур, она «готовит даже лучше, чем его мать», хотя она (Айнур) никогда в этом не признается. Взгляды Айнур и ее свекрови на супружескую жизнь кардинально отличаются: в то время как свекровь утверждает, что живет «за мужем», и ожидает, что невестка будет любить и заботиться о муже так же, как и она, Айнур говорит мне, что никогда не станет жить ради кого-то другого и жертвовать своими мечтами и стремлениями.

Айнур считает себя слишком много думающей, и она уже ищет карьеру, чтобы после окончания университета работать и быть независимой от своих семей. Она говорит мне, что беспокоится о своей матери, поскольку та в свои 50 лет стала более консервативной и изменила взгляды на жизнь. С возрастом Айнур заметила, что она больше внимания уделяет традициям, что в повседневных разговорах с ней она перешла на казахский язык, что она не согласна с тем, чтобы ее дочь жила с мужем до брака, и что недавно она настояла на том, чтобы подарить так называемое *приданое* в виде денег и домашней утвари на сумму 1 млн тенге, хотя Айнур советовала ей не делать этого, поскольку она мать-одиночка с двумя дочерьми и ограниченными финансовыми возможностями. Айнур выросла в неполной семье после преждевременной смерти отца, который покинул мир, когда ей был всего один год. Неполные семьи – обычное явление в Казахстане. Более 450 000 семей состоят из матерей с детьми в результате смерти их мужей или развода [12]. Ее сестра, которая разведена и воспитывает маленькую дочь, сталкивается с трудностями при новых знакомствах, поскольку матери-одиночки часто подвергаются стигматизации в казахстанском обществе, говорит мне Айнур с некоторым беспокойством. Несмотря на эти переживания, Айнур с надеждой смотрит в ближайший год, когда она закончит МВА, обретет долгожданную независимость с мужем и переедет в собственную квартиру в Казахстане или за границей.



Фото 6: Свекры Айнур с маленькой племянницей.



Фото 7: Айнур раскатывает тесто, а ее двоюродная сестра и свекровь задерживаются на кухне.



Фото 8: Свекровь Айнур помогает ей выкладывать тесто для бешбармака.



Фото 9: Дастархан готов к ужину, а свекр играет с внучкой.

Третье интервью было проведено в городе Шымкенте, третьем по численности населения городе Казахстана, который является преимущественно казахскоязычным и считается казахстанцами колыбелью традиций Южного Казахстана. Здесь я навестил семью и родственников Жазиры, которая живет в пригороде города. Сейчас ей 24 года, и четыре года назад она вышла замуж за Багжана, который старше ее на восемь лет. С тех пор они живут вместе с двумя детьми, родителями Багжана и его младшим братом.

Жазира – неугомонная женщина, которая работает «с утра до ночи». Она познакомилась с Багжаном много лет назад, когда еще была подростком, в его мастерской по ремонту телефонов и аксессуаров, куда отец отправил ее, чтобы она быстро починила его мобильный телефон. Неожиданное предложение руки и сердца Жазира получила всего через неделю после их первой взрослой встречи, и после нескольких дней колебаний она решила принять его предложение. Ее семья сразу же выступила против брака, потому что он был намного старше ее. Кроме того, ее семья имела определенные сомнения по поводу прошлого жениха. Жазира, «девушка с характером», как она сама себя называет, не отказалась от идеи замужества и вступила в жаркий спор с родителями, до такой степени, что они даже перестали разговаривать друг с другом на целый месяц. Ситуация стала настолько серьезной, что в дело пришлось вмешаться ее бабушке. Бабушка, наконец, смогла убедить дочь разрешить внучке выйти замуж за Багжана после долгих переговоров во время так называемого *татты шая* – неофициальной встречи семей будущих супругов за чаем, чтобы определить даты *кыз узату* и *тоя*, на которой семья Жазиры была представлена семьей членами. Подавляющее присутствие родственников Жазиры по сравнению с тремя членами семьи Багжана возмутило его: он, по ее словам, сначала был очень обижен низким уровнем доверия семьи Жазиры к нему.

В итоге они поженились в 2019 году, когда Жазира получала степень бакалавра в области информационных технологий в Южно-Казахстанском университете и работала полный рабочий день в местном магазине косметики. Раньше она любила плавать и обожала «подводный мир», но с двумя маленькими детьми и семьей взрослыми людьми, о которых нужно заботиться дома, невозможно найти время для хобби. Она говорит, что ей было легко приспособиться к домашней жизни со своими свекрами, потому что она выросла, занимаясь домашним хозяйством в своей собственной семье. После переезда в семью Багжана она стала гораздо более открытой, разговорчивой и общительной благодаря свекрови. По ее словам, секрет мирного сосуществования заключается в том, чтобы «сразу же высказывать свои опасения



Фото 10: Жазира подает чай, рядом с ней двое ее детей.

и доносить свое мнение». С другой стороны, она отмечает, что «когда ты замужем, нужно забыть о романтике и демонстрации привязанности и отбросить короткие юбки, мы можем быть интимными только ночью, вдали от глаз его родителей». На вопрос, почему она решила выйти за него замуж уже вскоре после первой встречи, Жазира рассказывает, что их встреча была «любовью с первого взгляда» и что больше всего ей нравится независимость и самостоятельность Багжана, а также отсутствие неформальных связей, на которые многие полагаются в профессиональной карьере. Она также рассказала мне, что Багжан может обеспечить всех в семье, ладит со всеми и любит детей. В отличие от многих своих сверстников, объясняет она, «он проводит свободное время с семьей, играет и гуляет с детьми, и в ответ дети любят его». У Жазиры есть четкие представления о своем будущем и будущем ее семьи: она хочет продолжить учебу и получить диплом юриста, а также открыть свой собственный бизнес, поскольку видит себя в сфере предпринимательства. Они также планируют переехать в более просторный и современный дом, чтобы вместить всех семерых членов расширенной семьи, а возможно, и больше.

Эти три истории показывают, как роль келин опосредована отношениями между женщиной, ее мужем и их семьями. Похоже, что келин ежедневно участвуют в процессе переговоров, определяющих их положение, личные свободы и обязанности в семье родственников. Три женщины находят способы вести переговоры и добиваться благоприятных для себя результатов, выстраивая отношения с родственниками мужа и другими членами рода. Хотя во всех трех случаях на келинках лежит основная часть работы по дому, все они сохраняют высокую степень экономической независимости и свободы за пределами семейного круга, занимаясь собственной научной карьерой и получая профессии, позволяющие им зарабатывать самостоятельно. Что отличает эти три истории друг от друга, так это перспективы на будущее: в то время, как Айнур и ее муж стремятся к семейной жизни, независимой от свекров, Айша и Жазира, похоже, имеют негласное соглашение со своими мужьями, кото-



Фото 11: Сын Жазиры в гостиной с дедом.



Фото 12: Багжан держит своего сына на руках рядом с фотографиями предков семьи в рамке.



Фото 13: Аккуратно сложенные традиционные матрасы *көрге*.

рое связывает их со свекровью на ближайшие годы. Это соответствует обычаям многих культур мира, где дети должны заботиться о своих родителях и часто живут в одном доме до их смерти. Что меня больше всего поразило в беседах с тремя женщинами и их родственниками, так это сильная связь, которую и женщины, и мужчины поддерживают со своими ближайшими родственниками, особенно с родителями. Их отношения часто характеризуются настолько сильным чувством ответственности и преданности, что их личная свобода и жизнь подчинены желаниям, благополучию и потребностям родителей. Следовательно, большинство решений в семье принимаются либо по согласованию с родителями или старшими членами семьи, либо диктуются ими напрямую. По данным Умбеталиевой и др. [13], 54,4% опрошенных молодых людей принимают решения совместно с родителями, а 10,6% живут в семьях, где все решения принимают родители. В большинстве случаев, в том числе и в Казахстане, это явление обусловлено отсутствием мер социального обеспечения и социальной защиты, а также ухудшением состояния государственной системы здравоохранения и пенсионного обеспечения. Таким образом, социально-экономическое положение келин и их временная или постоянная роль в семейной жизни во многом зависит от совершенствования вышеупомянутой политики, которая может способствовать эмансипации и улучшению условий жизни женщин в Центральной Азии. Не менее интересен и тот факт, что все три женщины вышли замуж за первого в своей жизни партнера в течение нескольких месяцев после первой встречи. Этот опыт подтверждается статистическими данными, согласно которым большинство молодых людей (16-29 лет) в Казахстане не видят проблемы в том, чтобы вступить в брак во время учебы, а средний возраст, считающийся подходящим для вступления в брак, составляет 22 года для женщин и 25 лет для мужчин [14]. Наконец, опыт полевых исследований показывает, что отношение молодых людей к институту семьи меняется и претерпевает более или менее заметные трансформации. Моя цель – рассказать о жизненном опыте трех невесток и о том, как сами женщины воспринимают свои роли в семье и за ее пределами. Истории, представленные в этой главе, не претендуют на то, чтобы отразить социально-экономическую ситуацию большинства центральноазиатских келинок, а, скорее, стимулируют дискуссии и критические взгляды в рамках гендерных дебатов. Очень важно, чтобы ученые из разных областей предоставили молодежи Центральной Азии возможность и необходимые платформы для публичного рассказа и раскрытия своих историй, чтобы повысить осведомленность о проблемах, которые влияют на жизнь каждого молодого человека, и создать условия для публичных дебатов по вопросам, которые слишком долго были табуированы и морально осуждались. Кроме того, гендерные исследования должны учитывать возраст, класс, отношения власти, географическое положение и социальную позицию в обществах Центральной Азии, что позволит провести более тонкий и сложный анализ гендерных структур и меняющихся взглядов в этом регионе. В заключение, в этом фотоочерке поставлены три вопроса, которые должны стимулировать дискуссию между учеными, организациями гражданского общества и широкой общественностью:

Вопросы для обсуждения:

1. Учитывая переплетение множества отношений и нормативных гендерных ролей, с которыми они сталкиваются в повседневной жизни, как келинки могут наилучшим образом достичь личной свободы и реализовать себя, выполняя свои обязанности в семье?
2. Исчезнет ли роль келин с процессом расширения прав и возможностей женщин и их эмансипации в Центральной Азии? Если да, то какие институты или субъекты заменят эту важную фигуру в семьях Центральной Азии?
3. Как политики, государственные учреждения и организации гражданского общества могут внести наилучший вклад в формализацию и улучшение условий труда домашних работников в Центральной Азии?

Ссылки

1. Голден, 2011	10. Все имена участников исследования, упомянутые в эссе, изменены.
2. Брусина, 2008	11. Все фотографии сделаны автором, за исключением фото 1, которым любезно поделился один из участников исследования.
3. Урбаева, 2019	12. Бюро национальной статистики
4. Кеннеди-Пайп, 2004	13. 2016
5. Кудайбергенова, 2018, Тураева, 2021	14. Умбеталиева, Ракишева и Тешендорф, 2016
6. Шондыбаева, 2021	
7. Бич, Ланаса и Зонневельдт, 2021	
8. Клеузиу, Джульетта и Джули МакБрайен, 2020	
9. ЕЭК ООН, 2022	

Библиография

1. Бич, Кристин Э., Кэтрин Х. Ланаса и Эмили Зонневельдт, «Женщины, живущие со свекровьями», *Gates Open Research* 5 (2021), // URL: DOI: 10.12688/gatesopenres.13433.1
2. Брусина, О. И. Шариат и гражданское право в брачных отношениях мусульманского населения Центральной Азии. // *Антропология и археология Евразии* 47, № 2, 2008: 53-68, // URL: <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959470203>
3. Бюро национальной статистики, Республика Казахстан. Число неполных семей (нуклеарных домохозяйств). // Агентство по стратегическому планированию и реформам РК. // URL: https://gender.stat.gov.kz/page/frontend/detail?id=10&slug=-8&cat_id=1&lang=ru, доступ 7 июня 2023 года.
4. Ван ден Бош, Йерун JJ, Адриен Фаув и Бруно де Кордые. *Европейский справочник по изучению Центральной Азии: история, политика и общество*, ibidem Verlag, 2021.
5. Вернер, Синтия. *Феминизация нового шелкового пути: женщины-торговцы в сельском Казахстане*, На, 2004.
6. Голден, Питер Б. *Центральная Азия в мировой истории*. – Oxford University Press, 2011.
7. Дильдабаева, Жаннур. Отражают ли такие фильмы, как «Келинка Сабина», отношение общества к женщине или формируют его? // *Кабар Азия*, 6 сентября 2021 года. // URL: <https://cabar.asia/en/do-movies-like-kelinka-sabina-reflect-an-attitude-of-society-towards-women-or-form-it>



8. ЕЭК ООН. Средний возраст вступления в первый брак по полу. Европейская экономическая комиссия ООН, 2022 год. // URL: https://w3.unece.org/PXWeb2015/rxweb/en/STAT/STAT__30-GE__02-Families_households/052_en_GEFHAge1stMarige_r.px/, доступ 7 июня 2023 года.
9. Жуссипбек, Галым и Жанар Нагаева. Права человека невесток (келин) в Центральной Азии: вредные традиционные практики и структурное угнетение. // *Центральноазиатское обозрение* 40, №2 (2021): 222-241. // URL: <https://doi.org/10.1080/02634937.2020.1850423>
10. Исмаилбекова, Аксана. Конструирование авторитета женщины через обычай: село Булак, Кыргызстан. // *Nationalities papers* 44, No. 2 (2016): 266-280. // <https://doi.org/10.1080/00905992.2015.1081381>
11. Кандийоти, Дениз. Идентичность и ее недовольство: женщины и нация. // *Миллениум – журнал международных исследований* 20 (1991): 429 – 443. <https://doi.org/10.1177/0305829891020003150>
12. Клеузиу, Джульетта и Джули МакБрайен. Брачные проблемы в Центральной Азии. *Oriente Moderno* 100, №2 (2021): 121–146. // URL: https://brill.com/view/journals/ormo/100/2/article-p121_1.xml?language=en
13. Клеузиу, Джульетта и Люсия Диренбергер. Гендер и нация в постсоветской Центральной Азии: от национальных нарративов к женским практикам. // *Nationalities Papers* 44, №2 (2016): 195-206.
14. Кудайбергенова, Диана Т. Проект «Келин»: брак, женщины и ретрадиционализация в постсоветском Казахстане. // *Women of Asia*, pp. 379-390. Routledge, 2018.
15. Кудайбергенова, Диана Т. Тело глобальное и тело традиционное: A digital ethnography of Instagram and nationalism in Kazakhstan and Russia. // *Central Asian Survey* 38, No. 3 (2019): 363-380. // URL: <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1650718>
16. Кяхнаст, Кэтлин. От пионеров к предпринимателям: молодые женщины, потребительство и «картина мира» в Кыргызстане. // *Central Asian Survey* 17, No. 4 (1998): 639-654. // URL: <https://doi.org/10.1080/02634939808401061>
17. Лерман, Цви. Гендерные разрывы в Центральной Азии: переоценка. // *Центральноазиатский журнал водных исследований* 7, №2 (2021): 47-73. // URL: <https://water-ca.org/article/gender-gaps-in-central-asia-a-reassessment>
18. Пешкова, Светлана. Мыслить с гендером о Центральной Азии. // *Routledge Handbook of Contemporary Central Asia*, pp. 362-376. – Routledge, 2021.
19. *Практики традиционализации в Центральной Азии*. // под ред. Бейер, Джудит и Питера Финке. – Routledge, 2020.
20. Рейнольдс, Ребекка. Домашнее хозяйство, домостроительство и значение места и родственных связей в сельской местности Кыргызстана. // *Home Cultures* 9, No. 3 (2012): 285-302. // URL: <https://doi.org/10.2752/175174212X13414983522035>
21. Сангера, Балихар и Эльмира Сатыбалдиева. *Капитализм рантье и его недовольства*. – Springer International Publishing, 2021.
22. Снейдр, Эдвард. Гендер, власть и отправление правосудия: реакция мусульманских женщин на домашнее насилие в Казахстане. // *Американский этнолог* 32, №2 (2005): 294-311. // URL: <https://www.jstor.org/stable/3805284>
23. Статистический комитет Министерства национальной экономики Республики Казахстан. Выборочное обследование насилия в отношении женщин в Казахстане. / Министерство национальной экономики Республики Казахстан, 2017. // URL: https://kazakhstan.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Kazakhstan%20VAW%20report_final%2031-10-2017.pdf
24. Тураева, Рано. Женщины в Центральной Азии: деколонизация гендерных исследований. // Ван ден Бош, Йерун JJ, Адриен Фаув и Бруно де Кордые. *Европейский справочник по исследованиям Центральной Азии: история, политика и общество*, ibidem Verlag, 2021.



25. Тураева, Рано. Келин в Центральной Азии. // Roche, Sophie, ed. *Семья в Центральной Азии: новые перспективы*. Том 332, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2020.
26. Умбеталиева, Толганай Б., Ботагоз Ракишева и Пеер Тешендор. *Молодежь в Центральной Азии: Казахстан: На основе социологического опроса*. – Friedrich Ebert Stiftung, 2016. // URL: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kasachstan/13343.pdf>
27. Урбаева, Жылдыз. Возможности, социальная мобильность и взгляды женщин на гендерные роли в Центральной Азии. // *Social Work* 64, No. 3 (2019): 207-215. // URL: <https://doi.org/10.1093/sw/swz011>
28. Шондыбаева, Ариназ. Домашнее насилие в отношении женщин. *Доступно на SSRN* 3807224 (2021). // URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3803264

Данная статья была переведена с английского языка.



ТРАДИЦИОННЫЙ ЭТИКЕТ КАРАКАЛПАКСКОЙ НЕВЕСТКИ

МАДИЯР УТЕБАЕВ

Аннотация

Традиционный этикет поведения каракалпакской невестки проявляется во многих обычаях и нормах поведения. Его роль вырастает особенно сильна во время соблюдения определенных ритуалов и гостеприимстве. Этикетное поведение также ярко проявляется в рамках так называемого обычая «избегания», включающего в себя нормы поведения невесты по отношению к родным и односельчанам старшего поколения, особенно на начальном этапе замужества – до появления детей, а также используемые невесткой термины родства, проявляющиеся в двух формах: референтной (термины, обозначающие того или иного родственника) и апеллятивной (термины, используемые при обращении к определенному родственнику), причем оба набора терминов насыщены принятыми в народной традиции и придуманными самой невесткой прозвищами (эвфемизмами, вокативами). Под обычаем избегания понимаются некие ограничители, т.е. табу в виде предписанных традиций для невесты: например, она не может называть родных мужа по собственными именами, общение со старшим поколением ограничено до минимума, беседа с мужем в присутствии его родственников сводится к формальному общению (без проявления интимных чувств) и т.п. На основе анализа специальной научной литературы и большого количества полевых материалов не только в пределах Республики Каракалпакстан, но и в других территориях, где живут небольшие этнические группы каракалпаков и казахов, сделана попытка реконструкции норм обычая избегания. Под избеганием понимаются запреты и табу, выражающиеся в поведении как на визуально-телесном уровне, так и на уровне речи. Эти запреты и предписания соблюдаются невесткой не только в рамках семьи, но и в пределах квартала (аула), где все молодые невестки следуют тем или иным правилам поведения, объясняемыми социальными и сакральными причинами. Собранные и проанализированные материалы свидетельствуют об уникальном сохранении культуры предков в виде интересных фрагментов стереотипного поведения в традиционной культуре, вопреки процессам глобализации. Однако нормы избегания входят в категорию «этнография общения», призванную исследовать этикет народа. Поэтому при изложении материала мы освещали его в контексте этикета поведения.

Введение

Целью исследования является реконструкция этикетного поведения молодой невестки в каракалпакской сельской семье и общине по отношению к родным мужа и жителям аула, дальним родственникам мужа и тем, кто является сородичами мужа в том же ауле.

Задачами являются рассмотрение следующих вопросов:

- 1) совершаемые обряды в честь первого посещения невестой/невесткой дома жениха;
- 2) повседневные обязанности невестки и ритуальная практика во время трапезы;
- 3) избегание старшей родни мужа в первые дни пребывания в их доме и до определённого времени (хотя сейчас это стало редкостью), использование всего богатого набора терминов родства и индивидуальное умение импровизировать, придумывать для родных мужа прозвища, что осмысливается как акт успешной адаптации к новой общине/семье.

В условиях глобализации и европеизации семейных ценностей до сих пор наблюдаются некоторые специфические принципы социальной организации традиционного общества в Центральной Азии, поскольку каждый этнос/этническая группа сохраняет и соблюдает традиции предков, объясняемые сплоченностью общины и семьи, что подчеркивалось в теориях ведущих специалистов по антропологии. Однако в связи усилением урбанизационных процессов многие традиции постепенно уходят в прошлое, но пока мы еще имеем возможность фиксации уникальных сторон бытовой жизни сельского населения. Одним из таких обычаев является обычай избегания, или традиционное поведение невестки в отдаленной сельской местности, где все еще отчасти сохраняется традиционно-патриархальный уклад жизни. Все это объясняется родовыми традициями и полунатуральным ведением хозяйства.

Нами был предпринят анализ специальной научной литературы, а также сбор полевых материалов в экспедиции в сельской местности – Караузякский, Кегейлийский районы Каракалпакстана и некоторые аулы Навойской и Ташкентской областей Узбекистана. Следует отметить, что в каждом ауле до сих пор проживают представители одного рода, а сами поселения имеют традиционный тип усадьбы: расположены отдельными «хуторами» (хозяйствами: дом, двор, хозяйственные постройки и относительно большой участок, где выращивают сельскохозяйственные культуры); современная планировка в виде поселков отсутствует. Каждая семья имеет свое хозяйство – собственный огород и скот. Кроме того, одни члены семьи (в основном, женщины и старики) работают на поле, на ферме, тогда как другие (молодые мужчины) подрабатывают за границей, в Казахстане или России. Наша выборка относится к таким аулам, которые носят названия того или иного рода, жители которых являются его представителями (родственниками). Эти аулы представляют собой своеобразный сельский квартал, располагающийся на месте проживания их предков и имеющий относительно традиционный уклад.

Историография

Проблемы семейных отношений и терминов родства привлекали внимание исследователей еще на ранней стадии формирования этнографии. Всё богатство терминов родства тюркских народов представляет собой эволюцию кровнородственных и семейно-брачных отношений, о чем говорится в классическом труде Л. Г. Моргана [1], в котором были обоснованы исторические типы семьи. Он разделил всю историю челове-



чества на два основных периода: ранний период социальной организации (основан на родах и племенах) и поздний период политической организации (основан на территории и собственности). По его мнению, родовая организация общества послужила социальным механизмом, благодаря которому общество смогло сохранять и воспроизводить социальную структуру.

В семантике терминов родства каракалпаков отражаются реликты родоплеменного и классового общества.

А. Кребер определял термины родства с помощью следующих признаков:

- 1) принадлежность к определенному поколению;
- 2) вид родства (прямое или побочное);
- 3) возраст одного поколения;
- 4) пол родственника;
- 5) пол «эго»;
- 6) пол лица, которое является одновременно родственником «эго» и другого лица (связующий родственник);
- 7) кровное родство;
- 8) жизнь или смерть родственника [2].

Пониманию природы происхождения тех или иных тюркских терминов родства и норм избегания служит статья С. М. Абрамзона, который подвергает доскональному анализу этимологию терминов, встречающихся у многих тюркских народов, с точки зрения лингвистики [3].

И. П. Дыренкова, изучавшая систему родства у кыргызов и народов Алтая, выявила главные черты этой системы, сходные у всех тюркских народов. К ним относятся:

- 1) обозначение одним термином целого «класса» лиц различных степеней родства;
- 2) дифференциация терминов родства по старшинству и полу;
- 3) разграничение терминологии отцовской и материнской линий родства [4].

Анализ терминов родства каракалпаков впервые был проведен Т. А. Жданко, которая считала, что бытующая у каракалпаков система родства отражает архаичные традиции брачных и родственных отношений и является памятником глубокой древности, характеризуя следы группового брака, существовавшего у далеких предков каракалпаков [5].

Подробное специальное исследование обычая избегания и терминов родства представлено в работе А. Т. Бекмуратовой [6], которой удалось показать место этого обычая в системе семейно-родственных отношений каракалпаков в прошлом (исследование также строилось на основе фольклорных и полевых материалов).

Основные материалы данной статьи основаны на специальной литературе и полевых исследованиях автора, проведенных в Каракалпакстане, также некоторых частях Узбекистана.



Основная часть

В настоящее время правила поведения молодой невестки не везде одинаковы, так как в каждой семье есть свои особенности поведения. Однако общими для всех каракалпакских невесток являются традиционные формы, такие как обычай избегания: до сих пор, с некоторыми изменениями, широкое использование терминов родства и вокативов и соблюдение ритуалов, акторами которых являются невестки.

Сейчас у каракалпаков бытует несколько видов вступления в брак. Одним из них является «*қыз алып қашуы*» (т.е. умыкание, похищение невесты). Согласно этому обычаю, жених и его друзья обговаривают день похищения. Затем находят машину, куда сажают будущую жену под предлогом, что хотят отвезти ее домой. Обычно девушка понимает, к чему это ведет, так как она уже засватана. Бывает и так, что девушка не знает, что парень намерен жениться на ней, поскольку они знакомы только поверхностно и конкретными обещаниями это не подкреплено. Такие случаи умыкания всегда рискованны и часто влекут за собой применение уголовного наказания. Поэтому нынешняя молодежь предпочитает заранее обговаривать все вопросы с будущей избранницей. Поэтому нынешняя молодежь предпочитает заранее обговаривать все вопросы с будущей избранницей.

Обычай «*сырға салуы*» (надевание сережек) нивелирует все возможные конфликты, связанные с умыканием.

К этому моменту родня жениха готовится заранее, пышно накрывается стол, приглашают гостей и родственников, чтобы встретить невестку. Хотя девушка и по своей воле решила на то, чтобы её украли, но по прибытию в дом жениха она, согласно традиционному этикету, выражает, по обычаю, «девичий стыд», не сразу выходит из машины. Самая уважаемая женщина аула уговаривает девушку выйти, успокаивает её, говоря, что все девушки выходят замуж, что это судьба. После «убедительных» уговоров девушка соглашается выйти, тогда мать жениха повязывает на её голову маленький платок (символизирующий, что она уже невеста), затем маленький платок накрывают большим платком, который закрывает голову и лицо невесты. В прошлом этот ритуал объяснялся защитной функцией от злых духов и сглаза.

После того, как невеста вышла из машины, местные женщины окуривают её со всех сторон травой *әдираспан* (гармала). Прежде чем войти в дом жениха, невеста перешагивает через маленький костер, в котором горит эта трава. Это делается, чтоб очистить молодую невесту от злых духов и уберечь от болезней. Во время этого ритуала одна из пожилых женщин разбрасывает над невестой сладости (*шашуы*, буквально: разбрасывание), что символизирует пожелание сладкой жизни молодым. Эти сладости подбирают присутствующие при этом женщины и дети, надеясь, что в их доме тоже будет праздник – той (*жақсы нийетке*, буквально: для свершения надежд) [7].

Здесь следует обратить внимание на действия невесты согласно этикету: обязательен «первый шаг» через порог будущего дома, вступление в новую семью. Подходя к дому жениха, молодая невеста трижды кланяется порогу, поочередно касаясь его и лба ладонями. Респондентка объясняла этот обряд так: «*Это признак уважения к предкам и родственникам жениха, жившим и живущим в этом доме*». Видимо, этот обычай сим-



волизирует приобщение невесты к новому дому, включение ее в семью, в аульную общину жениха. После приветствия порога дома молодую невесту ведут в специально отведенную для молодых комнату. Левую сторону от входа в комнату (*он жақ*) по традиции загораживают ритуальной занавеской (*шымылдық*), туда сажают молодую [8]. Затем в тот же день приглашают родителей невесты, чтобы получить их согласие.

Ниже попытаемся привести описания, полученные в ходе полевых наблюдений. Уже после женитьбы молодожены на людях внешне не проявляют чувств друг к другу: стараются не переговариваться, не называют по имени, особенно это касается жены. Проявление эмоций на людях не одобряется [9].

В каракалпакской семье девочек с детства обучают хозяйству, девочка должна уметь готовить, шить и т. д. Все эти навыки нужны в дальнейшей жизни, в семье, когда невестка живет у родителей мужа, выполняет всю основную работу по дому, даже без поручения и требований свекрови. Помимо того, что невестка обслуживает всю семью, согласно этикету, она не может выйти из дома без согласия старших.

Одна из респондентов этнографа А. Т. Бекмуратовой сообщала:

”

После того, как я вышла замуж, я оказалась в полной зависимости от семьи мужа. Я не имела права называть по имени ни его, ни его родственников, даже упоминать название той местности, где находился аул родственников мужа. В течение года мне не разрешалось посещать своих родных и родственников. Я не могла даже принимать участие в праздниках, все время была занята работой [10].

Здесь респондент говорит о первых годах замужества. Хотя это сообщение не относится к нашему времени, но запреты и правила поведения невесток в некоторой степени сохранились. Например, молодая новобрачная Асанова Н. рассказывала:

”

В первые годы замужества, до истечения первых двух месяцев, я не навещала своих родных, так как в первое время сразу идти в дом своих родителей неприлично, по отношению к свекру и свекрови. Также, помимо своих обязанностей по хозяйству, даже на улице в течение полугода носила на голове традиционный *орамал* (платок), потому что молодая невестка в начале замужней жизни должна его носить. Я как полноправный член семьи мужа с первых же дней замужества активно принимаю участие во всех семейных мероприятиях близких и дальних родственников мужа, даже его друзей [11].

Целая система обычаев, непосредственно связанных с этикетом поведения невесты продолжается в течение всей жизни в семье и общине мужа. Однако избегание станет заметно сокращаться по мере сближения невесты с родными мужа и ее активного участия в общинных и семейных мероприятиях, также с возрастом и появлением детей.

Нужно отметить, что «эти запреты, ограничения известны в литературе как «обычай избегания» и связаны своим происхождением с древнейшими отношениями полов и фор-



мами брака, но сохранились и в более поздние периоды истории развития семьи. Эти обычаи были сходны с обычаями многих других народов, прежде всего широкого круга тюркоязычного населения Средней Азии, Казахстана, Алтая, Поволжья и Северного Кавказа» [12].

Нормы поведения молодой жены проявляются в хозяйственной деятельности в семье. В связи с этим существенным обычаем является обычай «*олдан суў алы*» (мытьё рук гостя после трапезы. [13]. Каждая невестка уже с первых дней после того, как попадала в дом жениха/мужа (до/после свадьбы), приступала к выполнению ритуалов по обслуживанию членов семьи за столом и при гостеприимстве.

При рассаживании с гостями она либо занимает место у входа (обслуживающая сторона), либо она не участвует в трапезе в зависимости от повода приглашения и количества гостей. Ниже приведем обычай «*қолдан суў алыў*», условно состоящих из трех этапов:

- 1) По окончании трапезы старший гость отодвигает оставшуюся от горячего блюда посуду после еды и подает знак, означающий разрешение забрать посуду от горячего блюда («*табақты алағойсын*»). Тогда в комнату входит невестка и подходит сначала к самым старшим гостям, затем младшим чтобы забрать у них посуду. Они поочередно передают свою посуду лично в руки невестки, а та, получая посуду, отдает им поклон. После выхода из комнаты, по традиции, невестка должна символически отведать еды из блюда каждого гостя. Данный обычай представляет собой видимые присутствующим (прием посуды, поклон) и недоступные наблюдению (отведать немного кушанья) действия невестки [14]. В свою очередь, этикет предписывает, чтобы гости оставили символически немного еды на блюде. Надо отметить, что проба еды после гостя/члена семьи понимается носителем культуры как символ доброго пожелания этого гостя/члена семьи в адрес того, кто пробует еду после него. Семантика этого ритуала состоит в принятии невесткой их пожеланий. После того, как у гостей собрали блюда с едой, им предлагают вымыть руки («*қолдан суў алыў*»).
- 2) По завершении трапезы, самый почетный гость (обычно мужчина) благословляет мясное блюдо («*ауқаттың хұрметине*») и приглашают хозяев семьи чтобы они отдали свое благословение – «*патияға келиң*». У двери собираются хозяева, дети и невестки дома. Тогда самый старший гость выражает благодарность и произносит длинное благословение, которое все внимательно выслушав, одновременно произносят и принимает мусульманский жест «аумин».
- 3) Начинается ритуал мытья рук («*қолдан суў алыў*»). Для этого невестки входит в гостиную с кувшином и тазиком для мытья рук и первым льют воду на руки, затем подходят к остальным по очереди, согласно их возрасту. Ей полагается полить на руки воду, после чего воде дают стечь в тазик. Гостям не полагается стряхивать воду с рук после мытья. Считается, что стряхивающий воду с рук человек может потерять благополучие. Однако, это, скорее, связано с гигиеническими соображениями: чтобы вода не попала в пищу [15]. В основе многих обрядов лежит рациональное звено, связанное с народным пониманием гигиены. Но многие респонденты этот поступок связывают с поверьями о том, что таким образом человек лишается благополучия.



В традиционном обществе многие «неодобряемые» поступки обретают мистическое объяснение, думается для того, чтобы люди следовали установленным правилам.

Гости, помыв руки, выражают благодарность, желают невестке счастья («*улы бол*»). Аналогичный обряд, с некоторыми отличиями, существует и у других соседних народов. К примеру, по сообщению респондента, «у туркмен в случае больших мероприятий (свадьба, похороны и т.п.) мужчины и женщины сидят в отдельных комнатах. Мужчин обслуживает кто-то из молодых мужчин принимающей стороны, он входит с кувшином для мытья рук и подает еду, затем он же убирает со стола. В гостиную, где сидят мужчины, женщина, как правило, не заходит» [16].

Является ли обычай мытья рук («*суу алыу*») одновременно и ритуалом? Да, поскольку участники данного действия выполняют некую сакральную, отличную от обыденной, функцию, в то же время несущую коммуникативную нагрузку. Как обслуживающий, так и обслуживаемый совершают тщательно выработанное ритуальное действие, которому следуют, когда невестка должна полить на руки небольшой струей, с обязательными перерывами, чтобы гость/участник трапезы успел тщательно ополоснуть руки. Обслуживающему не следует держать кувшин одной рукой, ибо это является признаком неуважения, а надо держать его двумя руками: с одной стороны, это предписывается этикетом, с другой, поддерживает народное представление, что надо использовать обе руки в подобных благих поступках.

Как мы видим, этот обычай чрезвычайно богат подспудными иррациональными моментами, и его не следует считать сугубо утилитарным, хотя он имеет целью соблюсти правила гигиены. Однако, кажется, что эта гигиена не могла войти в привычку народа без его подспудного сакрального наполнения, религия же оформила его жизнеспособность.

Этикет хорошо представлен в повседневной трапезе. Так, невестка (*келин*) располагается у дастархана таким образом, чтобы было удобно обслуживать всех домочадцев, сидящих вокруг него. Она занимает условное «место хозяйки». Это – передняя сторона дастархана, т.е. та, которая ближе к входной двери, так как она часто выходит на кухню. Она сидит, поджав ноги, чтобы ей было удобнее встать в любое время. Сначала она должна подать чай, разлить всем, следить за пиалой каждого участника трапезы (как только у кого-то чай заканчивается, она должна попросить пиалу и наполнить ее заново). В случае приготовления мясного (или ритуального) блюда, она приносит кушанье на большом блюде (*табақ*). После окончания трапезы она, стоя, слушает благословения главы семьи и принимает блюдо из его рук и делает поклон в его сторону.

Следует немного остановиться на ритуале поклона гостям после трапезы, о котором мы упомянули выше. Если в городе многие невестки делают один поклон, то в некоторых сельских местностях невестки трижды кланяются. Некоторые респонденты считают, что в старину принято было делать трехкратный поклон, о котором городское население не помнит.

Другие нормы этикета приводит наш респондент: «После заключения брака и официальной свадьбы невестке строго запрещается громко разговаривать с мужем или об-

суждать семейные проблемы на людях (особенно при старших родственниках). Это продолжается долго, нередко до тех пор, пока супруги не достигнут солидного возраста или не возглавят свою семью как старшие. Этот обычай строго соблюдается тогда, когда молодожены живут в большой семье, включающей несколько супружеских пар, в том числе родителей и старших братьев. Во многих семьях сейчас супруги уже называют друг друга по имени. Однако, по этикету, в прошлом у каракалпаков молодые супруги не должны были называть друг друга по имени при посторонних» [17].

У каракалпаков соблюдается обычай избегания новобрачной контактов с родней мужа. В отношении молодых родственников мужа срок избегания ограничивался начальным этапом брачной жизни, т.е. двумя неделями или одним месяцем. Что касается длительности периода избегания невесткой родни мужа старшего возраста, особенно мужчин, то этот период длится в течение многих лет, а то и всю жизнь. Особенно строгим является соблюдение норм избегания между невесткой и свекром. Ее непосредственное общение со свекром ограничивается до минимума.

По сообщению респондента, «если старики имеют отдельную комнату и туда заходит невестка, чтобы убраться по дому, то свекор обычно сразу выходит. Когда в семейном помещении находится свекор или другой старший родственник, невестка с другими членами семьи должна разговаривать шепотом. Свое недовольство поступком невестки свекор, в основном, выражает либо через свою жену, либо делает вид, что он обращается к дочери, жене или другим родственникам, но так, чтобы слышала невестка, которой эти слова адресованы. Недаром существует у каракалпаков и казахов пословица: *«Қызым, саған айтаман, келиним сен тыңла»* («дочь, тебе говорю, а ты, невестка, слушай»)» [18].

Менее строгим и коротким по сроку считается избегание между невесткой и свекровью, вообще родственницами мужа. По сообщению респондента, «невестка сразу включается в работу по дому и, следовательно, перестает прятаться от женской родни. В одних случаях она не особо разговаривает с матерью мужа вплоть до рождения первого ребенка. Бывали семьи, где строгие порядки, когда невестка вообще не разговаривала со свекром и свекровью до рождения первого ребенка» [19]. Для сравнения, у туркмен запретов больше: «Разговор между невестой и свекровью осуществляется только через младших членов семьи» [20]. По рассказу туркменки Угылжан-апа:

”

Молодые туркменки–невестки, сидя среди старших родственников мужа за столом, должны даже пищу есть, прикрывая рот платком [21].

Мы не раз фиксировали последнее и во время полевых наблюдений в туркменских семьях.

”

До недавнего времени молодые туркменки прикрывали лица платком за обедом до одного года, так как туркменки прикрываю свой рот платком. По истечении года свёкор сам разрешал не использовать больше платок. Она фактически не заходит комнату, где сидят гости, если там сидят мужчины.



Следует отметить, что жених, посещавший засватанную им невесту в доме ее отца, тоже до определенного срока избегает родителей и родственников своей избранницы.

А. Д. Гребенкин, говоря о брачных обычаях узбеков в 70-х годах XIX века, сообщал, что:

”

Со времени получения согласия родителей девушки на брак, жених не может уже показать своего лица ни отцу невесты, ни ее матери; он должен закрыться халатом и отвернуться.

У туркмен-йомудов запрет для зятя показываться на глаза родителям жены длился семь лет [22]. Тут же уместно привести рассказ Курбаниязовой К.:

”

Чтобы освободить жениха от обычая избегания, раньше у каракалпаков соблюдался обычай приглашения зятя в дом отца невесты [23].

Аналогичный обряд встречается у узбеков Сурхандарьинской области и у киргизов. Сегодня жених не показывается на глаза родителям невесты, т.е. редко появляется, только до проведения основной свадьбы. Запрет для мужа не столь важен, по этикету он следует правилам только по отношению к самым старшим почетным свойственникам. Например, он уважительно называет родителей невесты отцом и матерью, ее дядьев и тетю называет, используя специальные термины родства. Вся взрослая родня жены называет зятя «*күйеү бала*», а младшая родня – «*жезде*». Зять в доме отца невесты всегда сидит ниже своего тестя.

По сообщению другого респондента, среди узбеков Турткульского района избегание жениха по отношению к родителям невесты проявляется очень активно. Например, до организации и завершения всех свадебных обрядов он нечасто появляется в доме будущего тестя, пока сами родственники невесты не попросят жениха прийти, чтоб увидеть его. Тогда, согласно обычаю, до основной свадьбы справляется церемония «*куйов куриш*». Во время этого обряда жених при первой встрече и знакомстве с близкими невесты слегка делает «приседание» три раза, опуская руки и вытягивая их вперед в знак уважительного отношения к родным невесты [24].

Многие формы запретов и избегания не сохранились из-за влияния современной массовой культуры и урбанизации. Однако термины родства в общении между членами семьи устойчиво используются в полной мере.

Сегодня в большинстве городских семей поведение, связанное с избеганием, продолжается недолго, зачастую элементы избегания проявляются лишь при свадебных обрядах и на начальном этапе супружеской жизни. Наоборот, многие городские невестки активно включаются в семейные дела, порой в отсутствие свекрови руководят хозяйственными делами. Одной из характерных черт поведения невестки у каракалпаков является ее активность, трудоспособность и решительность, она не только обслуживает домочадцев мужа, но активно участвует в семейной деятельности родных мужа во время семейных мероприятий.

Видимо, активность женщин, особенно невесток, в решении семейных вопросов объясняется сложным переходом к рыночной экономике, наблюдавшимся в 1990-е годы, когда женщинам приходилось находить дополнительные источники дохода.

Но есть семьи, где возникают конфликтные ситуации, в основном, между свекровью и невесткой в связи с несоответствием их ожиданий друг от друга. Также, по сообщению респондента, сейчас очень много невесток, которые интересуются личными вопросами родителей и родственников жениха, отыскивают у них слабости и проблемы. Все это делается из любопытства, что ведет к сплетням и разладу. Это не соответствует поведению образцовой невестки, снохи (*келин*), которая должна быть скромной и доброжелательной [25]. Здесь, помимо материальных, морально-психологических аспектов, большую роль играет и этикет. Отход невестки от следования семейным нормам и обычаям, отсутствие такта и уважения часто приводит к недоразумению. Поэтому этикет выступает, прежде всего, как прагматическая стратегия сглаживания всяких конфликтов.

Однако, среди городских жителей есть много европеизированных семей, где невестка ведет себя относительно свободно, называя родителей мужа папой и мамой, родители жениха, в свою очередь, воспринимают ее как родную дочь. Она может открыто выразить свое мнение, при этом во взаимоотношениях между родителями жениха и невесткой нет «посредников», как это принято в некоторых семьях в сельской местности.

Теперь, приведем материалы, касающиеся использования терминов родства и эвфемизмов каракалпакской невестки, основанные на полевых материалах автора, собранных в сельской местности.

Непосредственное отношение к традициям избегания имеет применение невесткой референтных и апеллативных терминов родства с дополнительными импровизированными прозвищами (включая эвфемизмы и вокативы). Родные по свойству на каракалпакском языке называются *куда*, а жених и невеста всех родственников по свойству обозначают терминам «*қайын*». Старших родных мужского пола как со стороны мужа, так и со стороны жены – «*айын аға, уни*», а женского пола – «*айын апа, қыз*». В то же время муж называет младших братьев и сестер жены термином «*балдыз*».

Запрет на произнесение имен родственников является характерной чертой жизни каракалпачков. Особенно строги запреты для женщин. По этикету, невестка строго придерживается специальных терминов родства при непосредственном обращении к старшим родственникам мужа. По отношению к младшей родне мужа она ведет себя более свободно, называет каждого из них придуманными ею самой прозвищами. Так, при общении невестки с родными мужа можно условно выделить два типа терминов. К первому относятся все обозначения старших родных мужа. Невестка использует при обращении и в их отсутствии строго регламентированные термины: для свекра – «*ата*» (отец), для дяди и старших братьев мужа – «*қайын аға*», для свекрови – «*ана, ене*», для старших снох – «*шеше*», для тети мужа – «*қайын бийке, апа*», для младшей сестры мужа – «*бийкеш*». Например, у казахов «к свекру невестка обращалась как к деду своего ребенка, *Ерланың атасы* или *ата*» [26].



Что касается использования невесткой специальных терминов, то их очень много. Часто невестка придумывает родственникам мужа почтительные (старшим) и ласкательные (младшим) прозвища, соответствующие их полу, возрасту и положению в семье, а в ряде случаев к этим прозвищам она добавляет термины родства. Иногда уменьшительные и ласкательные прозвища или термины родства добавляются к терминам свойства и социальной принадлежности [27]. По сообщению респондента Арзуевой Алтын, «она называет тетю «*қайин бийке*» (термин «*қайин*» применяется ко всем своякам и свояченицам. «*Бийке*» означает «госпожа»); младших братьев «*мырза аға*» – «молодой князь», «*қайним*», а также употребляет ласкательные и смешные прозвища по отношению к младшим родственникам мужа» [28].

В каждой семье невестка называет младших сестер мужа по-разному. Но общими часто употребляемыми терминами для каракалпакских невесток являются следующие: старшего из младших братьев мужа она называет «*мырза аға*», а самого младшего – «*кишкене-бала*» (буквально: младший мальчик); самую младшую сестру мужа «*кишкене-қыз*» (маленькая девочка). Всех остальных младших братьев и сестер ласкательно называет придуманными лично ею оригинальными прозвищами. Такая формула обращения невестки относится и к другим близким родственникам мужа (например, двоюродным братьям и сестрам мужа), и даже сородичам.

Все младшие родные, двоюродные братья обозначаются невесткой, по этикету, термином «*қайин*», а младшие сестры – «*бийкеш*». Эти термины, в основном, употребляются в их отсутствие, если ей приходится говорить о них в третьем лице. Младших братьев мужа невестка при непосредственном обращении к ним называет «*ортаншы*» (средний), «*ақ жигит*» (если намек на светлую кожу), «*кишкене*» (маленький) и т. д. К младшим сестрам она обращается как «*үлкен қыз*» (старшая девочка), «*ортаншы қыз*» (средняя), «*кишкене қыз*» (самая младшая).

Результаты полевых исследований показали, что современные невестки сами придумывают заменители имен младшей родне мужа. В этом смысле мы собрали довольно интересный материал. Например, если мальчика зовут *Қуаныш*, то невестка называет его Коля, *Батыра* – Батон. Рассмотрены прозвища для младших сестер: «*айқыз*» – (луноликая девушка). Если девушка имеет светлую кожу лица, то ее могут называть «*ақ-қыз*» (белая девушка), если одна из младших сестер имеет красивые глаза – «*бота-көз*», (буквально: глаза верблюжонка) и т. д. Более дальних младших родственников мужа невестка называет по терминам родства: «*жийен бала*» (племянник) и «*жийен қыз*» (племянница) и т. п. [29].

Интересные прозвища по отношению к старшей дальней родне мужа употребляют пожилые сельские женщины. Эти прозвища используются, чтобы отличать одного родственника от другого. Но эти прозвища употребляются только в их отсутствие, так как прямое обращение с применением этих прозвищ считается неэтичным. Так, Урхия-апа сообщила, что вместо имени она человека называет определенным прозвищем, эпитетом (*лақаб*). Одного из своих старших родственников мужа мужского пола в его отсутствие она называет «*ақсақ қайнаға*» (буквально: *ақсақ* – хромой *қайнаға*). Сначала она скрывала это прозвище, так как называть данного человека по его физическому не-

достатку считается неприличным, но называть его по имени вдвойне неприлично. Ее подруга называет одного из своих родственников прозвищем «*қыйсық қайнаға*» (т.е. *қайнаға* с косыми глазами). Она же одного из родственников мужа называет прозвищем «*шалғы қайнаға*», так как его зовут Оракбай (*орақ* – серп), а слово *шалғы* (коса) означает близкий по значению инструмент труда [30]. Другими словами, невестка в знак уважения дает новые, обязательные только для нее, подходящие по «рангу» родственников мужа и, по возможности, красивые или смешные «имена».

Бывают случаи, когда замужняя женщина не может произносить названия предметов, вещей и явлений, которые созвучны с именами родни мужа. Интересна история жительницы города Нукуса, связанная с именем ее свекра. Она не произносит название праздника *наўрыз*, так как это имя ее свекра – *Наурызбай*. Поэтому вместо слова *наўрыз* она употребляет *гөже байрам*. *Гөже* – это одно из основных традиционных блюд во время праздника у каракалпакцев [31]. Еще один пример приводит другой респондент: «одна невестка называет сестру мужа в ее отсутствие «*Занавеска ажапа*», поскольку на русский язык ее имя *Перде(гүл)* переводится как «покрывало, чадра, занавес». Однако, согласно этикету, этот термин невестка не может использовать при упомянутой родственнице, применяя его только при непосредственном общении с мужем» [32].

Интересно сообщение Урхия-апы:

”

Я всех родственников и односельчан старше моего мужа называю «*қайнаға*», родных братьев мужа при посторонних, когда речь идет о самом старшем брате, я называю «*үлкен қайнаға*» (старший), если о среднем, то «*ортаншы қайнаға*. Что касается других односельчан, которые также являются родственниками моего мужа, я употребляю смешные прозвища, только не при них. Например, Узакбергена, который работает бригадиром аула, называю «*жилли қайнаға*» (буквально: дурак).

На наш вопрос «почему?» она отвечала:

”

Потому что он веселый, со всеми постоянно шутит, играет. Другого соседа называю «*биржап қайнаға*» (буквально: брат мужа, живущий за одним арыком). Главное, не называть их имена, так как это есть проявление крайнего неуважения.

Несмотря на ее преклонный возраст, когда, казалось бы, позволительно называть людей по именам, она отвечала:

”

Не могу, нас так воспитали. Также мы не имеем право произносить вслух имена младших братьев и сестер, даже младших родственников – односельчан. К примеру, если у мужа много младших по возрасту родных, двоюродных, троюродных братьев, то мы в шутку придумываем им ласковые прозвища. Например, «*сары бала*» (рыжий ребенок), если есть младшие сестры, то «*сулыұ кыз*» (красивая девочка), «*бота көз*», «*шаққан-қыз*» – шустрая девочка и т. д. [33].



Интересный пример приводит профессор Максет Карлыбаев:

”

Замужние жительницы Шуманайского района не произносили имя местного *ишана*, которого звали Музаффар. Первые три буквы его имени созвучны со словом *муз* – «лёд». Поэтому женщины этого аула вместо слова «*муз*» употребляли слово «*қатты суу*» (твердая вода) [34].

Кроме того, раньше невестка не могла произносить имена старших мужчин и женщин всего аула, так как все они были из одного рода или племени. Сейчас невестки особо не следят за этим [35]. Некоторые наши информаторы не называют имена даже старших соседей по аулу. Следует учитывать тот факт, что они все преклонного возраста и живут в отдаленных аулах в традиционных поселениях, среди представителей одного рода. Такой же запрет мы обнаружили за пределами Каракалпакстана. Во время полевых исследований, проведенных в некоторых районах Навоийской области (Кенимех) и Ташкентской области (Уртачирчикский район), невестки не могут называть имена всех старших жителей одного аула. Однако широкое использование придуманных невесткой имен не характерно для жителей вышеназванных районов. В этих селах невестка называет всех старших и младших родственников мужа термином «*қайын*»; если человек старше ее мужа, то «*қайына-аға или апа*», если младше, то «*қайним, қайын-қыз*». Одна из невесток аула Караалпа в Уртачирчикском районе Ташкентской области называет всех старших жителей мужского пола в ауле «*қайын аға*». Одного из «*қайын-аға*» она называет «*жоқардығы қайын-аға*», так как этот аул располагается не на ровном месте и дом этого мужчины, который приходится сородичем ее мужу, находится выше, чем дом, в котором живет сама наш информатор, выступающая по отношению к нему как невестка.

Заключение

Как показывают наблюдения, в большой нераздельной семье, где есть живет несколько снох, хорошо сохранились и беспрекословно соблюдаются нормы этикета. Поведение же невестки в европеизированных городских семьях относительно свободно. Формы избегания современных невесток значительно упростились, срок избегания в городе недолго. Последнее, видимо, связано с всеобщим процессом эмансипации женщин, начавшимся еще в советское время, когда молодые женщины получили образование и активно стали принимать участие в производстве.

Речевое поведение невестки, особенно применение ею терминологией свойства, также относится к принципу «избегания». Исследование принципов и состояния терминов родства у каракалпаков соответствуют следующим системам: «В дескриптивных системах родства каждый новый родственник обозначается либо отдельным термином, либо описательно, через сочетание уже известных терминов: «сестра матери золовки», «жена племянника», «муж сестры бабушки». В классификационных системах термин родства обозначает не конкретного родственника, а класс родственников. Каждый человек, входящий в некоторый класс, имеет точно такое же отношение к определенному

индивиду, что и другие члены этого класса. Например, в класс «брат» могут входить все родственники мужа мужского пола одного с ним поколения, которые в европейских системах родства делятся по степеням родства – родные, двоюродные, троюродные братья и сестры и т. п» [36].

Использование терминов родства и специальных обозначений первоначально указывало на запрет произнесения имен, что имело отношение к древним табу. Поскольку в представлении древних суеверных людей использование имени могло вызвать нарушение порядка. Позднее запрет был связан с опасением нарушения или нарушением статуса со стороны адресанта по отношению к адресату. Поэтому, согласно этикету, нижестоящие по социальной лестнице люди использовали не имя человека, а обозначение его титула, статуса. Например, «*бийке*» означает «госпожа», поэтому невестка называет сестер мужа «*қайын-бийке*» (своя госпожа), братьев – «*мырза-аға*» (господин). Обычай избегания («*тартыныу*») демонстрирует субординацию в отношениях между невесткой и старшим поколением родных ее мужа, а также проявление к ним особого уважения.

Н. А. Баскаков считает, что табуированная лексика возникла на ранних этапах общественного развития на почве охотничьего промысла, в связи с культом зверей и птиц – тотемов родовых объединений, в связи с наречением мальчиков именами, обозначающими животных. Табуирование распространилось первоначально на эти имена, а в дальнейшем и на все мужские имена [37]. По мнению Б. Х. Бгажнокова, это явление возникло первоначально из представления о том, что произнесение личного имени равносильно призыву духа, души его обладателя [38].

Вообще, запрет на произнесение имен у каракалпаков, по всей видимости, прежде всего, связан с табу. Табуирование имен уходит в глубокую древность, оно возникло еще в пору родового строя и развивалось далее в обществе, где запрещалось произносить имена людей высшего статуса. В настоящее время данный обычай стал интерпретироваться как проявление уважения к старшим.

Изучая семейно-брачные обычаи избегания и запреты у каракалпаков применительно к нашему времени, можем сделать вывод, что эти нормы до сих пор используются во многих семьях. Их происхождение очень древнее и отражает различные этапы развития истории семейного этикета. Как показывают наблюдения, в некоторых городских семьях невестки уже называют младших членов по их собственным именам, не употребляя при этом прозвища или термины родства. Это свидетельствует о постепенном исчезновении традиции употребления терминов под влиянием массовой культуры.

В условиях влияния массовой культуры мы видим двоякую тенденцию: если в сельских семьях обращаются к традициям, которые регламентируют поведение невестки, то в большинстве городских семей отношение невестки носит уже относительно свободный характер, когда отношения между невесткой и родными мужа приобретают европейский характер и становятся менее консервативны. Однако, в традиционных сельских семьях, когда ожидания родных жениха и невесты не совпадают, это кончается конфликтными ситуациями, разводом либо выделом молодых супругов с целью самостоятельной жизни молодых отдельно от родителей жениха.

В качестве выборки, где были проведены полевые исследования выбрано село, где можно встретить традиционный уклад жизни, традиционные поселения с подсобным хозяйством, жилищем и двориком, и окружающими пахотными полями, которые благоприятствуют более или менее сохранению традиционных паттернов в внутрисемейных и внутриобщинных отношениях. А поведение невестки служит ярким примером того, что она носит эту культуру благодаря поддержанию этих традиции именно старшим поколением, хотя за последнее время наблюдается постепенное отклонение от этих традиций, которые при этом требуют своего исследования.

Следует отметить, что бытующая ритуальная практика не везде одинаково. Как показывает наблюдения ритуал «*қолдан суу алыу*» имеет место быть у народов Каракалпакстана, также у казахов Казахстана. Однако такую традицию нам не удалось зафиксировать у каракалпаков Навоийской области и казахов Ташкентской области Узбекистана. Это видимо, объясняется влиянием соседних узбеков. Поэтому вариативность поведения зависит от влияния преобладающего этнического большинства.

Пока мы не проводили исследование по поводу уровня сохранности многих обычаев и изучения общественного мнения о их соблюдении в городских условиях. Однако, по нашим наблюдениям, мы можем предположить, что обычаи «*табақты алыу*», «*олдан суу алыу*» и многие другие уже не соблюдаются в нуклеарных семьях, где не живут родители мужа или их старшие родные. Избегание мужа и не называть его по собственному имени ушло в прошлое. Видимо, это все результат эмансипации и гендерной политики государства сопоставимы с социальными трансформация вестернизации благодаря СМИ и массовой культуры. Однако, по мнению большинства представителей старшего поколения воздействие западной культуры пагубно влияет на поведение молодоженов, но надо признать, что влияние неизбежно и есть процесс закономерности. Однако, отражение глобализации и готовность принять ее любые вызовы зависеть только от нас самих.

Исследование показывает употребление разных вокативов и прозвищ по отношению к родне мужа особенно каракалпакскими невестками в северных районах страны. термины родства и прозвища широко используются не только близким родственниками мужа, также и дальним сородичам, друзьям и соседям. Если условно разделить термины родства исходя из группы родственников (родные со стороны отца и матери, свойство и сваты), то к старшим из этих родственников принято использовать устойчивые термины, тогда как младшим можно придумывать (особенно близким родным мужа) прозвища. Также внимание привлекает придуманные прозвища, которые прибавляются к термину «*қайнаға*» (деверь) специальные определительные термины, например – *қыйсық қайнаға* (хромой деверь) чтобы различить одного деверя от другого. Как правила, согласно традиции в родовых поселениях у каракалпаков также у казахов все старшие соседи (сородичи) мужа считаются родственниками. Однако, этикет запрещает употребление этих определительных прозвищ при обращении к ним, так как они могут использоваться только при упоминаниях о них к третьему лицу, чаще всего к своим снохам.

Мы находим такое речевое поведение невесток, как форму или паттерн массового поведения женщин в сельских местностях, тогда как такие термины очень редко встреча-

ются в городах, особенно в поведении молодых невесток. Конечно, придуманные прозвища, особенно к старшему родню мужа с другой стороны вызывает как бы оскорбительное отношение к ним, когда учитывается их физические или ментальные качества, однако эти прозвища допустимы как предписания, что делает взаимоотношение членов коллектива с намеком на допущение шуток. Вообще шутки в сельских общинах часто имеют место быть, даже некоторые ритуалы такие как получение выкупа у жениха женщинами аула невесты считаются некой игрой в разные ассоциируемые роли. В этом отношении игра невесток по отношению родных мужа тоже демонстрирует ее адаптацию в общину мужа, что свободно может использовать те или иные вокативы, характеризующие их персональное качество и ментальное привыкание ими к их достоинствам и недостаткам.

Тем не менее, эти прозвища делает жизнь коллектива веселой, но их природа все же требует дальнейшего исследования и обсуждения.

Что касается все системы терминов родства каракалпаков, она похожа на все многие народы, для которой характерна, когда кровные родственники со стороны отца считаются наиболее близкими, чем родные матери. Родные отца обозначаются классом родных под термином – *тууысқан*, а родные матери – *дайы* (родные матери). Родные отца для ЭГО представлены как строгие родственники, которые наблюдают за твоим поведением, а родные матери более мягкие в общении, с ними допускаются шутки. Также особое значение имеют родные по браку, которые по классу определяются *қайын* – свояк. Наиболее шуточные отношения допускаются между мужьями родных сестер – бажа.

Типология родных каракалпаков соответствует типу родственников – турано-ганованский, предложенный Моргоном. Научное исследование систем родства первичной формации начинается с открытия Л. Г. Моргана, установившего, что, в отличие от систем родства вторичной формации, первобытные системы носят не индивидуальный, а групповой или классификационный характер. Вторичные системы Л. Г. Морган объединил в один арийский (европейский – П. Б.) тип, а классификационные разделил на два самостоятельных типа – малайский и турано-ганованский, основываясь на принципах слияния/разграничения линий родства, выражающихся в различии в терминологии. Например, в малайской системе первое восходящее поколение представлено одним мужским термином, объединяющим отца, брата отца и брата матери, тогда как в турано-ганованской это поколение представлено двумя терминами: отец отождествляется с братом отца, но отграничивается от брата матери. Этим было положено начало эволюционному подходу к изучению систем родства, в рамках которого малайская система рассматривается как наиболее древняя, исходная. Впоследствии было предпринято несколько попыток усовершенствовать моргановскую схему за счет увеличения количества типов и/или пересмотра последовательности их возникновения. В этом плане наиболее репрезентативной кажется типология М. В. Крюкова, в известной степени синтезирующая собой результаты, полученные западными предшественниками [39].



Вопросы для обсуждения:

1. Расскажите про обряды, совершаемые в честь первого посещения невестой/невесткой дома жениха.
2. Расскажите про повседневные обязанности невестки и ритуальную практику во время трапезы.
3. Расскажите про избегание старшей родни мужа в первые дни пребывания в их доме, использование всего богатого набора терминов родства и индивидуальное умение импровизировать и придумывать для родных мужа прозвища.

Ссылки

1. Морган, 1935, стр. 258-259.
2. Kroeber, 1971, стр. 59-64.
3. Абрамзон, 1976, стр. 89.
4. Дыренкова, 1927, стр. 204-207.
5. Жданко, 1952, стр. 3.
6. Бекмуратова, 1969, 1978, стр. 119.
7. Полевая запись Камаловой №4, 2010.
8. Камалова, 2023, 56
9. Моногарова, 1969. С. 224.
10. Полевая запись Бекмуратовой №34, 1960.
11. ПМА №28 за 2011.
12. Абрамзон, 1957, стр. 89.
13. ПМА №4, 2009.
14. ПМА №4, 2018.
15. ПМА №2, 2022.
16. ПМА №8, 2009.
17. ПМА №30, 2022.
18. ПМА №4, 2009.
19. ПМА №30, 2010.
20. ПМА №30, 2010.
21. ПМА №30, 2010.
22. Бекмуратова, 1969, стр. 87.
23. ПМА №4, 2009.
24. ПМА №4, 2019.
25. ПМА №30, 2022
26. ПМА №30, 2022.
27. Бекмуратова, 1978, стр. 27-41.
28. ПМА №11, 2009.
29. ПМА №20, 2010.
30. ПМА №20, 2010.
31. ПМА №39, 2010.
32. ПМА №56, 2011.
33. ПМА №16, 2010.
34. ПМА, №41, 2010.
35. ПМА №41, 2010.
36. ПМА №10,11, 2022.
37. Баскаков, 1975, стр. 3.
38. Бгажноков, 1978. стр. 119.
39. Белков, 2009, 111

Библиография

1. Kroeber, Alfred L. Classificatory systems of relationship // Nelson Graburn. Readings in kinship and social structure. Harper & Row, 1971. 59-64.
2. Абрамзон С. М. К вопросу о патриархальной семье у кочевников в Средней Азии // КСИЭ, Т. XXVIII, 1957.
3. Абрамзон СМ. О некоторых терминах родства в тюркских языках // В кн. Тюркология. К 70-летию академика А.Н. Кононова. Л.: Наука, 1976. – С. 204-207.
4. Баскаков Н. Пережитки табу и тотемизма в языках народов Алтая // Советская тюркология, 1975. №2. С.3.
5. Бгажноков. Б.Х. Адыгский этикет. – Нальчик, 1978. С. 119.
6. Бекмуратова А. Семья и брак каракалпаков в прошлом и настоящем. – Нукус: Каракалпакия, 1969. С. 87.

7. Бекмуратова А. Т. Терминология родства у каракалпаков // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1978, СС.27-41.
8. Белков П.Л. Классификационные системы родства: принцип построения локального пространства. Вестник Санкт-Петербургского университета, 2009, Сер. 2, Вып. 3, стр. 111–120
9. Васильева Г. Н. Туркмены-нохурли // ТИЭ АН СССР, т. XXI. – Москва, 1954. С. 198.
10. Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов // Сборник этнографических материалов. // Под ред. В. Г. Богораз-Тана, №2. Л., 1927. С. 7-8.
11. Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса (Материалы полевых исследований Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции АН СССР 1945–1948 гг.) // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции / под ред. С.П. Толстова. Т. I. М., 1952. С. 517.
12. Жданко Т.А., Камалов С.К. Этнография каракалпаков. XIX-начало XX века (материалы и исследования). – Ташкент. 1980. С. 21.
13. Камалова Р. Трансформация социальных норм: история и практика // Арал бойы экологиялы апатшылыны араалпаларды дстрий мденятына тсири, маалалар топламы. Нкис 2023, 56 б.
14. Моногарова Л.Ф. Семья и семейный быт / Этнографические очерки узбекского сельского населения. – Москва, 1969. С. 224.
15. Морган Л. Г. Древнее общество, [пер. с англ.], 2 изд., Л., 1935
16. Нурманова Ж.К., Исмахан Р.К. Особенности терминологии родства в казахском языке // Международный научный журнал «Молодой ученый», №17 (255) / 2019. СС. 61-62.
17. Полевой материал автора №2 за 2022 г. Экспедиция в Кегейлийский, Караузякский районы Республики Каракалпакстан отдела этнографии КНИИГН.
18. Полевой материал автора №56 за 2011 г. Респондент Сапарова М., 1956 г.р., Шуманайский р-н РКк.
19. Полевой материал автора №4 за 2022 г. Полевые наблюдения в Кегейлийском районе в Республике Каракалпакстан (РКк).
20. Полевая запись Камаловой Р. №4 за 2010 г. Полевые наблюдения в Канлыкульском районе РКк.
21. Полевой материал автора №10,11 за 2022 г. Респонденты Турманова К., Мауленова А., Кеннимехский район Навоийской обл. РУз.
22. Полевой материал автора №28 за 2011 г. Респондент Уылжан апа, Турткульский р-н РКк.
23. Полевой материал автора №11 за 2009 г. Наблюдение автора. Караузякский р-н РКк.
24. Полевой материал автора №2 за 2018 г. Респондент Айжан-апа, 1959г.р., Ходжейлийский р-н РКк.
25. Полевой материал автора №20 за 2010 г. Респондент Урхия-апа, 78 лет, Караузякский р-н РКк.
26. Полевой материал автора №30 за 2010 г. Информатор Дурдыева У. 1952 г.р. Турткульский р-н РКк
27. Полевой материал автора №30 за 2022 г. Респондент Турсуналиева У., 1952 г.р., аул Балалы, Уртачирчикский район Ташкентской области РУз.
28. Полевой материал автора №39 за 2010 г. Респондент Бийбажар-апа, 1960 г.р., г. Нукус РКк.
29. Полевой материал автора №4 за 2009 г. Респондент Курбаниязова К., 1932 г.р., Караузякский р-н РКк.
30. Полевой материал автора №4 за 2011 г. Респондент арлыбаев М., 1968 г.р., г. Нукус. РКк.
31. Полевой материал автора №4 за 2019 г. Информатор Атахуджаев И. 1957 г.р. Турткульский р-н. РКк.
32. Полевой материал автора №8 за 2009 г. Информатор Клычев С. 1960 г.р. Турткульский р-н РКк.



33. Полевой материал автора №41 за 2010 г. Респондент Базарова Т., г. Нукус. РКк.
34. Полевой материал автора №7 за 2009 г. Респондент Арзуева А., 1951 г.р., Караузякский р-н РКк.
35. Полевой материал автора №4 за 2019 г. Информатор Атахуджаев И. 1957 г.р. Турткульский р-н
36. Полевые записи Бекмуратовой А. Т. №34 за 1960, Муйнакский район ККАССР.
37. Тохтабаева Ш.Ж. Этикетные нормы казахов, часть II: семья и социум. // «La Grace». 2017. С. 17.



ЖЕНЩИНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

РАНО ТУРАЕВА

Аннотация

Цель этой статьи – исследовать гендерные трансформации в постсоветской Центральной Азии через призму женской агентности, учитывая миграцию, экономический кризис, отсутствие социального обеспечения и политическую нестабильность. Глава ставит две задачи: во-первых, выявить изменения в ролях женщин в семье и публичной сфере, во-вторых, подчеркнуть важность деколонизации гендерных исследований в регионе. Здесь критикуются восточные подходы в западной науке и ставится фокус на возможностях и самореализации женщин, созданных советской властью. Работа основана на антропологических данных, собранных с 2005 по 2019 годы, и включает наблюдения, интервью и визуальные методы. Статья состоит из трех разделов: первый описывает усилия СССР по освобождению женщин и их последствия в постсоветский период; второй – теоретические и методологические аспекты гендерной трансформации; третий и четвертый – анализ советских женсоветов и возрождения полигамии.

Введение

Прошлый и настоящий колониальный опыт, начиная с российской и большевистской оккупации и продолжая современным западным дискурсивным и политическим доминированием, включая недавнюю арабизацию ислама и влияние на повседневную жизнь женщин, формируют гендерные отношения и гендерную борьбу на всех уровнях общественного и политического взаимодействия в Центральной Азии. Колониальный опыт, оставленный большевиками и русскими, вызывает смешанные воспоминания у женщин, переживших этот период вместе со своими родителями, и для многих он был знаковым и освобождающим, открывшим новые возможности. Однако в постсоветский период опыт женщин значительно изменился, отражая сложную и динамичную природу гендерных отношений в регионе. Современные деколонизационные и феминистские движения в Центральной Азии активно способствуют критическому переосмыслению гендерных ролей, подвергая сомнению традиционные представления и предлагая новые пути к равенству и справедливости. Эти движения играют ключевую роль в формировании новых перспектив и преобразовании гендерных норм, что способствует более глубокому пониманию и переоценке исторического и современного опыта женщин в регионе.

Несмотря на значительные трудности, женщины проявили стойкость, опровергая теории об отсутствии женского агентства. До недавнего времени исследования роли женщин в Центральной Азии были ограничены, и их вклад в брак, семейную экономику и социальную жизнь часто недооценивался [1].

Ключевой аргумент этой главы заключается в том, что, несмотря на предоставленные советской властью возможности, конец СССР привел к экономической неопределенно-

сти и подавлению прав женщин. Однако проблема утраты женской самостоятельности не ограничивается только постсоветским периодом. Женщины продолжали демонстрировать инновационность и стойкость, несмотря на экономический коллапс и политическую нестабильность. Это подчеркивает, что женщины в Центральной Азии играют решающую роль в формировании властных структур и патриархального господства, а не являются лишь пассивными жертвами.

Для понимания реального положения женщин в Центральной Азии необходима тонкая оценка, учитывающая их уязвимость и силу. В данной работе анализируются изменения гендерных ролей с раннего советского до настоящего времени, с акцентом на то, что в настоящее время женщины всё активнее участвуют в экономической жизни своих семей, продолжая усилия СССР по продвижению гендерного равенства. Тем не менее, эта тенденция не затронула высшие эшелоны государственной администрации и политической элиты, где по-прежнему преобладают мужчины. После распада Советского Союза и экономических кризисов 1990-х годов разрыв между бедными и богатыми в Центральной Азии значительно увеличился, а средний класс сократился, что привело к массовой эмиграции, в основном, в Россию, Турцию и другие страны, и в настоящее время все больше уезжают в Европу.

Цель данной главы – исследовать гендерные трансформации в постсоветской Центральной Азии через призму женской агентности, учитывая миграцию, экономический кризис, отсутствие социального обеспечения и политическую нестабильность. Глава ставит две задачи: во-первых, выявить изменения в ролях женщин в семье и публичной сфере, во-вторых, подчеркнуть важность деколонизации гендерных исследований в регионе. Она критически анализирует восточные подходы в западной науке и фокусируется на возможностях и самореализации женщин, созданных советской властью. Работа основана на антропологических данных, собранных с 2005 по 2019 год, включая наблюдения, интервью и визуальные методы. Глава состоит из трёх разделов: первый описывает советские усилия по освобождению женщин и их последствия в период независимости; второй рассматривает теоретические и методологические аспекты гендерной трансформации; третий и четвёртый анализируют советские женсоветы и возрождение полигамии.

Оставшаяся часть главы продолжает хронологический анализ, подчеркивая влияние советского правительства на статус женщин (Раздел 3) и прослеживая изменения после распада СССР (Раздел 4). Перед этим рассматриваются основы гендерных исследований (Раздел 2) и общие тенденции в Центральной Азии, а также обсуждаются конкретные темы, такие как «женсовет» и «полигамия».

От худжума к женсовету и обратно к полигамии

”

Сбросить паранджи – значит полностью порвать со старым образом жизни. Это значит поссориться с муллами, поссориться со всеми видами людей старого образца в семье и по соседству, это значит идти наперекор всему старому.

Серафима Любимова, активистка движения «Женотдел».



Кампания худжум стала лишь началом трансформации женской жизни, которая символически ознаменовала конец полной физической невидимости женщин в центральноазиатских обществах, вынужденных проводить большую часть времени дома, занимаясь домашним хозяйством и воспитанием детей. Худжум – это радикальная кампания по раскрепощению женщин, организованная новым советским режимом на мусульманских рубежах. Реакция на кампанию была сильной. Женщины, участвовавшие в ней и осмелившиеся публично снять или даже сжечь свою паранджу [2] (покрывало в стиле пурда), не избежали риска. Многие были наказаны (или даже убиты) членами семьи за неприятие старого порядка. Эти прогрессивные социальные изменения, такие как радикальное снятие паранджи в Центральной Азии, стоили реальных человеческих жертв [3].

В первые годы после большевистской революции худжум стал одной из первых попыток освободить женщин в мусульманских общинах, находящихся под советским режимом, обеспечив им равный доступ к образованию и интеграцию в новую социально-экономическую систему. В начале 1920-х годов Коммунистическая партия организовала женские группы для борьбы с патриархатом, включая кампанию по разоблачению мужчин с несколькими женами. Худжум, что в переводе с тюркского означает «атака», начался 8 марта 1927 года в Узбекистане [4]. В этот период женотдел, созданный в 1919 году Александрой Коллонтай и Инессой Арманд, активно занимался вопросами женской эмансипации через образование и просвещение. Однако в 1930 году организация была закрыта Сталиным, который считал её задачи выполненными, что привело к ограничению некоторых прав женщин.

В ходе кампаний по эмансипации образование стало обязательным, а женщины начали активно привлекаться к различным должностям, особенно в администрацию и правительство, что подчеркнуло их роль в управлении. Местные традиции, такие как детские браки, были полностью запрещены, а полигамия подавлена через институционализацию брака через ЗАГСы, которые расширили свои функции и получили значительную власть. Процесс бюрократизации усложнил получение необходимых документов для важных вопросов, таких как трудоустройство и открытие бизнеса.

Интервью показывают, что женщины, выросшие в Советском Союзе, считают себя счастливыми, по сравнению с бабушками, жившими в патриархальных мусульманских обществах. Хотя позитивные изменения в образовании и инфраструктуре не могут игнорировать человеческую цену радикальных перемен [5], советские усилия по модернизации значительно изменили традиционный социальный порядок, заменив полигамию моногамией и достигнув уровня грамотности более 90%. Однако, после распада Советского Союза в 1990–1991 годах, постсоветская Центральная Азия столкнулась с новыми экономическими и политическими потрясениями, что привело к экономическому спаду и ухудшению инфраструктуры. Некоторые исследователи описывают это как «деразвитие» или «демодернизацию», и многие жители региона ощущают резкий регресс, описывая постсоветский период как «возвращение в каменный век» [6].

В Туркменистане было наиболее заметно, как постсоветский авторитаризм и персоналистское правление привели к медленному, но резкому повороту вспять. Возникшая в результате государственная неопатримониальная система установила различные

уровни контроля, где на местном уровне кооптированные старейшины определяли власть над молодежью и, особенно, над женщинами и девушками, которым больше не разрешалось носить западную одежду и которых заставляли надевать форму в школах и университетах, а на рабочих местах вводили другие ограничения на одежду.

После постсоветских экономических и политических кризисов миллионы узбеков, кыргызов и таджиков были вынуждены эмигрировать, чтобы прокормить свои семьи, в основном, за счет трудовой миграции в Россию. Туркмены и казахи не пережили массовой эмиграции, как Кыргызстан, Узбекистан и Таджикистан. Казахстан сам стал еще одним направлением миграции для рабочих из Центральной Азии. Туркменистан стремился удержать свое население от выезда из страны, обеспечивая минимальную базовую поддержку (электричество, газ для приготовления пищи, воду, снижение цен на хлеб и т. д.) и выплачивая сравнительно более высокую зарплату, чем могли предложить другие страны Центральной Азии (помимо Казахстана). Туркменистан начал ощущать экономические проблемы после падения цен на нефть и после мирового кризиса Covid-19, который привел к нехватке продовольствия и другим финансовым последствиям [7].

И все же сотни тысяч туркмен мигрировали в Турцию, чтобы работать или учиться там. Растет доля женщин из Туркменистана, занимающихся мелкорозничной торговлей между ОАЭ, Турцией и Туркменистаном [8]. Начиная с 1970–1980-х годов (как вспоминают некоторые женщины), мелкими торговцами и другими предпринимателями были, в основном, женщины. В результате экономические трудности периода независимости особенно сильно ощущались женщинами в Центральной Азии, что также было отмечено как феминизация труда в Центральной Азии [9]. Это ослабило экономическую независимость женщин и способствовало изменению норм и ролей в семьях, родственных структурах и системах местного управления, таких как махаллинские комитеты или советы пожилых людей (аксакалов и др.).

Гендерные исследования и некоторые методологические размышления

Гендер стал важной областью исследования вместе с политическими трансформациями, когда вопросы статуса, идентичности и ролей в рамках социальных отношений и социальной структуры общества приобрели значимость. В начале 1970-х годов феминистские направления начали рассматривать гендер как социальный конструкт, связанный с равенством и правами женщин. Это было началом карьеры концепции гендера, после чего она стала более популярной. Американский философ Джудит Батлер в своей книге *Gender Trouble* оспорила связь между гендером и сексуальностью, выделив системные характеристики гендерных норм и сексуальности [10]. Джоан Скотт расширила теоретическое понимание гендерных отношений, подчеркнув роль власти в социальных взаимодействиях и в их встроенности в экономику и политику [11].

Гендер рассматривается как социально сконструированное понятие, определяющее отношения между людьми, в зависимости от их биологической и сексуальной принадлежности. Батлер описывает гендер как «единство опыта, пола и желания», где пол и желание взаимосвязаны и взаимно отражают друг друга [12].



Конец 1990-х годов, после холодной войны, ознаменовался распространением западных программ развития, акцентировавших внимание на гендерных вопросах, таких как гендер и бедность, права женщин и патриархальные общества [13]. Наилия Кабир, например, подчеркивала важность изучения сексуальности и контроля мужчин над женской сексуальностью в контексте расширения прав и возможностей женщин [14].

Современные исследования, такие как работы Суяркуловой, также освещают сексуальность в Центральной Азии, рассматривая как традиционные, так и изменяющиеся гендерные нормы в этом регионе. Суяркулова подчеркивает, как сексуальность и половые роли являются частью более широких социальных изменений и борьбы женщин за свои права в постсоветских обществах [15].

В 21-ом веке академическая наука проявила ультракритичность и политическую активность в условиях цифровизации, транснациональных процессов, экономических, экологических и политических кризисов. Одной из самых заметных инноваций среди них, непосредственно касающихся гендерных исследований, стала постколониальная критика. Одним из известных авторов в этом отношении является Чандра Моханти, в своей книге она поднимает вопросы, касающиеся глобальных проблем человечества и положения женщин в этих проблемах, которые не могут быть решены без коллективных усилий и солидарности со всеми, кто отстаивает права женщин [16]. Это стало реакцией на фрагментарный характер феминистской науки и гендерных исследований предыдущих десятилетий, где разделение между западной и незападной, или отечественной, наукой было заметным наряду с другими разногласиями в той же области, касающимися религии, расы и региональных различий.

Следуя призыву Моханти к солидарности и признанию глобального характера неравенства в целом, а также растущей неуверенности в себе, исследователи стали обращаться к ловушкам колониального мышления, неравного положения и властных отношений, власти над репрезентацией, к культурно-историческому фону и чувствительности. Гендерные вопросы остаются важными до тех пор, пока сохраняется общее неравенство, различия во власти и бедность во всем мире [17]. Хотя общие исследования гендерных вопросов актуальны для любых исследований по этим вопросам, региональные особенности также важно учитывать (я рассмотрю их в разделе 3), но сначала несколько слов о профиле и истории ученых, занимающихся гендерными вопросами в Центральной Азии [18].

Прежде чем приступать к исследованиям и чтению о Востоке и рассматривать такие деликатные темы, как гендер, необходимо ознакомиться с критическими (академическими) дебатами, касающимися западной науки о Востоке. Со времен так называемого «рефлексивного поворота» академическое письмо претерпело значительные изменения после того, как способы репрезентации реальности (полевые наблюдения, производство знаний) подверглись резкой критике со стороны деколонизальных дискурсов [19]. В области исследований Центральной Азии происходит столкновение не только между западной и местной наукой, но есть и третий угол в борьбе за репрезентацию и культуру письма, а именно относительно российского колониального прошлого, которое все еще конкурирует за доминирующую позицию в производстве знаний в регионе [20].

При царском режиме русские ученые доминировали в области сбора данных об оккупированных территориях империи (например, Центральной Азии или Кавказе). В последующую советскую эпоху российские ученые продолжали сохранять преимущественно лидирующие позиции в исследованиях по всем советским республикам. Как следствие, научная литература в любой области исследований была преимущественно на русском языке с некоторыми ограниченными переводами для «местных» ученых. Центр исследований, идеологического производства и академического дискурса находился в Москве. До сих пор русские занимают доминирующее положение в странах бывшего Советского Союза (БСС) как ведущие ученые, направляющие академический дискурс. На Западе дискурс, в основном, возглавляют западные ученые, которые сделали успешную карьеру, проводя свои исследования на постсоветском пространстве, а российские ученые играют менее заметную роль (за некоторыми исключениями).

Антропологические исследования Центральной Азии по-прежнему проводятся преимущественно западными антропологами, а местная наука находится в эмбриональной стадии, когда некоторые основные вопросы и темы еще не раскрыты, хотя к настоящему времени значительная часть работ уже подготовлена доминирующими западными учеными. Коренные антропологи все чаще появляются в западной академической среде, но все еще борются за место и ограниченные средства. Очень мало отечественных антропологов (из Центральной Азии), которые занимают постоянную должность или выполняют функции принятия решений в западных академических организациях или научных аналитических центрах, за пределами офисов организаций по развитию и международных организаций. Когда я смотрю на наших коллег-африканистов, я вижу, что они гораздо дальше продвинулись в отношении своего собственного представительства в производстве знаний об африканском континенте, и можно наблюдать некий баланс при обследовании академических ландшафтов, обнаруживая, что местные ученые занимают видные позиции на Западе, а африканские университеты имеют значительный вес в англоязычном академическом сообществе.

Ничего подобного не наблюдается в Центральной Азии. Популярные темы – часть этой академической игры, часть карьерных стратегий, не говоря уже о связанных с ними финансовых интересах (финансировании). Показательно замечание Адиба Халида о научной работе по советской Центральной Азии: «Ученые, которые ссылаются на постколониальные исследования при изучении Центральной Азии, гораздо больше интересуются культурной работой советской власти, гораздо более популярной темой, чем история хлопка»[21].

Вопросы, возникающие перед планированием полевых работ и сбором данных, определяются тем, какие аспекты и темы целесообразно изучать, как организовать доступ в поле, какие ограничения возникают в связи с этическими проблемами или безопасностью при проведении исследования. Эти аспекты особенно ярко проявляются при работе с такими деликатными темами, как гендер. Как учесть культурную гендерную предвзятость, обусловленную полом исследователя? Как количественные, так и качественные методы исследования требуют тщательного рассмотрения таких методологических проблем на этапе разработки дизайна исследования, до начала сбора данных и последующего анализа.

В моем собственном исследовании гендерных проблем мне пришлось рассмотреть все эти вопросы, хотя тот факт, что я местный антрополог-женщина, не вызвал проблем с доступом в поле или с вопросом доверия. Сложнее было на этапе анализа данных и написания статьи, когда возникли вопросы о том, как авторитет преобладает над репрезентативностью и как озвучивать своих партнеров по интервью, так как мне было трудно найти тонкий баланс между объективностью и принадлежностью к людям, о которых я пишу.

С учетом этих размышлений я перейду к некоторым ключевым темам, связанным с гендерными трансформациями, генеалогически восходящими к советской гендерной политике, которые частично информируют читателей о современных проблемах женщин в Центральной Азии и, в свою очередь, раскрывают сложность изучения этих тем.

Наследие советской гендерной политики в Центральной Азии

Советская ностальгия – это уже хорошо задокументированный феномен, который можно объяснить основными достижениями советской современности на местах, хотя за этой политикой стояла политическая повестка эксплуатации ресурсов, как природных, так и человеческих. Часто упоминаемые или вспоминаемые и неоспоримые достижения советских усилий – это рост уровня грамотности, преодоление 95-процентного порога [22] за очень короткое время (можно поставить под сомнение средства), инфраструктурный бум (дороги, газопроводы, а также электрификация целых стран) и индустриализация, расширение прав и возможностей женщин (против чего можно возразить, что любое разрушение традиций – это что-то нехорошее). Также советская система социального обеспечения была одной из центральных и решающих систем, которая давала людям чувство защищенности. Профсоюзы обеспечивали пособиями тех, кто был занят на государственной службе, включая работающих пенсионеров и тех, кто временно нетрудоспособен по болезни или находится в декретном отпуске. Членство в профсоюзах было обязательным, а членские взносы составляли один процент от зарплаты. Профсоюзы предоставляли оплачиваемые больничные листы, ежегодные путевки в санатории, культурные и общественные организации для проведения досуга. Кроме того, профсоюзы выделяли средства на оплату отпусков, организовывали поездки и путешествия (выделяя путёвки), детские летние лагеря, различные виды премий, часто выделяли жильё.

Я прекрасно знаю о негативных сторонах (и злодеяниях) советской системы, несмотря на все эти видимые результаты, такие как уровень грамотности, свобода и равенство для девочек и женщин, обязательное посещение школы и т. д. Тем не менее, в этом разделе я выборочно остановлюсь на той части проектов по расширению прав и возможностей женщин, которые радикально изменили ситуацию для женщин в Центральной Азии. Понимание советских корней очень важно для сегодняшней ситуации с гендерными ролями.

Масштабные реформы, проведенные советским правительством, в частности, программы по расширению прав и возможностей женщин, положили начало значительным изменениям в гендерных отношениях и самому раннему пониманию гендерного равенства в Центральной Азии [23]. После кампании «худжум» эта политика должна была означать

решительный разрыв со старой системой семейных отношений и создание «советской семьи». Однако, как утверждает Дениз Кандийоти, эмансипационные движения не всегда положительно сказывались на правах женщин в различных мусульманских обществах. Здесь она ссылается на «патриархальные сделки», которые женщины заключают в рамках своих сложных родственных связей, и подчеркивает использование женщинами стратегий преодоления трудностей [24].

Конечно, не все советские усилия по достижению гендерного равенства были успешными, но важно отметить, что, по крайней мере, эта политика вывела большинство женщин из дома, раскрыла их, дала им образование и работу. Этот процесс был трудным, длительным и не обошелся без жертв. Эти усилия начали приносить результаты только после Второй мировой войны и были положительно восприняты женщинами, которые получили свободу и преимущества работы и открытого образования только в 1950–1960-е годы. Женщин, родившихся в начале 1950-х годов, поощряли продолжать образование, и многие из них получили высшее образование. Женщины, жившие в небольших деревнях, могли ездить в крупные города и столицы Советского Союза, чтобы получить высшее образование (как моя собственная мать).

Сейчас я рассмотрю один из ключевых инструментов советской гендерной политики, чтобы пролить свет на институт, который использовался для управления этой политикой. Советский Союз активно поощрял участие женщин в своих институтах для осуществления эмансипации, хотя политический контроль оставался в руках мужчин.

Женсоветы

Процесс и мотивы «освобождения» и «эмансипации» женщин в СССР критически рассматривается многими учеными [25]. Несмотря на несоответствие между идеологическим дискурсом и утилитарными целями, а также системное подчинение партийной системе, возглавляемой мужчинами, нельзя отрицать резких изменений в жизни женщин Центральной Азии, достигнутых Советами за семьдесят лет своей власти. Конечно, традиции и гендерные ожидания никогда не могли быть полностью разрушены этой советской эмансипационной политикой. Тем не менее, можно наблюдать то, что я бы назвала гендерным поворотом, который произошел благодаря образованию, карьерному росту и, соответственно, повышению статуса.

Женсовет – это сокращенная форма женского совета, или женский комитет. Это потомок революционного женотдела (1919–1930 гг.), созданного в начале 1960 годов, хотя и менее влиятельный по масштабам и автономии. Женсоветы работали с женщинами и девушками с целью их эмансипации путем проведения кампаний по ликвидации неграмотности, обеспечения доступа к образованию, а затем путем расширения экономических возможностей и социальной активности на уровне общин и продвижения женщин-руководителей. Они помогали партии в работе с женщинами, мобилизуя их в вопросах, связанных с женщинами, согласно приоритетам, установленным, в основном, мужчинами. Их активисты отвечали за услуги, традиционно ассоциирующиеся с женщинами, такие как уход за детьми и здравоохранение, тем самым укрепляя традиционное разделение трудовых ролей по гендерному признаку. Они действовали как лобби, но не обладали прямой политической властью, в отличие от своих предшественников, же-

нотделов [26]. Несмотря на парадоксы, влияние женсоветов в Центральной Азии было реальным: они боролись с религией в мусульманских регионах и контролировали её распространение в католических и православных областях, но не смогли подготовить женских лидеров в коммунистической партии.

После распада Советского Союза эта организация продолжала функционировать в Центральной Азии, хотя и претерпела значительные изменения вместе с положением самих женщин. Этот институт, созданный когда-то для обеспечения равенства и эмансипации, в современной практике оказался подменён, и женщины часто оказываются под контролем женсоветов. В частности, в университетах руководители женсоветов фактически следили за тем, чтобы студентки «хорошо себя вели».

Например, в начале 1990-х годов женсовет моего университета отвечал за бдительное наблюдение за девушками и регистрацию любых проступков, вместо того, чтобы отслеживать любые проблемы, которые могли возникнуть из-за гендерного неравенства или сложных семейных ситуаций. В этом контексте само название «женсовет» вызывало у девушек всевозможные негативные ассоциации, начиная от женщин-полицейских («сторожевых псов») и заканчивая собственной свекровью, которая «охотилась» за непокорными девушками или студентками-келинками (невестами).

Национальный женсовет, контролирующий все фонды на женские программы, обладает значительной властью, так как руководители НПО зависят от его финансирования и должны поддерживать хорошие отношения с его лидерами. Армине Ишканян указывает, что в Армении женсоветовская структура сохранилась в постсоветский период, оставив иерархию и связи, что позволяет контролировать распределение грантов и финансирование НПО. Влияние через гранты делает современные женские ассоциации доминирующими в этом секторе, поскольку финансирование часто зависит от связей с национальным режимом. Руководители женсоветов в Казахстане и Узбекистане, занимая высокие государственные посты, подчеркивают, что такие ассоциации хотя и зарегистрированы как НПО, по сути являются государственными структурами (ГОНГО).

На местном административном уровне женсоветы могут играть решающую роль в усилении контроля над женским населением, особенно в авторитарных государствах, таких как Туркменистан, Узбекистан и Таджикистан. В Узбекистане женсоветы можно найти в составе махаллинских комитетов, а в других странах они интегрированы в системы местного государственного управления. Это приводит к сложным ситуациям, когда первоначальная цель женсоветов полностью искажается ради поддержания патриархального, авторитарного статуса-кво даже там, где они все еще предоставляют некоторые необходимые услуги. Однако более глубокий качественный анализ современных женсоветов в таких контекстах выходит за рамки данной главы.

Браки по расчету были нормой (и до сих пор широко распространены) и представляют собой сделку между родителями ради приданого (выкупа за невесту, или калыма), которое является эквивалентом «компенсации» за воспитание дочери и «передачу» ее в новую семью. Его стоимость выплачивается в валюте, скоте, имуществе и подарках, в зависимости от статуса и средств семьи жениха. Эта сделка также накладывает на новую семью полную ответственность за честь и благополучие невесты. Бывает, что для защиты целомудрия и достоинства дочери (но прежде всего, репутации родной семьи)

девочек выдают замуж в 14–15 лет (до начала половой жизни). Процент браков среди несовершеннолетних в регионе, особенно в Узбекистане, Кыргызстане и Таджикистане, очень тревожащий, и эта ситуация усугубляется бедностью (когда родителям нужно приданое) или нестабильностью (когда семьи не могут защитить дочерей от нападения или изнасилования).

Парадоксально, но новая невеста, или келин, теоретически должна быть гордостью семьи, однако в новой семье невестки занимают самую низкую статусную ступеньку до тех пор, пока не родят своего первого ребенка (или пока ее место не займет новая, младшая, келин другого деверя). Основополагающие решения о жизни молодой женщины (например, разрешается ли ей работать вне дома, продолжать учебу, с кем она может общаться и как часто она будет видаться со своей родной семьей) принимаются, в основном, ее мужем, матерью и свекром, в чей дом она переехала и где она обычно выполняет большую часть работы по обслуживанию. Келин не может присоединиться к столу, когда семья принимает гостей, а остается на кухне. Келин никогда не называют по имени, а только как «келин такого-то». Только когда она переезжает от свекров (к мужу), ее начинают называть «женой такого-то». И только когда она уже выдаст замуж собственных дочерей и сыновей и, таким образом, сама станет свекровью, ее, наконец, назовут по имени и дадут полный социальный статус [27].

Быть студенткой-келин сложнее всего, когда молодым женщинам приходится нести бремя келин в доме свекров, где образование не ценится, и выполнять требования по учебе в университете. В последнее время растет интерес к изучению концепции келинизма в Центральной Азии [28].

Гендерные роли и положение женщин в постсоветской Центральной Азии

Конец советской власти также означал конец всех социальных услуг, которые поддерживались советским правительством, таких как система социального обеспечения, бесплатное образование, бесплатное медицинское обслуживание и экономическая стабильность (с государственными зарплатами, установленными на уровне среднего прожиточного минимума и включающими льготы). Эти изменения были катастрофическими, особенно для женщин и других уязвимых групп населения (детей, пожилых людей, инвалидов).

Независимость этого периферийного региона бывшего СССР привела к экономическому коллапсу, сопровождавшемуся неэффективным управлением ресурсами (глубокой коррупцией), недемократическим правлением (авторитаризмом) и неформализацией общества в целом. Это радикальное различие между стабильностью советского периода, которую многие пережили и помнят до сих пор, и неопределенностью и хаосом (беспорядком) постсоветского времени стало основной причиной растущей и сохраняющейся «советской ностальгии».

Сами женщины описывают произошедшие изменения как шаг назад. И это, согласно свидетельствам женщин, стало непосредственной причиной изменения гендерных ролей и гендерного восприятия в местных сообществах. Кто-то ожидает, что этот «поворот

назад» (по-узбекски *arqaga qaytdik*) приведет к автоматическому и немедленному возвращению к патриархальному господству в повседневной жизни женщин, но, очевидно, реальность гораздо сложнее. Объем литературы по гендерным исследованиям в Центральной Азии, посвященной этим темам, постоянно растет [29].

Что касается потери власти, то постсоветские экономические трудности ощутили на себе и женщины, и мужчины. Если спросить интервьюируемых о том, только ли мужчины теперь принимают решения, ответы не будут простыми «да». На тему полномочий и права принимать решения мне сказали, что «теперь деньги решают, кто босс и что нужно делать». По крайней мере, теоретически это означает, что у мужчин и женщин есть равные шансы стать лицом, принимающим решения (при наличии денег), и это дает перспективу, по крайней мере, участвовать (экономически) на равных условиях не только в частной сфере семейной жизни, но и публично.

Реальность такова, что женщин часто структурно сдерживают в публичной сфере, когда они стремятся занять официальные политические позиции на местах, но в экономическом плане они вполне способны ориентироваться в неформальном и формальном, а также традиционном и современном (прогрессивном) контекстах, в которых работают. У женщин есть некоторые преимущества. Они могут работать в профессиях (регулируемых, неформальных или нелегальных), которые выходят за рамки традиционного рынка, разделенного на мужчин и женщин. И гораздо легче, чем мужчины. Но, конечно, в условиях пространственно ограниченного, множественного модерна в Центральной Азии их деятельность гораздо более раскрепощена в городах, чем в сельской местности, где конкуренция за ресурсы гораздо выше, а патриархат в общественной сфере гораздо сильнее охраняется местными патрональными сетями, в которых доминируют мужчины, а в частной сфере – семейными иерархиями.

Ниже я приведу несколько свидетельств об одном из примечательных событий постсоветского времени, а именно – о росте феномена многоженства. Это не значит, что полигамия была полностью уничтожена советской властью, но нормы, окружающие эту практику, изменились. В настоящее время можно наблюдать популяризацию полигамии как нового статусного показателя (раньше в СССР статус давало членство в партии или высокая должность в номенклатуре). В постсоветский период для повышения статуса служит видимое материальное богатство, а одним из признаков богатства является наличие более чем одной жены.

Полигамия: против женщин в Центральной Азии?

Здесь хотелось бы поделиться материалами из моих знакомств со многими вторыми женами. Полигамия как институт множественного брака позволяет иметь более одного супруга и делится на три формы: полигинию (один мужчина с несколькими женами), полиандрию (одна женщина с несколькими мужьями) и групповой брак (несколько мужчин и женщин в одном браке) [30]. Этимологически, слово «полигамия» происходит от древнегреческого «*π*» (*poly* – «много» и *gamos* – «брак»), что буквально означает «много браков» или «часто женат» [31]. В Центральной Азии полигамия часто поддерживает статус мужчин и сохраняет традиционные модели семьи, при этом женщины обычно оказываются в невыгодном положении. Определение полигамии может варьироваться,

в зависимости от культурного и правового контекста, как это видно на примере практик инуитов и китайских обычаев.

В контексте полигамии, которая в Центральной Азии часто поддерживает статус мужчин и сохраняет традиционные модели семьи, мне удалось лично пообщаться с более чем 50 женщинами, являющимися вторыми жёнами или так называемыми любовницами [32], и детально изучить 12 таких женщин из Узбекистана, Туркменистана и Таджикистана. Все мои знакомые вторые жёны были жительницами городов, поскольку в сельской местности такие отношения почти не аффилируются из-за тесных связей общин и родственных групп. Сельские мигранты часто заводят вторую жену в городе, оставляя первую жену в деревне, и предпочитают оставаться в городе, не возвращаясь к семье. Изученные мною вторые жёны отмечали, что жизнь любовницы часто кажется им лучше, чем жизнь первой жены, благодаря свободе от традиционных обязанностей, лучшему отношению со стороны мужчин, финансовой поддержке и более современной городской жизни. Среди недостатков, которые перечисляли эти женщины, – тайна их отношений и неопределенное будущее: из-за разницы в возрасте мужчины стареют быстрее, а вторые жены в любой момент могут остаться одни, без мужа и без финансов и защиты. Конечно, в лучшем случае этого можно избежать, оформив на имя второй жены имущество: машину, драгоценности (чаще всего) или даже дав стабильную работу с хорошим доходом или создав небольшой бизнес, которым они смогут успешно управлять, пока в будущем он не перейдет к общим детям.

Из 12 изученных женщин две были официально признаны вторыми жёнами, активно участвующими в семейных делах, а одна недавно переехала к своему любовнику после смерти его первой жены. Вторые жёны обычно стараются избегать мероприятий с первой женой, хотя иногда поддерживают хорошие отношения с её детьми. Шесть женщин успешно стали официальными жёнами, потребовав развод от своих партнёров. В случаях, когда бывшие жёны оставались в доме или когда новые дома строились для вторых жён, последние могли наслаждаться современной городской жизнью или независимым семейным существованием.

Развод в таких случаях обычно происходит в более зрелом возрасте мужчин (40-50 лет), при этом вторые жёны, как правило, значительно моложе своих партнёров, что дает им определённые преимущества. Эти женщины чаще заботятся о своей внешности, что считается их главным капиталом, в отличие от первых жён, которые занимаются детьми и семейными обязанностями и имеют меньше времени для ухода за собой.

Для вторых жен важно владеть небольшим бизнесом, что становится все более популярным среди молодых женщин, стремящихся стать более или менее независимыми от своих семей. Пожилые вторые жены также выступают в роли «средних мужчин», которые оказывают услуги как молодым женщинам, ищущим партнеров (чтобы стать вторыми женами), так и пожилым мужчинам, которые ценят их за помощь в поиске симпатичных молодых кандидаток в качестве вторых жен. Это обмен, основанный на неравных условиях. Молодые женщины ценят мужчин с деньгами, которые могли бы финансировать их жизнь и, в идеальном случае, купить им квартиру, машину, а в лучшем случае, даже дом. Для богатых мужчин обязательным условием является наличие молодой симпатичной

любовницы, которая добавляет статуса к их репутации (может позволить себе больше одной жены или одной семьи). Для вторых жен такая финансовая безопасность достается дорогой ценой – жертвой репутации.

Таджикская бизнесвумен и вторая жена

История Нозимы, на мой взгляд, трагична, но не необычна. Нозиме около 40 лет, по образованию она медсестра. Она развелась после того, как ее муж завел любовницу. С помощью денежных переводов из-за границы (две дочери живут во Франции и России) она открыла небольшой бизнес в Душанбе, будучи одинокой женщиной. Со своим любовником (назовем его Рахим) она познакомилась в поликлинике, где работала медсестрой. Он был ее пациентом, и, как она его описала: «Он пришел ко мне очень больным и очень неухоженным, и я выхаживала его, заботилась о нем и сделала его красивым, покупая ему стильную одежду. Я снова превратила его в уважаемого человека со статусом».

Рахим развелся со своей первой женой, но семья снова женила его на молодой женщине из богатой семьи. Отношения с Нозимой были тайными (она была старше его). Родители Рахима никогда бы не согласились на отношения с Нозимой из-за ее возраста: «иметь женщину старше себя не принято», со слов Нозимы. Драма достигла своего апогея, когда любовник Нозимы тайно женился на другой женщине, оправдывая свое отсутствие командировкой. Разумеется, этот тайный брак ее любовника не мог сохраняться долго, и, узнав об этом, она решила уйти от него.

Позже она согласилась выйти замуж за муллу в качестве второй жены, когда его первая жена – ее подруга – сама попросила Нозиму выйти за ее мужа, оправдывая это тем, что «лучше, чтобы у моего мужа была хорошая преданная женщина, которую я знаю, а не незнакомая женщина, которая уведет моего мужа навсегда». После свадебного никаха [33] Нозиму не оставляет в покое Рахим, ее предыдущий любовник, который пытается вернуть ее. Однако ее новый муж, мулла, не может позволить себе этот театр, который портит его репутацию, и в результате он бросает Нозиму (а она возвращает Рахима).

На момент интервью (2015 год) Нозима проживала эту драму и разрывалась между своим возлюбленным и враждебно настроенной другой семьей (там трое детей). Кроме того, у нее есть собственные дети от предыдущего брака, уже взрослые и живущие за границей. Ей уже за 40, что не является идеальным возрастом для того, чтобы быть привлекательной любовницей, но, по ее словам, она хороший партнер в постели, что является ее главным капиталом.

Этот случай полигамии становится еще более сложным, если оценить экономическую сторону. Нозима взяла своего любовника в качестве делового партнера, чем также юридически привязала к себе. Ее любовник по-прежнему связан со своей женой по всем традициям (и по закону), поскольку они поженились по обычаю, а его официальная жена – из богатой семьи. Таким образом, все участники этой драмы оказываются привязанными друг к другу. В отличие от многих случаев со вторыми женами, этот необычен тем, что Нозима имеет более сильную позицию, чем большинство молодых женщин (владеет собственным бизнесом), и тем, что она возобновила отношения из-за своих чувств, а также отчасти потому, что Рахим не хотел ее отпускать. Последний факт, что

мужчина-любовник может доминировать в принятии решений об отношениях, которые выбирает Нозима, является проблематичным и показывает, насколько мало самостоятельности иногда имеют женщины в таких ситуациях (несмотря на частичную финансовую автономию).

Доминирование мужчин в принятии решений о выборе партнерши, безусловно, обусловлено преобладающими традиционными нормами и патриархальным укладом центральноазиатских обществ. Эти нормы, конечно, адаптируются к постоянно меняющимся гендерным ролям, но никогда полностью не уступают место равноправным и либеральным принципам, что в равной степени справедливо как для Центральной Азии, так и для остального мира.

Заключение

В этой главе я проследила различные периоды изменения гендерных ролей в разные исторические эпохи, включая современные процессы гендерной трансформации в Центральной Азии. Я утверждала, что экономические трудности, глобализация и возросшая мобильность не только создали проблемы для представительниц мусульманских обществ с советским прошлым, но и открыли возможности для инноваций и переговоров между современностью и традицией. Последние должны быть контекстуализированы в рамках местного понимания тех же самых (спорных) терминов в академической литературе. Осознанный деколониальный подход способствует продолжению критического обсуждения этих терминов, заимствованных из западных академических дебатов, и должен быть сопоставлен с мнениями самих женщин не только для того, чтобы привести примеры, но и для того, чтобы поставить эти термины под сомнение.

Примеры, представленные в этой главе, не предназначены для разработки новых теорий или объяснительных моделей, соответствующих ситуации большинства женщин Центральной Азии, а, скорее, служат для того, чтобы спровоцировать критические взгляды в рамках гендерной дискуссии, которая все еще нуждается в деколониальной линзе, чтобы улучшить аналитический потенциал этой области.

На основе примеров, приведенных в этой главе, я проследила, как гендерные трансформации фокусируются на переходе от советского к настоящему периоду, через анализ женсовета и полигамии, переплетенный со свидетельствами, полученными в ходе моей полевой работы. Моей целью было показать, что современная реальность не такая черно-белая, как ее представляют сами женщины Центральной Азии, которые вспоминают «старые добрые времена» советской власти (и свою молодость) как время освобождения и золотой век «настоящего коммунизма» (по крайней мере, те, кто учился и работал в то время) и противопоставляют его постсоветскому периоду как «темному» времени или «повороту назад», соответствующему дискурсу о развитии в научных дебатах.

Собственное восприятие женщинами старых времен – важное наблюдение, которое необходимо критически рассмотреть, чтобы учесть различные мнения об исторических социально-политических событиях и о том, как одни и те же процессы по-разному представляются людьми, пережившими их; возьмем, к примеру, худжум.

Женщины в странах бывшего СССР не должны рассматриваться односторонне, как пассивные реципиенты патриархальной власти и уязвимые жертвы, но в то же время эти женщины могут быть борцами и лидерами и выживать в повседневных политических и экономических трудностях постсоветской реальности.

Сравнение только двух периодов времени (советского и настоящего) – это упрощенное представление, выбранное намеренно, чтобы подчеркнуть те экономические и социальные трансформации, на которые также указывали партнеры по интервью. Помимо эмпирических сравнений обоих периодов, важность рассмотрения одних и тех же событий также следует доминирующим нарративам из существующей литературы, приведенной в главе.

Существуют и другие изменения, не ограничивающиеся рассмотренными в этой главе локальными проблемами экономического выживания, а именно: ускоренная мобильность, глобализация, транснационализация экономических и социальных отношений, политические изменения, цифровизация обществ, изменение норм и экономики, которые также оказали свое влияние на процессы, описанные мною в этой главе. Кроме того, многие ученые отмечают религиозные изменения в регионе от советского «атеизма» до возвращения ислама в настоящий период, а также изменения в сфере безопасности в регионе, связанные с угрозой ИГИЛ и его непосредственным влиянием в регионе [34].

Важно рассмотреть непрерывное расширение прав и возможностей женщин в мусульманской Центральной Азии с советского периода до наших дней. Процесс расширения прав и возможностей женщин в период советской власти в Центральной Азии качественно отличается от современных процессов, направленных на повышение значимости, роли и влияния женщин в политической, социальной и экономической жизни.

Эти постоянные динамичные изменения в рамках гендерных ролей и гендерные трансформации все еще нуждаются в систематическом изучении, как и феминизация труда и женское предпринимательство в Центральной Азии [35] [36]. Необходимо проводить больше полевых исследований, чтобы выявить важные, с точки зрения гендерной перспективы, экономические достижения и определить важнейшие события, которые несут в себе теоретический потенциал для дальнейшего пересмотра и изучения гендерных ролей, а также переосмысления кристаллизации новых образов женщин в Центральной Азии в прошлом и сегодня.

Вопросы для обсуждения:

1. Как прошли гендерные трансформации в постсоветской Центральной Азии?
2. Какие были изменения в ролях женщин в семье и публичной сфере?
3. Какова важность деколонизации гендерных исследований в регионе?

Ссылки

1. Тураева 2016; Дадабаев 2013; Уринбоев 2011.
2. Паранджи или паранджа – традиционное покрывало для женщин и девушек в оседлой, городской Средней Азии (бывшие города-государства Хива, Бухара, Самарканд и Коканд – сейчас, в основном, Узбекистан и Таджикистан), которое надевают, выходя из дома. Она закрывает всё тело, а лицо скрыто за тяжёлой (чёрной) вуалью, сделанной из конского волоса, которая называется чачван.
3. Камп 2011.
4. Нортроп 2004.
5. Камп 2011.
6. Ишканиан, 2003.
7. ВТИ 2020.
8. Тураева 2010.
9. Тураева 2011.
10. Батлер 1990.
11. Скотт 1989.
12. Бовуар 1953; Маркс и де Куртиврэн 1981.
13. Батлер 1990, 22.
14. Кабир 2001.
15. Кабир 1994.
16. Суяркулова 2020.
17. Моханти 2003.
18. Моханти 2003; Кабир 2001.
19. Суяркулова 2020.
20. Тураева 2024.
21. Тураева 2024.
22. Камп 2016.
23. Уровень грамотности вырос с 44% в Советской России в 1920 году и с 4% в некоторых регионах Центральной Азии (Либовиц 1986, 161).
24. Гафурова 2023; Масселл 2015; Любин 1981.
25. Кандийоти 1987, 275.
26. Акинер 1997.
27. HRW 2001.
28. Тураева 2017а, 2020; Акишева 2023; Кудайбергенова 2016, 2018.
29. Тураева 2017а/с; Жусипбек и Нагаева 2020.
30. Камп 2009; Касымова 2008; Cleuziou and Direnberger 2016; Бекебаева и др. 2019; Ким и др. 2018; Ким 2020; Кудайбергенова 2016; Табышалиева 1997; Тлостанова 2008, 2010; Тураева 2017b/с, 2018; Суяркулова 2016, 2019.
31. Зейтцен 2020, 3.
32. Там же.
33. Местные названия второй жены или, более нейтрально, «любовницы» обычно являются негативными словами, такими как «ойнаш» (букв. «товарищ по играм» на узбекском/киргизском), или «джелеб» (джелеб/джалаб), означающее «шлюха» или «проститутка» в туркменском, узбекском, киргизском и казахском языках.
34. Никах – исламская брачная церемония, узаконивающая узы перед Аллахом, после которой разрешаются интимные отношения.
35. Такер и Тураева 2016.
36. Несмотря на большое количество литературы по феминизации труда в целом, по женскому предпринимательству она скудна, тем более в Центральной Азии. Этот пробел ещё предстоит заполнить качественными исследованиями и базовыми этнографическими работами. Интерес представляют такие темы, как изменение структуры семьи, география мобильных женщин-предпринимателей, социальные нормы и религия, анализ профессиональной деятельности женщин и их вклад в местную экономику домохозяйств, а также то, как они справляются с уходом за детьми и другими видами труда по дому.

Библиография

1. Авалова, Г. М. «К истории движения «Худжум» в Центральной Азии». *Мир Евразии: от древности к современности*, 2021, 230–234.
2. Аинкешева, Асылай. «Келинизм в Кыргызстане: Права женщин против традиционных ценностей». *Общество Центральной Азии «Оксус»*, 6 января 2021. <https://oxussociety.org/kelinism-in-kyrgyzstan-womens-rights-versus-traditional-values/>
3. Акинер, Ширин. «Между традицией и современностью: дилемма, стоящая перед современными женщинами Центральной Азии». В *Post-Soviet Women: От Прибалтики до Центральной Азии*, ред. Mary Buckley. Нью-Йорк: Cambridge University Press, 1997.
4. Акишева, А. «Гендерное равенство, права женщин и нео-традиционализм: случай Кыргызстана». В *Секьюритизация и демократия в Евразии: трансформация и развитие в регионе ОБСЕ*, 179–199. 2023.
5. Анчески, Лука. «Построение режима, формирование идентичности и внешняя политика: Neo-Eurasianist Rhetoric in Post-Soviet Kazakhstan». *Nationalities Papers* 42, No. 5 (2014): 733–749.
6. Арденер, Ширли, и Сандра Бурман. *Money-Go-Round: The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women*. Oxford: Berg, 1995.
7. Батенева, Е. В. «Женская миграция из стран Центральной Азии: проблемы и особенности». *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств* 1 (51) (2013): 90–94.
8. Батлер, Джудит. *Gender Trouble: Феминизм и подрыв идентичности*. New York and London: Routledge, 1990.
9. Бертельманс Штифтунг. *Отчет по Туркменистану, BTI 2020*. <https://www.bti-project.org/en/reports/country-report-ТКМ-2020.html#pos22> Дата обращения: 9 июня 2021.
10. Босеруп, Эстер. *Роль женщины в экономическом развитии*. New York: St. Martin's Press, 1970.
11. Брайдотти, Росси. *Узоры диссонанса: Исследование женщин в современной философии*. Cambridge: Polity Press, 1991.
12. Брайдотти, Росси. *Теории гендера*. Утрехт: Utrecht University, 1991.
13. Бриджер, Сьюзан, и Фрэнсис Пайн. *Пережить постсоциализм: Местные стратегии и региональные ответы в Восточной Европе и бывшем Советском Союзе*. Psychology Press, 1998.
14. Бриджер, Сьюзан. *Женщины в советской деревне: Роль женщин в развитии сельских районов в Советском Союзе*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
15. Буравой, Майкл, и Кэтрин Вердери. *Неопределенный переход: Ethnographies of Change in the Post-Socialist World*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998.
16. Всемирная организация здравоохранения. *Многострановое исследование ВОЗ по вопросам здоровья женщин и домашнего насилия в отношении женщин*. Женева: ВОЗ, 2005.
17. Гафурова, И. А. «Разработка «женского вопроса» в теории большевиков». *Общество: философия, история, культура* 6 (110) (2023): 152–156.
18. Гунчинмаа, Тумур, Д. Хамдамова и Барбара ван Коппен. «Гендер в орошаемом земледелии: тематическое исследование в бассейне реки Зерафшан, Узбекистан». *Гендер, технологии и развитие* 15, №2 (2011): 201–222.
19. Дадабаев, Тимур. «Общинная жизнь, память и меняющийся характер махаллинской идентичности в Узбекистане». *Журнал евразийских исследований* 4, №2 (2013): 181–196.
20. Жуссипбек, Г., и З. Нагаева. «Права человека невесток (келинок) в Центральной Азии: вредные традиционные практики и структурное угнетение». *Central Asian Survey* 40, No. 2 (2021): 222–241.
21. Кабир, Наила. *Перевернутые реальности: Gender Hierarchies in Development Thought*. London and New York: Verso, 1994.

22. Кабир, Наилия. «Конфликты из-за кредитов: переоценка потенциала расширения прав и возможностей женщин в сельской местности Бангладеша». *Мировое развитие* 29, № 1 (2001): 63–84.
23. Кандийоти, Дениз. «Эмансипированные, но несвободные? Размышления о турецком случае». *Feminist Studies* 13, No. 2 (1987): 317–38.
24. Кандийоти, Дениз. «Политика гендера и советский парадокс: ни колонизация, ни современность?» *Central Asian Survey* 26, No. 4 (2007): 601–23.
25. Кандийоти, Дениз, и Нодира Азимова. «Община и священное: ритуальные миры женщин в Узбекистане». *Журнал Королевского антропологического института* 10, № 2 (2004): 327–349.
26. Камп, Марианна. *Новая женщина в Узбекистане: Ислам, современность и раскрытие при коммунизме*. Seattle: University of Washington Press, 2011.
27. Камп, Марианна. «Гендерные идеалы и реальность доходов: Дискурсы о труде и гендере в Узбекистане». *Nationalities Papers* 33, No. 3 (2005): 403–422.
28. Ким, Елена. «Рефеминизация постсоветских женщин: идентичность, политика и церемонии девственности в современном Кыргызстане». *Журнал гендерных исследований* 29, № 6 (2020): 706–716.
29. Ким, Елена, Асиль Мырзабекова, Елена Молчанова и Ольга Ярова. «Создание «расширенной женщины»: Исследование противоречий в гендерных программах и программах развития в Кыргызстане». *Central Asian Survey* 37, No. 2 (2018): 228–246.
30. Кишор, Сунита, и Кирстен Джонсон. *Профилирование домашнего насилия: A Multi-Country Study*. Calverton, MD: ORC Macro, 2004.
31. Кудайбергенова, Диана. «Между государством и художником: репрезентации женственности и мужественности в формировании идей нации в Центральной Азии». *Nationalities Papers* 44, No. 2 (2016): 225–246.
32. Либовиц, Рональд. «Данные об образовании и грамотности в российских и советских переписях». В *Research Guide to the Russian and Soviet Censuses*, ред. R. Clem, 155–170. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
33. Любин, Нэнси. «Женщины в советской Центральной Азии: Прогресс и противоречия». *Исследования Европы и Азии* 33, № 2 (1981): 182–203.
34. Маркс, Элейн, и Изабель де Куртиврон. *Новые французские феминизмы: антология*. Нью-Йорк: Schocken Books, 1981.
35. Масселл, Грегори. *Суррогатный пролетариат: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
36. Моханти, Чандра Талпаде. *Феминизм без границ: Деколонизирующая теория. Практикуя солидарность*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
37. Нортроп, Дуглас. *Завуалированная империя: Гендер и власть в сталинской Центральной Азии*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.
38. Пешкова, Светлана. *Женщины, ислам и идентичность: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014.
39. Саид, Эдвард. *Ориентализм: Западные концепции Востока*. Нью-Йорк: Pantheon, 1978.
40. Скотт, Джоан. «Гендер: Полезная категория исторического анализа». В *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, ред. Elizabeth Weed, 81–101. New York: Routledge, 1989.
41. Суяркулова, Мохира. «Fashioning the Nation: Гендер и политика одежды в современном Кыргызстане». *Nationalities Papers* 44, No. 2 (2016): 247–265.
42. Тлостановна, Мадина. *Гендерные эпистемологии и евразийские пограничные территории*. Springer, 2010.
43. Тураева, Рано. *Миграция и идентичность: Узбекский опыт*. Нью-Йорк: Routledge, 2016.
44. Тураева, Рано. «Келин в Центральной Азии: социальный статус молодых невест как лиминальная фаза». В *The Family in Central Asia: New Perspectives*, ред. Sophie Roche, 171–183. Берлин: De Gruyter, 2020.

45. Уринбоев, Рустамжон. «Закон, социальные нормы и благосостояние как средства государственного управления: на примере институтов махалли в Узбекистане». *NISPAcee Journal of Public Administration and Policy* 4, No. 1 (2011): 33–57.
46. Янг, Кейт. *Планирование развития с участием женщин: Making a World of Difference*. London and Basingstoke: MacMillan, 1993.
47. Зейтцен, Мириам Коктведгаард. *Полигамия: A Cross-Cultural Analysis*. London: Routledge, 2020.

Данная статья была переведена с английского языка.



ВЛИЯНИЕ ЖЕНЩИН С ВЫСШИМ ОБРАЗОВАНИЕМ НА ИХ СЕМЬИ И ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ

НАДЖИБА ТЕМУРШОЕВА

Аннотация

Целью данной главы является анализ влияния женщин с высшим образованием на социально-экономические аспекты своих семей, а также на воспитание детей. Особое внимание уделяется жительницам города Хорог – столицы Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана. Полученные в ходе интервью и анкетирования данные свидетельствуют о том, что женщины, имеющие высшее образование, более успешны в сохранении семьи, обеспечивая себя и своих детей необходимой поддержкой и навыками для продуктивной жизни. Учитывая положительное влияние, которое женщины с высшим образованием оказывают на воспитание детей, создание ими лучших возможностей для своей семьи и применение различных стратегий при воспитании детей и решении семейных проблем, исследование уделяет особое внимание необходимости обучения женщин и повышения уровня их образования, чтобы они могли вести лучшую жизнь и стать благополучными родителями. Также подчеркивается важность высшего образования для женщин, что часто становятся примером для подражания и источником вдохновения для молодого поколения и общества.

Введение

Поскольку данное исследование посвящено женщинам Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО), давайте более подробно рассмотрим положение женщин в обществе и семье.

В досоветский период женщины Центральной Азии сталкивались с ранними браками, покрытием вуалью, многоженством, насилием и доминированием мужчин [1]. Они выполняли традиционные обязанности, оставаясь невидимыми в обществе [2]. По словам Масселла, «с колыбели до могилы мусульманскую женщину учили молчанию и послушанию» [3]. Образование ограничивалось религиозным, так как считалось, что у женщин «нет ни ума, ни потребности в обучении» [4]. Однако кочевые женщины обладали большей свободой, не носили вуаль и могли общаться с мужчинами [5]. До прихода ислама их одежда не имела религиозного значения [6].

Советский Союз способствовал модернизации и расширению прав женщин, что позволило им стать активными членами общества [7, 8]. В 1930-е годы началась кампания «худжум» против хиджаба [9, 10], направленная не только на гендерное равенство, но и решение демографических и экономических задач [11]. К 1980-м женщины составляли значительную часть рабочей силы, включая 15 % в колхозах Таджикистана и 38 % в промышленности [12].

ГБАО имела свой уникальный образ жизни, сформированный обычаями и религиями. Здешние женщины обладали двоякой свободой: с одной стороны, из-за оседлого образа жизни они имели больше свободы, включая посещение различных мероприятий, выступления на публике и работу вне дома. С другой стороны, женщины некоторых районов ГБАО были ограничены в различных правах, в том числе в праве высказывать свое мнение, иметь собственные мысли о личной жизни и достоинстве [13]. Например, во время бракосочетания у женщин вообще не спрашивали согласия. Большинство из них в своих семьях до брака находились под властью отцов и братьев, а после – не только мужей, но и других мужчин из семьи мужа. Как говорит одна из опрошенных (68 лет), жившая в советское время:

”

Девушка или женщина не имела права спорить со своим отцом или мужем. Даже если она очень любила своего мужа и он сам никогда не применял к ней насилия, глава семьи (обычно свёкор) в отдельных случаях мог повесить на нее голос, избить и даже выгнать из дома. В такой ситуации муж не имел права заступаться за нее [14].

Примечательно, что существуют рассказы, повествующие о свободе, которой пользуются некоторые таджикские женщины. Например, путешественник XX века Черкасов отмечал, что таджикские женщины ходят с непокрытым лицом, не выполняют тяжелую работу и не позволяют своим супругам бить их. Нельзя не упомянуть и слова Иванова, который писал: «В Шугнанае (район в ГБАО) женщина – такой же член семьи и общества, как и мужчина, она наравне с ним выполняет работу по дому...» [15]. Она оказывает большую помощь своему мужу в выполнении обязанностей, связанных с домашним хозяйством, семьей или колхозом. В Шохдаре, районе ГБАО, есть поговорка: «*Chorikard we vorjat we ghin tuqinalat*» – «О достоинстве мужчины судят по тому, как выглядят его жена и лошадь» [16], что значит: если муж обращается с женой жестоко и воспринимает ее как низшую из низших, это будет для него позором. Однако такая свобода практиковалась далеко не в каждой семье ГБАО. Особенно в сельской местности женщины не играли никакой общественной роли и пользовались незначительными правами. Согласно исламскому законодательству, в теории они имели формальные права, но на практике пользоваться ими было сложно. Их главной обязанностью было деторождение, особенно рождение большого количества сыновей для благополучия семьи. Таким образом, женщины ГБАО обладали двоякой свободой: в одних местах они могли практиковать эту свободу, а в других, как отмечает Масселл, они воспринимались как «низшие из низших», «самые угнетенные из угнетенных», «самые поработанные из поработанных» [17].

Что же случилось с этой свободой?

После распада Советского Союза и обретения Таджикистаном независимости в 1991 году в жизни таджикских женщин изменилось практически все, особенно с учетом того, что вновь был сделан акцент на исламе и «традиционных» гендерных ролях, которые ограничивали женщин рамками их дома [18]. Несмотря на советское прошлое и все проекты эмансипации, которые пытались изменить статус женщин, поощряя их участие



в экономической и политической сферах жизни, в Таджикистане большинство людей продолжали видеть в женщинах матерей и жен, ответственных за домашние обязанности и деторождение. Более того, гражданская война 1992-95 гг. в Таджикистане усугубила экономику и усилила сексистские гендерные стереотипы, значительно подорвав социальный и экономический статус женщин, достигнутый в советский период [19]. Все это, в конечном итоге, привело к низкому уровню образования женщин, гендерному неравенству, проблемам домашнего насилия и ухудшению роли таджикских женщин в обществе и семье.

После 1991 года средства на образование были сокращены, а экономический спад в семьях сделал невозможным оплату необходимых школьных принадлежностей, таких как книги. Это привело к возникновению ряда проблем в образовании подрастающих поколений [20] – нехватка квалифицированных учителей и преподавателей. После 1991 года число девушек, получающих высшее образование, стало резко сокращаться из-за высоких вступительных взносов в колледжах. Многие молодые женщины, которые хотели получить высшее образование, были вынуждены подчиняться требованиям своих семей в отношении собственной судьбы. Многие семьи поощряли своих дочерей выходить замуж во время получения среднего образования, обещая, что семья жениха будет обеспечивать ее образовательные потребности. Могадам утверждает, что изменение статуса женщины стало связано не только с рынком труда, но и с культурной и национальной идентичностью [21].

Почему образование женщин имеет значение?

Образование женщин стало целью многих правительственных и международных проектов и инвестиций. Опросы, касающиеся образования девочек в развивающихся странах, таких как Таджикистан, постоянно показывают, что у женщин, имеющих высшее образование, меньше детей, более обеспеченные и счастливые семьи [22]. Взаимосвязь очевидна: образованные женщины чаще заботятся о своем здоровье, желают меньше детей и получают хорошее образование, что, в свою очередь, способствует выживанию и процветанию их детей во взрослой жизни.

Исследования Всемирного банка, проведенные в 2021 году, показали, что повышение уровня школьного образования девочек увеличивает доходы женщин и приводит к ускорению экономического роста. Образованные женщины с большей вероятностью будут заботиться о своих семьях, давать образование своим детям и получать доход. Образование женщин крайне важно не только потому, что это их основное право, но и потому, что они несут ответственность за целостное развитие своей семьи и общества. Оно помогает им улучшить жизнь и здоровье своей семьи. Ситора (28 лет, двое детей, получила образование в Бишкеке, Кыргызстан) подчеркивает:

”

Если девочки получают образование, они становятся сильными и независимыми во всех сферах жизни, особенно в финансовом плане. Они могут вносить ценный вклад и принимать важные решения, что выгодно для семьи [23].



Что было интересно и заслуживает внимания в интервью с Ситорой, так это то, что она отметила важность образования не только для матери, но и для отца. По ее собственным словам:

”

Семья, в которой оба родителя имеют высокую квалификацию и хорошо зарабатывают, имеет более высокий уровень жизни [24].

Аналогично, Мунира (32 года, не замужем) сказала:

”

Образованные женщины лучше знают свои права. Они могут защитить себя от угнетения, насилия, например, от физического, психологического и экономического вреда, и постоять за себя и свою семью. Это приводит к улучшению их положения [25].

Поскольку женщины в большей степени заботятся о здоровье своей семьи, их просвещение имеет решающее значение, чтобы они могли распознать опасность для здоровья и действовать уверенно и осмотрительно для ее устранения. Мохру (36 лет, мать четверых детей, получившая двойную степень магистра в Лондоне, Великобритания) рассказывает:

”

Получение образования для женщины важно на протяжении всей ее жизни, будь то девочка, мать или жена. Если образованная девушка может помочь своим братьям и сестрам и родителям, то образованная мать позаботится о том, чтобы ее дети были образованными. Если мать образованна, она лучше осведомлена о потребностях и питании своих детей; она может лучше заботиться о здоровье и гигиене, что приводит к низкой детской смертности [26].

Аналогично, Дильнура, молодая женщина с двойной степенью магистра, заявляет:

”

Именно уровень моего образования позволяет мне считать себя женщиной с расширенными возможностями, поскольку теперь я финансово независима. Мое образование и навыки позволяют мне найти работу. Самое главное, я считаю, что у меня сильный образ мышления, поскольку я не завишу от мнения других, когда речь идет о моем выборе и обстоятельствах. Например, если мне нужно выполнить определенную работу, чтобы заработать на жизнь, я пойду на нее (при условии, что она находится в рамках закона и моего понимания этики – совокупности моральных принципов или форм поведения). Кроме того, мое юридическое образование и опыт работы помогают мне оставаться уверенной в себе в обстоятельствах, в которых многие женщины чувствовали бы себя потерянными. В этом, я считаю, тоже часть моей силы [27].

Из приведенных мнений ясно видно, что образование имеет решающее значение для жизни и развития девочек и женщин. Однако возникает вопрос: если образование женщин так полезно, то почему образование для женщин в Таджикистане проблематично?



Препятствия на пути образования девочек/женщин в Таджикистане

«В Таджикистане обязательное образование (начальное и неполное среднее) гарантировано для всех детей, бесплатно, согласно статье 41 Конституции Таджикистана», – сообщает ЮНИСЕФ [28].

После гражданской войны в Таджикистане ситуация с образованием ухудшилась, поскольку экономическое положение страны не позволяло строить новые школы и удерживать учителей от бегства из страны. Кроме того, после 1991 года число девушек, получающих высшее образование, стало резко сокращаться из-за высоких вступительных взносов в колледжах. Многие молодые женщины, желающие получить высшее образование, вынуждены были подчиняться требованиям своих семей в отношении своей судьбы.

Гульпари, домохозяйка, 65 лет, заставшая советское время, рассказывает:

”

Поскольку я не училась ни в школе, ни в университете, и у меня не было денег на образование, я не могла работать в правительстве или в политике. Я работала в сельском хозяйстве (колхозе), где вместе с другими женщинами нашего села мы, в основном, занимались производством хлопка, фруктов и овощей – работой, которая не требует специальных сертификатов или дипломов [29].

Во время гражданской войны, чтобы защитить доброе целомудрие (которое могло быть утрачено в результате изнасилования, что могло повлиять на репутацию семьи), родители заставляли своих дочерей выходить замуж в раннем возрасте, вместо того чтобы дать им образование. Поскольку в Таджикистане социально неприемлемо, чтобы женщина не имела мужа, страх, что девушка останется незамужней, стал еще одним фактором, побуждающим родителей устраивать ранние браки [30]. Поэтому из-за нехватки средств родители отдавали предпочтение образованию сыновей, а не образованию дочерей. Таким образом, в то время как мальчиков поддерживали в посещении школ/университетов, девочек, наоборот, ограничивали в получении образования. Еще одним препятствием для образования девочек в Таджикистане является низкий уровень жизни людей и их бедность. Умеда, жительница одного из сельских районов Бадахшана, выросшая среди шести братьев, рассказывает:

”

Я приехала в Хорог, чтобы продолжить образование после школы с помощью государственной стипендии. Однако одна из причин, по которой девочки должны сидеть дома и заботиться о членах своей семьи – низкий уровень жизни и бедность людей. Дети из бедных семей, особенно девочки, обычно бросают учебу, не доучившись до девяти классов. Поэтому из-за финансовых ограничений и платы за обучение в университете от этих девочек ожидают, что они будут заботиться о домашнем хозяйстве, воспитывать детей и ухаживать за пожилыми родственниками [31].



Кроме того, патриархальное общество Таджикистана не позволяет женщинам почувствовать себя сильными, возвысить свой голос, а также позволить другим сильным/образованным женщинам помочь им. Поскольку женщинам не дают публичного пространства, независимо от того, насколько они умны и образованны, они имеют очень мало влияния в обществе. По словам Дильнуры:

”

Меня всегда задает, когда я вижу несправедливость, вообще, и по отношению к женщинам/девочкам, в частности. Я понимаю, что часто выступаю в роли «спасителя» и пытаюсь найти решения, даже если меня никто об этом не просит. Я считаю, что причина в том, что я наблюдаю много несправедливости из-за характера моей работы. Кроме того, выросшая в патриархальном обществе, где даже самые успешные и образованные женщины не имеют права голоса в общественных вопросах, я всегда хотела расширить права и возможности женщин. Теперь я понимаю, что это должен быть двусторонний процесс – общество также должно быть готово к расширению прав и возможностей женщин. К сожалению, в нашем обществе это не так [32].

Все эти препятствия, включая низкое качество жизни людей, бедность, незнание таких понятий, как насилие и влияние образования на лучшую жизнь, патриархальное общество, являются самой большой угрозой, которая заставляет девушек отказываться от образования и заниматься домашним хозяйством. Чтобы иметь хоть какой-то доход, эти маленькие девочки и женщины производят традиционные носки, традиционные украшения и другие изделия.

Ответы на проблемы с женским образованием

Несмотря на вышеупомянутые препятствия, в решении проблемы образования девочек был достигнут прогресс с помощью правительственных и неправительственных учреждений и Национальной стратегии развития образования, таких как Министерство образования Таджикистана, Всемирный банк, ЮНИСЕФ, ЮНЕСКО и USAID. Например, ЮНИСЕФ разработал «Пакет образования для девочек» и другие проекты, направленные на снижение гендерного неравенства в таджикском обществе. Благодаря этим инициативам 17-летняя Шахноза из Хорога приняла участие в проекте, финансируемом ЮНИСЕФ, в рамках которого она экспериментировала со стратегиями защиты окружающей среды [33]. Такие проекты не только помогают девушкам проявить свои таланты, но и налаживают сотрудничество между молодыми женщинами и местными властями, изучают существующие проблемы сообщества, анализируют их и предлагают некоторые решения. Благодаря этому проекту и возможности исследовать проблему для Шахнозы открылись новые возможности, после чего она задумалась об экологических проблемах всерьез, что вдохновило ее на выбор профессии эколога. В настоящее время Шахноза является студенткой факультета наук о Земле и окружающей среде Университета Центральной Азии в Хороге.

Следует отметить, что Министерство образования и науки Таджикистана и USAID сотрудничают с целью усиления реформ в системе образования для улучшения результа-



тов обучения грамотности и счету, особенно для женщин. Программы USAID в области базового образования согласуются с Национальной стратегией развития образования правительства Таджикистана на 2021-2030 годы, чтобы поддержать страну и выработать более эффективные и устойчивые подходы к укреплению и совершенствованию системы образования страны. Хотя таджикские женщины по-прежнему строго контролируются своими родителями, мужьями и свекровьями, результаты этих инициатив налицо [34]. Тем не менее, необходима дальнейшая поддержка для расширения образования девочек в Таджикистане, что поможет стране двигаться вперед, а гражданам республики – вести более качественную жизнь.

Каким образом уровень образования женщин может повлиять на их семью и воспитание детей?

Женщины как матери

Для общего развития ребенка и его привычек крайне важно, чтобы мать была образованной, поскольку именно она несет основную ответственность за формирование у ребенка привычки к самоконтролю, организованности и трудолюбию. Ее общение с ребенком в самый формирующий период его развития закладывает модель его поведения. Аниса (27 лет, две дочери, степень бакалавра после российского вуза) рассказывает:

”

Мама – первый учитель ребенка, а дом – первая школа. От матери ребенок усваивает основные навыки, законы расы, манеру поведения и идеалы. Поэтому она должна обладать определенными навыками и хорошим уровнем образования, чтобы дети могли научиться у нее чему-то полезному и важному. Кроме того, школа и дом должны быть безопасным и ненасильственным местом [35].

При этом Аниса также упомянула о помощи и поддержке мужа, который, по ее мнению, также должен быть образованным и вносить свой вклад в процесс обучения детей. Гуля, другая респондентка, сказала:

”

Мать – это человек в семье, который всегда заботится о физическом благополучии каждого члена семьи, начиная с беспомощного младенца, больного ребенка, капризного подростка и заканчивая жалующимися родителями. Именно она организует все дела так, чтобы у всех было полноценное питание, крепкий сон и безопасность. Используя свои знания и навыки, она делает дом лучше и комфортнее [36].

В целом, мать – это центральная личность в доме и семейном кругу. Это человек, который на протяжении всей своей жизни выполняет множество ролей, таких как жена, учитель, медицинский работник, экономист, администратор и др. Однако во всех этих ролях она должна иметь понимающего и надежного мужа для достижения общих семейных и родительских целей. Более того, если дети видят, что их матери образованны, работают и зарабатывают сами, это станет для них основой открытого отношения к гендерным проблемам и неравенству.

Женщина как управляющая домашним хозяйством

Хорошо организованное и дисциплинированное домашнее хозяйство – залог нормальной семейной жизни. Если женщина достаточно уверена в себе и образованна, то она может вместе с мужем руководить домашним хозяйством.

Сабрина (40 лет, с двумя детьми и двумя высшими образованиями – закончила вузы Таджикистана и Индии), отмечает:

”

Именно женщина распределяет роли и обязанности между членами семьи. Она следит за тем, чтобы эти роли соответствовали интересам и способностям каждого члена семьи. Она является партнером, другом и помощником своего мужа и мужчины [37].

Сабрина также отметила важность гармонии, любви, понимания и сотрудничества между женой и мужем для удовлетворения интересов/потребностей детей и членов семьи.

”

Без такого сотрудничества и взаимопонимания, – говорит она, – мы не сможем иметь успешную, мирную и счастливую семью [38].

Будучи лидером в семье, женщина использует свои знания и навыки и создает необходимые условия для того, чтобы ее партнер-мужчина больше думал об экономическом улучшении семьи. Она является для мужчины источником вдохновения для высоких стремлений и достойных достижений в жизни. Однако всегда ли в семье существует гармония и взаимопонимание между мужчиной и женщиной, особенно если женщина имеет высшее образование, а мужчина необразованный или малообразованный? Этот вопрос, который будет рассмотрен и обсуждён в следующем разделе.

Проблемы, с которыми сталкиваются женщины с высшим образованием

Существует предположение, что после получения образования у женщин меняется поведение, взгляды, интересы, повышается уровень уверенности в себе, что приводит к недовольству в семье. При опросе женщин с высшим образованием большинство из них согласилось с этим утверждением. Например, Мадина (30 лет, трое детей) говорит, что иногда женщины с высшим образованием сталкиваются с большими трудностями в семье, особенно в том, что касается темы равенства в семье. По ее словам:

”

Я оставила свой дом, мужа и детей и уехала за границу, чтобы получить образование. Моя мать заботилась о моих детях. Когда я вернулась домой, мое отношение к жизни изменилось, что не понравилось моему мужу, у которого нет высшего образования. Мы начали ссориться и конфликтовать. Когда он начал издеваться надо мной, я ушла из его дома и забрала своих детей [39].

Аналогично, Фируза, мать одного ребенка, получившая степени бакалавра и магистра, подчеркивает:

”

Когда я вернулась домой после получения степени магистра, мой муж всегда чувствовал, что я «перегружена». Ему было неприятно, что я получаю более высокую зарплату, посещаю салоны красоты, ношу модную, стильную одежду и имею новых друзей. Более того, он обвинял меня в том, что я бросила детей и у меня «странные западные идеи [40].

Однако Гуля, которая также получила две степени магистра в западной стране, отмечает, что ее влияние на семью, детей и особенно мужа привело к улучшению и развитию ее семьи. Она говорит, что:

”

Моему мужу очень помогли мои дипломы о высшем образовании. Я создала необходимые условия для того, чтобы он больше думал об экономическом благополучии нашей семьи. Видя, что я работаю и заинтересована в образовании наших детей, мой муж начал посещать различные курсы, совершенствовать свой английский язык и осваивать новые родительские навыки для развития наших детей [41].

Еще одна проблема, о которой говорили некоторые респонденты, – это традиционный образ мышления в отношении роли женщины в воспитании детей и стереотипы, существующие в обществе. Как рассказывает Ситора:

”

Я живу со свекровью, и те способы и навыки, которые я применяла в воспитании своих детей, особенно сына, не нравились моей свекрови. Например, всякий раз, когда я готовлю или пеку, я позволяю сыну участвовать в процессе, надеясь освободить его сознание от стереотипа, что «место женщины – на кухне». Однако моя свекровь, увидев, как он помогает мне, сказала, что его место не на кухне, а лучше бы он играл с машинками. Это меня очень расстроило. Однако, чтобы избежать конфликта в нашей семье, я просто промолчала. Я знаю, что не могу изменить ее мировоззрение, тем не менее я все равно стремлюсь воспитать в своем сыне уважение и чувство равенства по отношению к девочкам/женщинам с самого раннего возраста [42].

Приведённые выше ситуации свидетельствуют о том, что отношение и уважение к женщинам с высшим образованием в их семьях зависит от менталитета и уровня образования мужа и других членов семьи. Как отмечают некоторые респондентки, даже если их мужья не слишком образованны, они всё равно поддерживают хорошие отношения со своими жёнами и считают их стимулом для развития всей семьи. Другие стараются избегать семейных конфликтов и находят способы воспитать своих детей и проявить уважение и равное отношение к женщинам.

Образованная женщина – источник вдохновения и надежды

Почти все опрошенные подчеркивали важность образования женщины для развития семьи и детей. Однако что они понимают под образованием и какого рода это образова-

ние? Чтобы получить ответ на поставленный вопрос, обратимся к Нигине (45 лет), которая имеет степень магистра и в настоящее время работает учителем в Хороге:

”

Лично для меня образование – это не только посещение школ, университетов, получение сертификатов или дипломов, изучение всех теорий и концепций. Образование – это умение применять все эти теории и знания на практике. Речь идет о навыках и их использовании для улучшения жизни общества и семьи. Быть образованным – значит быть лояльным, инклюзивным и уважительным по отношению к другим, независимо от их способностей, веры, этнической принадлежности и пола [43].

Образованные и успешные женщины обычно становятся образцом для подражания для своих семей и общества. Например, Заррина (22 года, студентка) подчеркнула влияние своей образованной матери, которая поощряла ее и добивалась исполнения ее мечты стать «лучшей ученицей» в своей школе. По ее словам:

”

Моя мама получила образование в Таджикистане и Германии. Я всегда наблюдала, как она читает книги и обсуждает различные интеллектуальные темы с нами и моим отцом. Помогая и поощряя меня делать домашние задания, читая мне истории/сказки, она, в основном, прививала мне важность образования и привычку читать. Она – мой пример для подражания и мой жизненный советчик! [44].

Из слов Заррины можно сделать вывод, что чем образованнее женщина, тем больше пользы от этого получают члены ее семьи, особенно дети. Аналогичным образом, Дильнура, имеющая степень магистра, подчеркивает, что уровень образования родителей и их интересы могут служить примером для детей:

”

Я выросла в семье учителя и инженера, где получение высшего образования было обязательным условием. Не помню, чтобы я когда-либо думала о том, чтобы не получить высшее образование. ...Кроме того, в моей большой семье с 7 братьями и сестрами всегда царила атмосфера споров, у каждого было свое твердое мнение, что побудило меня стать юристом, чтобы профессионально спорить [45].

Сейчас Дильнура замужем и думает о том, чтобы повлиять на жизнь своих будущих детей так же, как это сделали ее родители в ее жизни. Она сказала:

”

Я думаю, когда у меня будут дети, мое образование поможет мне поддержать их, когда они будут проходить жизненный путь, и быть для них наставником [46].

Примечательно, что женщины с высшим образованием обычно выступают в роли лидеров в обществе, привлекая внимание к проблеме домашнего насилия и неравенства в семьях. Хорошим примером тому может служить проект молодых таджикских студентов, получивших степень магистра в западных университетах. Проект называется «Тут



Нист Тока» («Ты не одинока») и направлен на помощь женщинам, сталкивающимся с насилием в семье, на поддержку их и просвещение в вопросах гендерного дисбаланса. Аналогичным образом, другая команда молодых образованных женщин с магистерскими степенями запустила в Хороге программу по обучению грамотности для девочек из неблагополучных семей, чтобы они могли реагировать на открывающиеся возможности, бросать вызов своим традиционным обязанностям и менять жизненные обстоятельства. Оба эти примера демонстрируют силу и важность получения образования для того, чтобы помочь обществу и женщинам осознать определенные проблемы и реагировать на них. Более того, почти все респонденты, особенно те, кто получил высшее образование за рубежом, утверждают, что чем больше они получали образования, тем лучше могли решать семейные проблемы и бросать вызов традиционным представлениям о воспитании своих детей. Как утверждает Фируза:

”

Получив степень магистра в области преподавания, изучение техник и теорий обращения со студентами и детьми очень помогает мне в работе с собственными детьми и их воспитании. Это дало мне возможность в определенной степени избавиться от традиционного мышления, которое может стать препятствием в воспитании моих детей. Насколько я помню, я никогда не могла рассказать что-то личное своим родителям, даже маме, потому что они были очень строги с нами. Я их не виню, поскольку понимаю, что это был привычный для них уклад. Однако получение образования за рубежом помогло мне не поступать так по отношению к собственным детям и мужу, а найти способы поддержать их, стать для них советчиком по жизни и другом, с которым они могут без стеснения обсудить любую тему/проблему [47].

Все эти примеры относятся к жизненному опыту женщин с высшим образованием, которое способствует воспитанию и образованию собственных детей, социально-экономическому развитию. Но означает ли это, что необразованные женщины испытывают трудности при воспитании детей и создании семьи? Вот что говорит Аниса:

”

...Я думаю, что да. Я имею в виду не содержание или знания, а навыки, которые я приобрела благодаря учебе и образованию. Теперь я стала намного гибче и в супружеской жизни, и в отношениях с братьями и сестрами, и с мамой. Я замужем не так давно, и у нас еще не было никаких серьезных конфликтов [48].

А вот Париноз (37 лет) подчеркивает важность образования не только для жен, но и для мужей:

”

Я считаю, что нам с мужем легче понять друг друга, так как мы стоим на одних и тех же позициях. Все мои друзья и члены семьи образованны. Но если я сравню образованных женщин с семьями, где мать или оба родителя необразованны, я вижу, что дети испытывают больше трудностей. У них меньше шансов раскрыть свой потенциал, потому что их родители могут не осознавать важность таких простых шагов, как чтение книг детям. Я помню, как моя

одноклассница, которая плохо училась в школе, приходила ко мне домой и перебирала наши книги. Она любила читать, но ее родители считали, что хорошо справляться с домашними делами лучше, чем учиться. Поэтому она так и не смогла полностью раскрыть свой потенциал. Даже сейчас я чувствую себя виноватой, что ничего не сделала для нее [49].

Интересно, что Амира, незамужняя женщина, заметила, что манера общения образованных женщин отличается от необразованных. По ее словам:

”

Когда девушка или женщина образованна, она более сострадательна к нуждам других и лучше понимает социальную структуру. Она знает, как обращаться с людьми и как с ними разговаривать. Все образованные люди и женщины, которых я знаю, делают людей счастливыми, просто приветствуя их, благодаря их при покупке чего-либо или выходе из общественного транспорта [50].

Слова Амиры очень интересны, поскольку она утверждает, что именно образование делает людей и женщин, в частности, добрыми и нравственными – проявляя высокие принципы правильного поведения. Однако как быть с необразованными или малообразованными людьми? Являются ли они жестокими или аморальными – с неподобающим поведением, отношением, или неэтичными – с действиями, противоречащими социальным нормам, или поступками, неприемлемыми для общества? Эти вопросы не являются темой данной антологии, но, в любом случае, это хороший повод для размышлений.

Заключение

Мы рассмотрели, как женщины с высшим образованием считают себя более сильными и открытыми по отношению к своей семье и детям. Они стараются найти способы помочь членам своей семьи, особенно детям и супругам, и выступают для них в роли учителей, администраторов, советчиков, спасителей и друзей. Обсуждалось, что, используя свое образование и навыки, эти женщины добиваются большего успеха в воспитании и образовании своих детей, создают лучшие возможности для своей семьи и применяют различные стратегии, когда речь идет о воспитании детей и решении семейных проблем.

Влияние исламских традиций и ценностей, касающихся роли женщины в обществе и семье, затрудняло реализацию женщинами своей свободы в досоветские времена. Также подчеркивались причины, по которым советское государство проводило различные гендерные политики, расширяло права и возможности женщин и занималось их образованием. Примечательно, что в статье также анализировались проблемы, с которыми сталкиваются женщины с высшим образованием из-за некоторых общественных стереотипов и взглядов. Однако было подчеркнуто, что, несмотря на эти проблемы, женщины из ГБАО более успешны и лучше вооружены навыками, полученными в ходе учебы и образования. Они стремятся к экономическому, физиологическому, социальному и образовательному развитию своей семьи и детей, а также становятся образцами для подражания в своем обществе. Было также отмечено, что если дети видят, что их матери образованны и что они работают, зарабатывая собственные деньги, чтобы помочь отцам

содержать семью, это станет для них платформой для того, чтобы открыто относиться к гендерным проблемам и неравенству и задуматься о собственном вкладе в развитие общества и семьи.

Вопросы для обсуждения:

1. В чем заключается важность образования для девочек и женщин? Есть ли разница между женщинами с высшим образованием и теми, кто не получил высшего образования?
2. Какова роль семьи и общества в процессе образования девочек и женщин?
3. С какими проблемами сталкиваются женщины и как содействовать расширению их прав и возможностей?

Ссылки

1. Ченой, 1996, с. 516-518.
2. Массел, 1974.
3. Там же.
4. Массел, 1974, с. 106.
5. Абазов, 2007, с. 217.
6. Озге (Özge), 2013, с. 63.
7. Сахадео и Занка, 2007, с. 34.
8. Озге, 2013, с. 5.
9. Массел, 1974, с. 98.
10. Эдгар, 2003, с. 132.
11. Любин, 1981, с. 186.
12. Юсуфбекова, 2001, с. 23.
13. Там же, с. 27.
14. Личное интервью, октябрь 2022 г.
15. Иванов, стр. 482, цитируется в Юсуфбекова, с. 27.
16. Там же, с. 29.
17. Массел, 1974, с. 93.
18. Могадам, 2000, с. 25.
19. Клеизиу, 2016, с. 198.
20. Катаева и Де Янг, 2017, с. 249.
21. Могадам, 2000, с. 25.
22. Силова и Абдушукурова, 2009, с. 360.
23. Личное интервью, октябрь 2022.
24. Там же.
25. Личное интервью, сентябрь 2022.
26. Личное интервью, декабрь 2022.
27. Личное интервью, ноябрь 2022.
28. ЮНИСЕФ (UNICEF) Таджикистан, веб-сайт, н.д.
29. Личное интервью, декабрь 2022.
30. ЮНФПА (UNFPA) в Таджикистане, н.д.
31. Личное интервью, ноябрь 2022.
32. Личное Zoom интервью, декабрь 2022.
33. Проект ЮНИСЕФа, 2019.
34. Фулкингем, 2000, с. 18.
35. Личное интервью, сентябрь 2022.
36. Личное интервью, октябрь 2022.
37. Личное интервью, ноябрь 2022.
38. Там же.
39. Личное интервью, сентябрь 2022.
40. Личное интервью, ноябрь 2022.
41. Личное интервью, октябрь 2022.
42. Личное интервью, октябрь 2022.
43. Личное интервью, декабрь 2022.
44. Личное интервью, сентябрь 2022.
45. Личное Zoom интервью, декабрь 2022.
46. Там же.
47. Личное интервью, сентябрь 2022.
48. Личное интервью, ноябрь 2022.
49. Личное интервью, декабрь 2022.
50. Личное интервью, октябрь 2022.

Библиография

1. Абазов, Рафис. *Культура и обычаи республик Центральной Азии*. – Гринвуд, 2007, 217.
2. Диренбергер, Люсия. Становление гендерного эксперта: траектории и стратегии в Таджикистане. – Routledge, 2019.
3. Катаева, Зумрад и Де Янг, Алан Дж. Гендер и академическая профессия в современном Таджикистане: вызовы со стороны женщин, которые остаются. // *Central Asian Survey* 36.2, (2017), 247-262.
4. Клеузиу, Джульетта и Диренбергер, Люсия. Гендер и нация в постсоветской Центральной Азии: от национальных рассказов к женским практикам. // *Nationalities Papers*, 44.2 (2016): 195-206.
5. Личные интервью, проведенные Наджибой Темуршоевой, с сентября по декабря 2022 г., Хорог, ГБАО, Таджикистан.
6. Любин, Ненси. Женщины в советской Средней Азии: прогресс и противоречия». // *Soviet Studies* 33.2, 1981, 186.
7. Массел, Грегори Дж. Суррогатный пролетариат: мусульманские женщины и революционная стратегия в советской Центральной Азии, 1919–1929 гг. – Принстон, Пресса Университета Принстона, 1974, 93–110.
8. Могадам, Валентин М. Гендер и экономические реформы: рамки для анализа и факты из Центральной Азии, Кавказа и Турции. // *Гендер и конструирование идентичности*. – Brill, 2000, 25-28.
9. Н/Д. Как девочка из Хорога проводит анализ ВСГ (WASH) в детских садах родного города, 2022. // URL: <https://ittiloot.com/en/all/main-page/45854-how-a-girl-from-khorog-conducts-analysis-on-wash-in-kindergartens-of-her-hometown.html>
10. Н/Д. Документ страновой программы Таджикистана «Инициатива Spotlight в Таджикистане – совместная инициатива ЕС и ООН по искоренению насилия в отношении женщин и девочек», 2019, 1–124.
11. Оз, Озге (Özge). *Мусульманские женщины в Центральной Азии: влияние советского наследия*. Магистерская диссертация. Ближневосточный технический университет, 2013.
12. Силова, Ивета и Абдушукурова, Татьяна/ Глобальные нормы и местная политика: использование и злоупотребление гендерными квотами в образовании в Таджикистане. // *Глобализация, общества и образование*, 7.3 (2009), 360.
13. Турдиева, Зариам и Хеллборг, Мария. Проигрыш: барьеры для образования девочек в Таджикистане. // Институт политики безопасности и развития. // URL: <https://www.isdp.eu/losing-barriers-girls-education-tajikistan/>
14. Фулкингам, Джейн. *Женщины и гендерные отношения в Таджикистане*. // Азиатский банк развития, Восточный департамент программ и Офис экологического и социального развития, 2000, 18.
15. Ченой, Анурадха М. Ислам, женщины и идентичность в современной Центральной Азии. // *Economic and Political Weekly*, 1996, 516–518.
16. Эдгар, Адриенн Линн. Эмансипация неприкрытых: пуркменские женщины при советской власти, 1924–29 гг. // *The Russian Review* 62.1 (2003), 132–138.
17. ЮНИСЕФ Таджикистан. Подростки, финансируемые ЮНИСЕФ – партнеры в проекте устойчивого развития, 2019. // URL: <https://www.unicef.org/media/59011/file>
18. Юсуфбекова, Зинат. *Семья и семейный бит шугнанцев (конец XIX–начало XX в.)*. – Душанбе: Шарки Озод, 2001.

Данная статья была переведена с английского языка.

ЧОЛПОН ТУРДАЛИЕВА

Аннотация

В данной статье рассматривается роль кыргызской женщины в проведении коллективных празднеств, называемых у кыргызов *той*, или *той-экономикой* [1]. Свадьбы, рождение ребенка, проводы невесты, возрастные юбилеи, встречи с одноклассниками, приобретение или строительство дома и т. д. требуют как финансово-экономических, так и эмоционально-физических затрат, и потому в их организации и проведении роль женщины и мужчины очень значима. Однако женщина, в зависимости от многих социальных и экономических факторов, может иметь на тоях неодинаковую роль и статус. Если она обладает достаточными финансово-материальными ресурсами, то ее роль проявляется как властно-решающая в организации празднества, однако, в случае невысоких доходов и экономической зависимости от мужа, роль женщины сужается, и она выполняет, чаще всего, совещательную и зависимую функцию. Мы считаем, что несмотря на то, что государство неоднократно пыталось упорядочить проведение коллективных мероприятий, призывая население к скромности и бережливости, кыргызы продолжают расточать свои ресурсы на торжества, следуя принятым обычаям и духовно-нравственной практике «*бата*», «*ырыс-кешик*» и «*намыз*», подстать эпохе капитализма и высокого потребления, и подражая друг другу в желании продемонстрировать всему обществу свой высокий семейный и личный социальный и материально-финансовый статус.

Теоретической основой для написания данной статьи явилась концепция Бурдье «о социальном капитале», в которой капитал понимается как совокупность реальных или потенциальных ресурсов людей, связанных с обладанием устойчивой сетью отношений взаимного знакомства, признания и поддержки [2]. В рамках этой теории, *той* являются источником формирования и развития обменно-реципрокных отношений и связей, при которых как организаторы, так и гости тоя утверждают, признают и демонстрируют свой социальный и экономический статус, свою принадлежность к той или иной классово-социальной группе, и свою приверженность к таким традиционным этническим обрядам, как *бата* – коллективное благословление, *намыс* – обязательство и долг, *ырыс-кешик* – неременное разделение радости и праздничной еды с теми, кто не присутствовал на *мое*.

Известно, что организаторы тоя и гости представляют собой неформальную группу, которая внутри разбивается на субгруппы, и все они связаны между собой реципрокными отношениями взаимодействия и взаимной поддержки. В системе формирования, развития и укрепления социального капитала *моев*, как мы отметили, женщина играет большую роль, степень которой зависит от ее материального, финансового и социального статуса в кругу семьи, родственников, коллег и

друзей. И потому наша статья освещает гендерные аспекты такого коллективного праздника, как свадьба и проводы невесты у кыргызов. В качестве примера рассмотрены три семьи, две из которых проживают в Бишкеке и одна в селе им. Курманалиева Иссык-Атинского района. Территориально-географическая особенность проявляется в организации и проведении *тоев*. В силу того, что информаторы пожелали остаться анонимными, их имена изменены.

Что было вначале...

Тои, или коллективные событийные празднества и мероприятия, являлись и продолжают являться духовно-практическим источником этнической идентичности и культурной презентации кыргызского народа.

Кыргызское слово «*той*» имеет два значения: «пиршество» и «насытиться едой». В народе часто можно услышать следующие слова: «*Кыргыз тойсуз жашайылбайт*», «*Той тойго улансын*», «*Той жедир, той бер*» и др. [3]. Все эти традиционные выражения еще раз подтверждают неотъемлемую часть этой практики в повседневной жизни кыргызов и самовоспроизводящий характер этих празднеств. Отмечать жизненные вехи коллективно, будь то рождение ребенка – *жентек-той*, первый год жизни малыша – *тушоо-той*, проводы невесты – *кыз-узатуу*, свадьба – *үйлөнүү-той*, или возрастные юбилеи, есть норма повседневного-праздничного жизни кыргызов. Это отмечается и в устном народном творчестве, представлено и в образцах материального культурного наследия, а также в письменных источниках, оставленных авторами прошлого. Безусловно, для каждой исторической эпохи характерна своя форма организации и проведения *тоев*, но неизменными остаются следующие важные моменты. Во-первых, реципрокность *тоев*, когда материально-финансовый обмен является характерной чертой любого *тоя*. Гости, в зависимости от степени близости к организатору *тоя*, приносят ему *кошумча*, свой взнос. Данная практика существует по сей день. Хозяин *тоя* записывает имя гостя и размер принесенной суммы в специальной тетради. В век компьютера ведется электронная запись. Возврат суммы или подарок должны быть в равном эквиваленте. Во-вторых, кыргызские *тои* непременно сопровождаются коллективными благословениями – «*бата*», которые отличаются друг от друга содержанием и длительностью, маркируя культурно-региональные, образовательно-профессиональные и эмоционально-психологические особенности участников. И, в-третьих, у кыргызов есть понятие «*ар-намыс*», означающее моральную обязанность и долг в проведении торжества у кыргызского мужчины или женщины перед семьей и обществом, т. е. не организовать празднество у кыргызов означает потерю человеческого лица и отсутствие связей со своими корнями и традициями. Говоря образным языком Чингиза Айтматова, кыргыз становится *манкуртом*, если радостные вехи жизни не отмечены *тоем*. Следовательно, семья, не организовавшая и не получившая коллективного благословения, может быть осуждена. При этом используют такие слова и выражения: «элдин батасын алган жок» – «не получил благословение народа», «*элден чыкты*» – букв. «вышел из народа», «*элди сыйлабайт*» – «не уважает народ», и т. д.

Таким образом, несмотря на то, что в Кыргызстане поколение Z уже давно сформировалось и проявляет свое техносодержательное и где-то нигилистическое сознание и поведение, *тоу* не исчезают, а напротив, воспроизводятся и воспроизводятся. Как справедливо отметила исследователь кыргызской культуры И. Стасевич:

”

Интерес к традиции... и процесс обрядотворчества – закономерный и естественный путь развития духовной составляющей этнической культуры, способ адаптации и укрепления самоидентификации этноса в эпоху глобализации и унификации культур [4].

Несмотря на то, что в 2022 году был принят указ Президента КР «О мерах по упорядочению семейных торжеств и поминальных обрядов в Кыргызской Республике», *тоу* продолжают праздноваться, и их количество явно увеличивается в осенний период, после отпусков и когда начинается сбор урожая, стоимость которого в разы дешевле, чем зимой. «Блеск и нищета кыргызской буржуазии» раскрывается именно в коллективных праздничных собраниях – *тоях*. Кыргызские *тои* отражают гендерные роли и статусы. Участие женщин и мужчин и их поведение в них не всегда равнозначны и равноправны. Как правило, у женщин более экспрессивно-эмоциональная функция, у мужчин – инструментально-доминантная, демонстрирующая финансово-материальные возможности и социальный статус. Безусловно, в век капитализма, демократии и борьбы за равенство гендерных прав некоторые кыргызские женщины достигают такого высокого экономического и политического положения и статуса, что вполне могут обойтись без мужчин и самостоятельно решить любые проблемы и задачи, относящиеся к организации праздничных мероприятий.

Изучение кыргызских празднеств

Научное изучение кыргызских празднеств имеет сравнительно давние традиции. Сведения, заметки и зарисовки о кыргызских *тоях* стали регулярно появляться в описаниях путешественников XIX – начала XXвв. Одни путешественники рассматривали кыргызские *тоу* в духе варварской экзотики, чтобы вызывать интерес читателя и создать спрос на литературу о путешествиях на книжном рынке Запада и России, а другие исследователи рассматривали кыргызское торжество в рамках «культурного колониализма», когда знание чужой «варварской» культуры являлось политическим и идеологическим инструментом для установления среди аборигенного населения колониальной гегемонии, господства. Сведения как российских, так и западных путешественников и исследователей вышеуказанного периода отражают то, что кыргызские пиршества проводились регулярно, и их проведение было связано как с сезонным кочеванием, так и с циклами жизненного пути [5].

В советское время *тоу* изучались как часть этнографических работ о пище, питании, включались в состав обычного права и социальных отношений кыргызов [6]. В работах этого периода традиционные обряды при проведении свадеб рассматривались как патриархальные и изжившие себя. И потому свадьбы стали носить светский и европеизированный характер. Распространились так называемые комсомольские свадьбы, с

приглашением гостей в рестораны или кафе, без традиционных *кийит кийгизуу*, обмена одеждой и подарками, без уплаты *калыңа*, выкупа за невесту, и *сеп*, приданого от родителей невесты.

В постсоветское время кыргызские *тои* стали изучаться в контексте развития либеральной экономики, внешней миграции и перевода средств, формирования идеологии открытости и достижения гендерного равноправия, роста социального и имущественного расслоения населения, а также влияния таких социокультурных факторов, как усиление влияния религии и миграции на организацию и проведение кыргызских торжеств [7]. Говоря словами Ривз, «ритуальная экономика», включающая свадьбы, обряд обрезания и другие празднества жизненного цикла, стала немаловажным источником интенсификации денежных переводов кыргызских мигрантов из России в Кыргызстан [8].

Обратимся к некоторым источникам, где празднества предков кыргызов ярко передают атмосферу праздника, солидарности и коллективизма. Шедевры устного народного творчества кыргызов передают важность института коллективного празднования и, безусловно, эпос «Манас» – одно из особенно колоритных произведений, ярко актуализирует празднество, посвященное рождению, женитьбе и походам Манаса. К примеру, *жентек-той* в честь Манаса был большим праздником для всех сородичей.

«Три месяца тридцать всадников на отборных конях объезжали айлы, приглашая гостей на той. В разные стороны скакали они: на запад – в горы Урала, на юг – в горы Тибета, в города Самарканд и Кашгар, в славный Ташкент, на восток – в страну китайцев. И просил Джакып своих гостей приводить с собой скакунов, что быстрее ветра, борцов, что отважнее львов, комузчи и сладкоголосых певцов, потому что задумал он устроить во время той состязания всех родов. Из китайской древней страны прибыло на пир сорок тысяч батыров. Даже самый искусный в счете не сумел бы пересчитать, сколько тысяч баранов, коров, кобыл приказал зарезать Джакып для этого *тоя*. Семь тысяч киргизских семей, от младенца до старца, дни и ночи, не смыкая глаз, готовили мясо гостям» [9].

Как в эпосе, так и в реальной действительности, кыргызские празднества имели социально-классовый характер. Подобно эпическому хану Жакыпу и его народу, родовая знать XIX века также праздновала свои родовые и племенные торжества с кочевой роскошью и размахом. Казахский этнограф и русский офицер Чокан Валиханов зарисовал и описал кочевку кыргызов в 1856 году таким образом:

«Дикокаменные киргизы, как все номады, сообразуясь с кормом скота, все лето кочуют из одного места на другое, перекочевка эта делается так же, как и у киргиз-кайсаков: навьючивают все на верблюдов и делают привалы в верст в 25, называемые обыкновенно «*коч*», и в 15 верст (верста равна 1,06 км. – прим. авт.), называемые «*козу-коч*». Кочевка есть для киргиз большой праздник: женщины одеваются во все лучшее и весь «*коч*» идут около своих верблюдов, распевая песни и прельщая дикокаменную молодежь» [10].

Зарубежные путешественники также отмечали кочевую мобильность кыргызов, которая сопровождалась празднествами, обильным угощением, играми и песнями. Так, Элла Сайкс, британская путешественница, побывала в 1915 году среди кашгарских, или восточно-туркестанских, кыргызов и описала «*байге*», т. е. верховую игру *көк-берү*.



”

В один день кыргызы показали «байгу», или игру с козленком, которая является национальным видом спорта. Козленка убили, и после этого его голову, внутренности, кости удалили, а шкуру сшили, и она была брошена в центр группы мужчин на маленьких лошадях, которые начали схватку. Один мужчина смог захватить шкуру и положить под свое бедро. Он поскакал, за ним скакали остальные, чтобы поймать его. Если он смог удержать свой трофей и проскакать вокруг флага и возвратиться, то это означало, что он выиграл первый раунд, и игра возобновлялась снова. Наездники часто держали свои плетки во рту, для того, чтобы освободить правую руку, когда они будут пытаться схватить с седла козленка, но из-за короткого стремени они сидели (на лошади) не очень крепко, и это было не так легко. Мы смотрели игру, сидя рядом с речкой, но каждый раз должны были отходить назад, поскольку некоторые исполнители могли на скаку нырнуть в воду, обрызгивая все вокруг, и затем скакать дальше, вне себя от ярости [11].

Э. Сайкс отмечала, что такие игры проводились как во время праздничных событий, так и во время поминок. Понятие «той-аш» актуально и в настоящее время: нередко можно видеть, что поминки справляются так же пышно и богато, как и праздники. Помимо конской игры, Сайкс сфотографировала группу кыргызок в праздничной одежде, отца с дочерью, в руке которой национальный инструмент *комуз*, и она записала информацию о *калыңе*, т.е. о выкупе невесты.

”

В сравнении с мусульманскими женщинами в других частях мира, кыргызки имели лучшее положение, несмотря на то, что и их жизнь была напряженной, наполненной непрерывной работой. Из-за того, что женщины составляют меньшинство на Памире, они очень ценятся, и мужчина, имеющий нескольких дочерей, считает себя богатым. Как мне сказали, сотни овец или 5 китайских жамбы (35 фунтов стерлингов) – приемлемая цена за невесту. В нашем лагере глава сказал мне, что он отдал за свою жену скот и деньги общей стоимостью 500 фунтов стерлингов. С другой стороны, девушка приносит приданое, состоящее из верблюдов, лошадей, яков, одежды и ювелирных украшений, которое должно быть равно тому, что получил ее отец от жениха. Свадьба влечет за собой расходы немного меньше, чем похороны [12].

Кстати, в прошлом, размер *калыңа* не всегда был равен размеру приданого, а, напротив, он был гораздо больше стоимости приданого. В настоящее время *калың* у кыргызов варьируется в пределах от 1000 до 5000 долларов США, а приданое – от 500 до 3000 долларов США. В то же самое время, размер приданого может меняться, в зависимости от социального и материального положения родителей невесты. К примеру, дочь высокопоставленного чиновника получила в качестве приданого участок земли в лучшем районе Бишкека, тогда как *калың* был гораздо меньше стоимости участка.

В заключении этой части статьи необходимо отметить, что роль и положение женщины в кыргызском патриархальном обществе было противоречивым и амбивалентным.

С одной стороны, она равноправно участвовала в производственной деятельности, помогая вести мужу и сородичам хозяйственно-кочевую и семейно-общественную деятельность, т.е., ухаживать за скотом, возглавлять кочевку стада, организовывать празднества, но, с другой стороны, она не обладала экономической властью, т.е. не являлась собственником скота, не имела права наследовать, не обладала политической властью или правом самостоятельно распределять живность. Курманджан Датка, пожалуй, единственный феномен полной женской эмансипации в XIX в. В досоветское время гендерное неравенство являлось всеобщей и неотъемлемой чертой кыргызского патриархального общества.

Гендерные аспекты в практике тоев

Как было отмечено выше, кыргызские празднества организуются согласно переходу индивида в иной возрастной или социальный статус. Но, в связи с переходом к рыночной экономике и частной форме собственности, формированием классового общества и доступом к международным физическим и электронным рынкам и источникам потребления, формы проведения праздников стали более разнообразны. Т.е., в рамках предложенной теории, кыргызские празднества являются источником формирования «социального капитала» различных акторов праздничного действия. Как организаторы, так и гости *тоя* формируют, пополняют, улучшают свой социальный капитал через обменно-реципрокные связи, отношения и солидарность.

Некоторые традиционные празднества, такие как *кыз-узатуу* (проводы невесты) или *туштөндүрүү* (прием родителей и родственников жениха родственниками невесты), практически не проводились в советское время. В настоящее время они распространились и стали ритуально-символическими элементами семейно-брачной обрядности, посредством которых кыргызы усиливают свои родственные, дружеские и иные социальные связи и отношения. Новые календарные праздники, такие как День влюбленных, День кыргызского колпака (*ак калпак күнү*) или мусульманские праздники *Орозо-айт* и *Курман-айт*, свидетельствуют о ретрадиционализации и мусульманской радикализации в общественном сознании и повседневности кыргызов. Встречаются и такие ситуации, когда некоторые мусульмане не празднуют такие светские праздники, как Новый год, женский праздник 8 марта и даже дни рождения, считая эти праздники греховными и немусульманскими.

В целом, календарно-обрядовые и семейно-обрядовые празднества, включающие родильные, свадебные, похоронные торжества [13], имеют свои особенности, проявляемые в реализации возможностей и степени ответственности обоих полов. Перефразируя слова Льва Толстого «Все счастливые семьи похожи друг на друга, но каждая несчастливая семья несчастна по-своему», кыргызские свадьбы также имеют свои плюсы и минусы, надолго запоминающиеся и оставляющие след в человеческой памяти. Согласно нашим наблюдениям, в семьях, где супруг является кормильцем, источником финансового и материального благополучия, женщина мало или вовсе не принимает участия в решениях по организации и устройству *тоя*. Однако она играет большую роль в реализации эмоционально-экспрессивной роли, направленной на укрепление и развитие коммуникаций семьи с широким кругом людей, включая новых и старых родственников,

друзей и коллег, соседей и друзей. Безусловно, социальный и материально-финансовый статус супруга и отца семейства играет важную роль в формировании и укреплении *алыш/бериш=катыш*, т.е. обменно-реципрокных связей, но и миссия жены этом деле не менее ответственная.

Для мужчины не справить свадебный той для сына или не сделать проводы дочери равносильно потере чести и достоинства. Через *тоу* мужчина демонстрирует, насколько он материально и финансово успешен и его положение стабильно. Однако если гости о *тое* отзывались не слишком хорошо или обнаружили какой-либо изъян, то в этом случае ставится под сомнение репутация женщины как хозяйки *тоя*, не уследившей за качеством празднества. Женщина несет многостороннюю, в том числе экономическую, практическую и духовно-идеологическую ответственность за организацию и проведение *тоя*, но, с другой стороны, *тоу* нередко становятся открытыми или закрытыми шлюзами в дискриминации женщин как со стороны семьи, так и со стороны общества, поскольку патриархальные представления у кыргызов о женщине и ее миссии до сих пор носят мизогинический характер.

Скромное обаяние кыргызской буржуазии

30 с лишним лет Кыргызстан строит капиталистический строй и осуществляет переход к неолиберальной экономике. Однако процесс классобразования до сих пор не завершен, так как доходы не всегда прозрачны и/или доступ к информации о них ограничен или вовсе отсутствует. Как пишут в источниках, количество кыргызстанских миллионеров в журнале «Форбс» перевалило за 1000. Их доходы варьируются в пределах 180-300 млн. долларов США [14]. Основной процент населения составляет средний класс – прослойка населения между малоимущими и богатыми. По оценке Всемирного банка, средний

класс определяется как домохозяйства, чей уровень потребления в полтора раза превышает уровень национальной шкалы бедности. В 2021 году Национальный статистический комитет отмечал, что около 44 % всех денежных доходов в стране находились в руках у 20 % населения, остальные четыре группы делят между собой оставшиеся 56 % [15]. Стоимостная величина общей черты бедности в 2021 году в стране составила 45 тысяч 797 сомов в год на душу населения, крайней черты бедности – 30 536 сомов, или 3816 сомов и 2544 сома в месяц, соответственно [16].

Таким образом, бюджет торжества зависит от доходов семьи, после торжества он полностью или частично будет покрыт обязательными взносами гостей, *кошумча*. Как было отмечено выше, принятие решений и участие в проведении праздника зависит от того, какими финансово-материальными и социально-культурными рычагами власти в семейно-родственном пространстве обладает женщина.



Рис. 1. «Типичное» оформление зала и стола в ресторанах Бишкека.

Одна из наших информаторов, Айдана, обладает достаточными финансовыми ресурсами, чтобы потратить на *кыз-узатуу* своей дочери более 20000 долларов США. Работа в международной компании позволяет отнести Айдану к группе населения с самыми высокими доходами. В 2022 году единственная дочь Айданы, которой исполнился 21 год, решила выйти замуж, и на протяжении 2 месяцев это стало мегасобытием для всей их семьи. У кыргызов такие события планируются и обсуждаются в кругу ближайших родственников мужа, но поскольку у Айданы свекра и свекрови уже нет, то она обсуждала все планы по организации и проведению *кыз-узатуу* со своим мужем, матерью, сестрой и братом. Как сказала Айдана в интервью, по желанию дочери они выбрали ресторан «Фрунзе» (Рис. 1-2).



Рис. 2. Типичное оформление зала и стола в ресторанах Бишкека.

Интерьер ресторана напоминает зал старинной библиотеки Оксфорда, так как книги мировой классики, картины известных художников, винтажные рояль и патефон на фоне современных дорогих люстр, посуды и приборов придают заведению богемно-буржуазный дух и ощущение элитарности. Необходимо отметить, что ресторанный бизнес в Бишкеке и в Кыргызстане – одна из самых доходных бизнес-услуг, и потому только в Бишкеке насчитывается 892 ресторана [17], которые отличаются друг от друга стоимостью услуг, качеством обслуживания, удобством расположения, внутренним и внешним оформлением. Заказ и обслуживание одного человека обходится в среднем 1500-2000 сомов. Как сказала Айдана, она потратила 3500 сомов на человека, не считая расходов на алкогольные напитки, сладости и фрукты. На праздничном мероприятии каждый гость получил пакет, в котором была металлическая баночка с чаем, шоколад и пирожные «макарон», и все эти подарки были подписаны именем невесты. Общая стоимость расходов на 150 гостей и другие свадебные приготовления (два платья невесты, салон красоты, платье для Айданы, костюм для мужа, видео- и аудиосъемка) составили 1 680 000 сомов, это стоимость машины «Раф-4» 2016 года или половина суммы за 1-комнатную квартиру в Бишкеке.

”

Я была подготовлена к мероприятию единственной дочери, и мне хотелось сделать и заказать все качественное и дорогое для нее. Я не люблю *чачыла* [18] в бумажных или деревянных коробках, в которую, как правило, кладут дешевые конфеты.

Айдана, 46 лет, Бишкек

Богатство и роскошь проведенного мероприятия отражал тот факт, что Айдану можно отнести к верхнему среднему классу, согласно шкале доходов, приведенной выше. Такие компоненты торжества, как праздничное меню, игры, подарки, приглашенные артисты и певцы, два роскошных заказных платья невесты и тамада – все это явилось

подтверждением, что женщины, обладающие финансовыми и материальными ресурсами, обладают также и властью в семейно-домашней сфере и у родственников и могут принимать решения по поводу важных вопросов, ситуаций и обстоятельств, включая и такие праздничные мероприятия, как *кыз-узатуу*.

Запоминающимся моментом данного торжества явился и тот факт, что Айдана не стала следовать кыргызским традициям проводов невесты с шатром, символизирующим родительский дом, и выходом невесты в зал, где проводится торжество, в сопровождении одной из родственниц или известной певицы. Дочь Айданы вышла в зал вместе с женихом, и бабушка жениха надела на голову невесте белый платок – *жолук*. В настоящее время получил распространение обычай, когда невесту провожает известная певица под популярные песни, такие как «*Кыз-узатуу*» в исполнении певицы Самары Каримовой, «*Эрке кызым*» Анжелики Бекболиевой, «*Аппак суйуу*» Юлии Руцкой и «*Гүлдөй назик, гүл кызым*» Гульзат Байзаковой.

В Кыргызстане большинство государственных чиновников одновременно являются бизнесменами с солидными доходами. К примеру, свадьба сына одного из заместителей министра силового ведомства проходила в роскошных условиях, в присутствии известных политиков, бизнесменов, артистов и т. д. 5 июня 2018 года сын крупнейшего бизнесмена Аскара Салымбекова, Кубат, сыграл пышную свадьбу с приглашением известной группы «Оттаван» и солиста группы «Ялла» Фарруха Закирова.

Свадебное торжество другой семьи, доходы которой в разы меньше доходов Айданы, проходила в рестобаре Sky-Baku, который находится в центре столицы. Рыскан, 44 года, в разводе около 7 лет, она долгое время была против свадьбы своей дочери Айны. Одна из главных причин – национальность жениха. Сергей – русский парень. Два месяца тому назад Рыскан уехала в Турцию на заработки, т. к. она в течение 20 лет работала в средней школе завучем и не смогла накопить достаточных средств на приобретение однокомнатной квартиры. В 2022 году она все же решилась уехать в Турцию и с помощью своих родственников нашла работу сиделки в Анкаре. Не успела она уехать в Турцию, как ей пришлось вновь возвращаться в Кыргызстан, так как ее дочь Айна решила выйти замуж. Несмотря на то, что Сергей имеет работу, квартиру и машину, родственники Айны со стороны отца тоже проявили недовольство по поводу интернационального брака. Т. е. ни материальный достаток жениха, ни его работа не оказали влияния на мнение родственников Айны; но она сама приняла решение.

На свадьбу были приглашены 21 человек, из них со стороны невесты 10 человек и 11 человек со стороны жениха. Концепция данного заведения состоит в синтезе «открытое пространство + лофт», и потому свадьба Айны и Сергея проходила в присутствии других посетителей рестобара. Не было певцов, игр, призов за лучший танец, викторины или *бешбармака* с кусками мяса – *устаканами*. Доходы семьи жениха невысокие, и потому свадьба проходила невероятно скромно и без всяких затей. Основные расходы на свадьбу в рестобаре на 21 человек понесла бабушка Сергея, проживающая в Германии, а свадебное платье для Айны Рыскан взяла напрокат; стоимость проката на несколько часов составила 5000 сомов. Свадьба началась с регистрации брака в государственном Доме счастья. Церемония регистрации давно перенесена в кафе или рестораны, но Айна и Сергей решили зарегистрировать брачные узы в Доме счастья, поскольку выезд

в кафе или домой сотрудников загса потребовал бы дополнительных расходов. Матери заранее договорились, что не будет выкупа невесты, *калыңа*, и приданого, *сеп*. Свадьба состоялась без всякой традиционной обрядности, и хочется верить, что Айна вытянула свой счастливый семейный билет.

”

Самое главное, пусть моя дочь будет счастлива, это ее выбор, несмотря на мои уговоры повременить с замужеством, Айна решила выйти замуж. В принципе, я улетаю в Турцию со спокойной душой и надеюсь, что им никто не помешает жить счастливо и дружно. Сергей тоже сделал свой выбор.

Рыскан, 44 года

Таким образом, Айдана, являясь *bread winner*, т.е. основным добытчиком и источником материальных и финансовых благ своей семьи, не полагаясь ни на мужа, ни на родственников, провела *кыз-узатуу*, запомнившийся в череде летне-осенних кыргызских *тоев* 2022 года своей роскошью, богатством и оригинальностью. Т.е. кыргызские женщины, которые обладают финансово-материальной стабильностью, профессионально-образовательной востребованностью на рынке труда и достаточно высокими доходами, вправе сами принимать решения как в семейной, так и общественной жизни. Женщины, которые не имеют высокого заработка и стабильных доходов, все же испытывают финансовые трудности в проведении *кыз-узатуу* и приготовлении приданого и других ритуальных обрядов.

Еще одна наша героиня – Тинатин, ей 54 года, и она в октябре 2022 года выдала замуж свою младшую дочь. Муж Тинатин, Жоомарт, привык решать все семейные проблемы самостоятельно. Он решил, что 40 новых родственников, т.е. сватов, он будет встречать у себя дома в селе им. Курманалиева.

Во дворе дома Жоомарт поставил юрту, которая служила для проведения дополнительного кыргызского обряда «*түштөндүрүү*», что дословно означает «давать дневное угощение» (полдничать). Как было отмечено выше, это проявление уважения родственников невесты к новым сватам. Жоомарт привык сам делать все покупки к любому семейному торжеству, Тинатин имеет совещательный голос и ее устраивает такое положение в иерархии. Еще до проведения *кыз-узатуу* Тинатин и Жоомарт познакомились с родителями жениха и обговорили, что ни *калың*, ни *сеп* не нужны. Учитывая нелегкое финансовое положение семьи жениха, которая недавно понесла расходы в связи с лечением матери жениха после аварии, обе стороны пришли к компромиссу и решили не совершать эти кыргызские обряды.

Заключение

Резюмируя, можно сделать следующие выводы: одно из значений слова «*той*» в кыргызском языке – «наесться, наполниться едой». Однако это слово включает не только значение праздничной трапезы, но, по сути, увязано с глубинными материальными, философско-моральными и культурно-этническими смыслами, обрядами и образами, рассмотрение которых отражает влияние гендерных особенностей на процессы воспитания и социализации обоих полов.

Кыргызские празднества являются источником формирования и укрепления «социального капитала», состоящего из сети общественных взаимоотношений организатора *той* и его гостей.

Как и любой праздник, кыргызские свадьбы и проводы невесты сопровождаются материально-финансовыми затратами. С одной стороны, они отражают желание семьи-организатора показать свой финансовый и социальный статус и положение в обществе, а с другой, стремление кыргызов реализовать ритуально-обрядовую практику и философию, что достигается через коллективные благословения – «*бата*», являющиеся залогом благоденствия и защиты молодой семьи. В основе *тоев* лежит реципрокность, т.е. внесение в той взносов – *кошумча*, подлежащих обязательному и эквивалентному возврату. В то же самое время, кыргызские *тои* демократичны, так как приглашаются гости, принадлежащие к различным социальным слоям, в особенности, это относится к сельским родственникам, доходы которых низки, и они часто берут деньги в долг у других родственников или соседей, чтобы посетить торжество родственника в Бишкеке.

В проведении торжества немаловажную роль играют как мужчины, отцы семейства, так и женщины, матери. Однако роль и позиция женщины может быть менее значимой или вовсе сведена к нулю, если финансовые рычаги власти находятся в руках отца семейства. Ситуация противоположна, если женщина обладает высокими доходами, и в этом случае *тои* являются для нее не только источником или возможностью получить коллективное благословение и исполнить долг, но и инструментом утверждения своей финансовой и социальной власти.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие причины побуждают кыргызов праздновать свадьбы, возрастные юбилеи, рождение детей и т.п. с большой тратой денежных и материальных средств?
2. Как Вы считаете, почему автор называет празднества кыргызов той-экономикой и чем она отличается от других форм экономики?
3. Как вы считаете, является ли важным проведение кыргызских *тоев* в жизни подрастающего поколения?
4. Каковы материальные и духовные источники организации и проведения кыргызских празднеств? Исчезнут ли они или разнообразятся другими источниками?
5. Как той-экономика влияет на классовое образование в кыргызском обществе?
6. Влияет ли система потребления на развитие идеологии *тоев* в кыргызском обществе?
7. Влияют ли *тои* на развитие индустрии общественного питания, моды и креативного искусства в Кыргызстане?

Ссылки

1. Определение «той-экономика» впервые прозвучало в работе Н. Рубинова (2010) в связи с тем, что кыргызские мигранты отправляют свои заработанные деньги родственникам в Кыргызстан, и их переводы, в основном, тратятся на тои
2. Бурдые, 2005, с. 60–74
3. «Кыргыз не может жить без свадьбы», «Пусть свадьба продолжается», «Устрой пиршество, наешься досыта»
4. Стасевич, 2019, с. 47.
5. Валиханов, 1984, с. 36; Тегизбекова, 2015.
6. Абрамзон, 1990; Айтбаев, 1957; Иманалиев и др., 2011.
7. Ривз, 2012, с. 108–134; Стасевич, 2019; Турдалиева, 2017; Фельструп, 2002;
8. Ривз, 2012, с. 110.
9. Иманалиев и др., 2011.
10. Валиханов, 1984, с. 36.
11. Сайкс, 1920, с. 119, 150.
12. Там же, с. 150.
13. Ривз, 2012
14. Марат, 2008.
15. Там же.
16. Улитина, 2022.
17. Рестораны и банкетные залы в Бишкеке. // URL: <https://restoran.kg/>
18. Чачыла – от глагола «чач», свадебный обряд, когда прибывшую невесту в юрту жениха обсыпали сладостями, монетами. В настоящее время чаще всего ставят на праздничный стол коробку с конфетами.

Библиография

1. Абрамзон С. М. 1990. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Бишкек: Кыргызстан.
2. Улитина Е. 2021. Каждый третий кыргызстанец в 2021 году оказался за чертой бедности // Акчабар, URL: <https://www.akchabar.kg/ru/article/economy/kazhdyy-tretij-kyrgyzstanec-v-2021-godu-okazalsya-za-chertoj/>. Дата обращения: 9 сентября 2025.
3. Айтбаев, М.Т. 1957. Историко-культурные связи киргизского и русского народов: по материалам Иссык-Кульской области Киргизской ССР. – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР.
4. Бурдые П. 2025. Формы капитала. // Экономическая социология, №3:60–74.
5. Валиханов Ч.Ч. 1984. Собр.соч. в пяти томах. – Алма-Ата: Гл. ред. Каз. сов. Энциклопедии, 1984–1985.–Т.2.
6. Иманалиев, Р.З. Кыдырбаева, А.А. Бакиров, Ж.К. Орозобекова, Т. А. Бакчиев, Н. Х. Бекмухамедова. 2011. Манасоведение. – Бишкек.
7. Марат И.К. 2008. Трактровка понятия «социальный институт» в классической и современной социологии. // URL: <file:///C:/Users/user/Downloads/traktovka-ponyatiya-sotsialnyy-institut-v-klassicheskoy-i-sovremennoy-sotsiologii.pdf>. Дата обращения: 28 июня 2023.
8. Ривз, М. 2012. Зелёные деньги: денежные переводы, ритуалы и внутренняя экономика в Южном Кыргызстане // Slavic Review 71, №1, 108–134 // URL: https://www.auca.kg/uploads/Migration_Database/Reeves_black%20work%20green%20money%20published%20version.pdf / Дата обращения: 28 июня 2023.
9. Рестораны и банкетные залы в Бишкеке. // URL: <https://restoran.kg/>
10. Рубинов, И. 2010. «Миграция, развитие и «экономика тоя»: культурная интеграция денежных переводов на севере Кыргызстана», URL: https://src.auca.kg/images/stories/files/Igor_Rubinov / Дата обращения: 14 февраля 2014 г.
11. Стасевич И. 2019. Обряды жизненного цикла в современной киргизской культуре: следование традициям и зарождение новых практик. // Кунсткамера, №2(4) // URL: https://www.kunstkamera.ru/files/journal_kunstkamera/2019_02/stasevich.pdf. Дата обращения: 14 февраля 2014 г.

12. Сайкс Э. 1950. Через пустыни и оазисы Центральной Азии, Лондон.
13. Тегизбекова Ж.Ч. 2015. Регулирование брачно-семейных отношений кыргызов по обычному праву. – Бишкек: Изд-во КРСУ.
14. Турдалиева, Ч., Провис, Р. 2017. Динамика взаимности и сетей кыргызов через призму создания Бишкекского тоя в центральноазиатских делах 4(2): 197-216.
15. Фельструп Ф.А. 2002. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М.: Наука.

РОЛЬ ЖЕНЩИН В ЗДОРОВЬЕ И БЛАГОПОЛУЧИИ СЕМЬИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

БАКТЫГУЛЬ ШАБДАН

Аннотация

Цель данной работы – изучить роль и статус женщин в Кыргызстане через их вклад в здоровье и благополучие их семей и, особенно, детей. Во многих обществах домашний труд и уход за детьми входят в сферу ответственности женщин, что неоднократно описывалось как негативные факторы, влияющие на отсутствие женщин на рынке труда, маргинальную роль женщин в политике и других сферах принятия решений или лидерских позиций, а также на то, что женщины теряют шансы реализовать себя в карьере из-за семейных обязанностей жены, матери и невестки. Активное участие женщин в домашнем труде, связанном со здоровьем и благополучием семьи, в Кыргызстане, как и во всей Центральной Азии, не получило должного признания ни со стороны самих женщин, ни со стороны общества. Этот вопрос также не был подробно изучен, особенно с антропологической точки зрения. В контексте Центральной Азии, где понятие «семья» имеет огромную ценность, ключевая роль женщин в обеспечении семейного благополучия должна быть полностью отображена и должным образом признана. Статья рассматривает деятельность женщин в Кыргызстане в домашней сфере и показывает, что женщины являются главными хранительницами семейных и общественных ценностей.

Введение

Что мы знаем о женщинах в Кыргызстане сегодня? Какую роль они играют в обществе? В 2022 году вместе с двумя учеными из отдела медиаисследований я провела исследование, посвященное женщинам-лидерам в Кыргызстане [1]. Цель исследования заключалась в том, чтобы понять, с какими проблемами и возможностями сталкиваются женщины-лидеры в Кыргызстане. Результаты качественного и количественного исследования показали, что женщины в Кыргызстане являются активными движущими силами общества в качестве «трансформационных лидеров», а во многих случаях – «латентными лидерами», как отметила одна из собеседниц. Тем не менее, одним из аспектов, который постоянно поднимался, было то, как женщины уравнивают обязанности и ожидания между работой и семьей.

Согласно многим источникам, гендерные идеалы, сформированные культурой, привязывают женщин в Кыргызстане к домашней сфере и семейным обязанностям, что приводит к отсутствию женщин на рынке труда и маргинальной роли женщин в политике и на основных должностях, связанных с принятием решений или руководством. Статистика также показывает, что женщины тратят в 3,6 раза больше, чем мужчины, на неоплачиваемую домашнюю работу и в два раза больше, чем мужчины, на уход за детьми [2]. Как мы должны интерпретировать эти данные? Что эти цифры говорят нам о роли и статусе женщин в Кыргызстане? Почему мы получаем, в основном, негативные результаты ис-

следований, когда речь заходит о сочетании тем «женщины» и «домашняя сфера» в Кыргызстане? Семья имеет огромную ценность для жителей Кыргызстана и Центральной Азии, в целом. Женщины Центральной Азии играют ключевую роль в вопросах семьи/домашнего хозяйства/быта. Следовательно, принимая во внимание эти местные ценности, разве мы не можем в равной степени признать и отметить вклад женщин в домашнюю сферу, который имеет социальное, культурное и экономическое значение?

Цель данной работы – заглянуть в повседневную домашнюю жизнь женщин в Кыргызстане и проанализировать, чем занимаются женщины за закрытыми дверями и какое значение эти практики имеют для общества. В данном исследовании используется этнографический подход к изучению вклада женщин в здоровье и благополучие семьи, особенно, детей [3]. Я утверждаю, что женщины являются активными носителями и хранителями семейных и общественных ценностей. К сожалению, это не получило должного признания ни со стороны самих женщин, ни со стороны общества.

Для более подробного обсуждения этого вопроса я сначала обращусь к важной роли женщин Центральной Азии в домашней сфере, которая, как я утверждаю, по большей части, формируется на основе культурных и религиозных ценностей и практик и закрепляется историческими факторами. Следующий раздел, посвященный, в основном, культурным специфическим практикам обращения со здоровьем и событиями жизненного цикла, проиллюстрирует активную роль женщин как ключевых субъектов, обеспечивающих здоровье и благополучие общества. Эти примеры продемонстрируют важную и, в определенной степени, незаменимую роль женщин в домашней сфере. Эта сфера не изучена должным образом и во многих случаях грубо обобщается под названием «домашний труд и уход за детьми». В заключительном разделе статьи, посвященном невидимому труду и разделенному бремени женщин, рассматривается вклад женщин в домашнюю сферу и последние трансформации, происходящие в традиционном разделении труда в Кыргызстане.

Этнография о роли женщин в семейном благополучии, в основном, базируется на материалах, собранных о детях в постсоветском Кыргызстане и местных ценностях и практиках, связанных с их здоровым воспитанием. Это стало темой моего исследовательского проекта, выполненного в 2012-2013 годах в Кочкоре, селе на севере Кыргызстана. В течение девяти месяцев я вела включённые наблюдения и глубинные интервью с матерями о ритуалах жизненного цикла, проводимых для детей. Я также собрала нарративные материалы и ряд кейс-стади об активной роли матерей в заботе о здоровье детей, которая характеризуется «повседневностью» и «домашностью». Кроме того, я поделюсь своими последними наблюдениями о роли женщин в кыргызском обществе во время моих коротких исследовательских поездок в Кыргызстан в 2021 и 2022 годах.

Женщины и домашняя сфера: историческая перспектива

Женщины-мужчины, природа-культура, домашняя сфера-общественная сфера – подобные дихотомии приписывают ведение домашнего хозяйства, вынашивание и воспитание детей, в основном, женщинам. В Кыргызстане издавна и по сей день так и происходит,

поскольку основывается на традиционных гендерных мировоззрениях, таких как «Аял үйдүн куту» на кыргызском языке или «Женщина – хранительница домашнего очага» на русском, что означает, что женщина – хранительница семейного благополучия. Некоторые ярые последователи ислама, который является основной религией в Кыргызстане, также стараются держать своих жен дома, за что их обвиняют в неправильном толковании ислама. Советские и постсоветские трансформации также по-разному способствовали «одомашниванию женщин», о чем пойдет речь в этом разделе.

Советская эпоха принесла огромные изменения в пользу женщин и, в определенной степени, обеспечила гендерное равенство во многих сферах. Стремясь к освобождению женщин в Центральной Азии, советское государство пыталось вывести женщин из домашней сферы: женщины Центральной Азии получали образование, расширяли свои права и возможности, становились активистками и наравне с мужчинами участвовали в рынке труда. К 1980 году 50 % рабочей силы составляли женщины [4]. В то же время советское государство подчеркивало ценность «материнства», что закрепляло традиционное место женщины в домашней сфере как носительницы и воспитательницы детей [5,6]. Понятие «материнство», определенное по-новому, рассматривалось как «социальная обязанность» [7] и «служение государству» [8]. Женщины получали признание и медали за рождение пяти и более детей. Например, звание «Мать-героиня» присваивалось женщинам, родившим десять детей.

Липидус утверждает, что в советское время существовали меры по защите женщин, в целом, но еще больше – по защите матерей. Например, беременным и кормящим женщинам предоставлялось право на более короткую или легкую работу, право вернуться на работу после родов, они имели право на декретный отпуск, а также на отпуск по болезни, если заболевали их дети или другие члены семьи [9]. Это позволяет мне утверждать, что традиционная роль женщины как хранительницы семейного благополучия была усилена в советское время.

Кроме того, «политизация материнства» привела к тому, что женщины стали контролировать семейные вопросы и ослабили позиции мужчин в домашней сфере [10]. Многие из моих собеседников в Кочкоре, чье детство пришлось на советский период, не могли вспомнить, чтобы их отцы часто бывали рядом. Один из них вспоминал об этом следующим образом: «Мы даже не видели своего отца. Он приходил домой, когда мы уже ложились спать, и уходил рано утром, когда мы еще были в постели». Так же и Чынгыз ата [11], 83-летний мужчина из Кочкора, возражая своей жене, с гордостью заявил, что в советское время он принимал участие в воспитании своих детей, зарабатывая деньги и обеспечивая их едой.

Советская политика возлагала на женщин ответственность за ведение домашнего хозяйства и уход за детьми. В то же время она выводила их из домашней сферы на рынок труда. Это создавало двойное бремя для женщин. Пожилые женщины в Кочкоре, вырастившие своих детей в советское время, вспоминали, как они клали детей в *бешик* (традиционную колыбель) и уходили на работу. В обеденный перерыв они возвращались домой, быстро кормили детей грудью и снова бежали на работу. Несмотря на активное участие в общественной жизни и на рынке труда, советские женщины никогда не оставляли своих домашних обязанностей.



Может быть, такова женская природа, а может быть, двойное бремя, которое делало советских женщин выносливыми, гибкими и стойкими. После распада Советского Союза за многие женщины в Кыргызстане вытащили свои семьи из нищеты с помощью мелкой торговли или трудовой миграции, в то время как их мужчинам было трудно адаптироваться к социальным и экономическим проблемам, вызванным *перестройкой* и независимостью [12]. Рост безработицы после распада Советского Союза и исчезновение бесплатных детских учреждений привели к тому, что все больше женщин стали заниматься домашним хозяйством, что продолжается и по сей день, поскольку ситуация не улучшилась. Недавно я столкнулась со многими молодыми мамами, которые решили остаться дома и присматривать за своими детьми дошкольного возраста, вместо того, чтобы отдать их в детский сад. В качестве причины они называли очень плохое состояние детских учреждений и большое количество детей в детских садах. Например, в одной группе находится 30-40 детей, которые так легко передают друг другу вирусы. Кроме того, по мнению этих матерей, в детском саду за детьми не очень хорошо ухаживают воспитатели.

В советское время эмансипация женщин в Центральной Азии преследовала не только экономические, но и политические цели, одной из которых была война против религии, ислама в контексте Центральной Азии. С возрождением ислама и традиционных ценностей после обретения независимости встал вопрос о том, выберут ли женщины в постсоветском пространстве Центральной Азии возвращение к своим «аутентичным корням, с новым акцентом на традиционные домашние обязанности», или выберут личную независимость и свободу выбора, или, возможно, найдут золотую середину [13]. Поскольку женщины Центральной Азии не являются однородными, можно найти различные образы жизни, которые эти женщины ведут сегодня. Например, в Кыргызстане есть мусульманские семьи, которые выбрали «путь ислама», другими словами, ведут более благочестивую или религиозно строгую жизнь. Это не всегда так, но в некоторых благочестивых мусульманских семьях женщины в итоге остаются дома и присматривают за детьми. Они считают, что в исламе роль женщины заключается главным образом в том, чтобы дать детям образование и воспитать правильного мусульманина с исламскими знаниями (*илим*) и ценностями. Это постоянно подчеркивали практикующие мусульмане, с которыми беседовали в Кочкоре. Мужчины отмечали, что хорошее *тарбия* (воспитание) ребенка уже начинается с поиска хорошей жены, которая будет хорошей матерью для их детей. Женщины также подчеркивали свою важную роль в уходе за детьми, особенно в обеспечении надлежащей *тарбии* для своих детей, причем этот процесс начинается уже тогда, когда их дети еще находятся в утробе матери, как это было показано в следующей поучительной истории, рассказанной одной из моих собеседниц:

”

«И жена, и муж были честными людьми. Женщина была знающей и знала все хадисы [14]. Мужчина тоже был честным. Однако их сын, когда вырос, стал вором. Оба родителя были расстроены и недоумевали: «Мы оба честные и никогда не совершали плохих поступков. Как получилось, что наш сын стал вором?». После долгих раздумий мать признали виновной. Оказалось, что, будучи беременной, она зашла к соседке. В их доме на столе лежало много

апельсинов. Она хотела съесть один апельсин, но боялась, что соседке это не понравится. Поэтому, оставшись одна, она проткнула один апельсин иглой и выпила из него сок. О чем это говорит? [рассказчик повернулся ко мне] Ребенок воспитывается уже тогда, когда он находится в утробе матери. Поэтому роль матери в воспитании детей очень важна».

Важная роль женщин в уходе за детьми была отмечена в более поздних исследованиях, проведенных в Кыргызстане, которые также выявили другие причины, по которым женщины остаются дома. В исследовании «Гендер в восприятии общества», проведенном под руководством «ООН-Женщины» в Кыргызстане и опубликованном в 2018 году, анализируется влияние повышенной религиозности на гендерное равенство. В нем говорится, что исламизация ведет к гендерному неравенству и доминированию мужчин. В то же время в исследовании приводятся голоса практикующих мусульманок, которые высказываются в пользу такого традиционного разделения труда, утверждая, что, во-первых, оно избавляет их от тройного бремени, такого как «воспитание детей, ведение домашнего хозяйства и зарабатывание на жизнь» [15]. Действительно, многие женщины в Кыргызстане занимаются оплачиваемым трудом наравне с мужчинами, а когда они возвращаются домой вечером после работы, то дополнительно занимаются неоплачиваемой домашней работой, такой как приготовление пищи, уборка дома, уход за младшими и пожилыми членами семьи (если они живут со свекровью). Во-вторых, эти женщины отметили, что к ним относятся с уважением, заботой и достоинством [16]. Мое собственное исследование также выявило множество положительных аспектов ислама, упомянутых практикующими мусульманками. Например, Алтынай эже [17], которая вела религиозный урок «*Таалим*» в Кочкоре, рассказала, что после того, как они с мужем начали «*читать намаз*» (совершать ежедневные молитвы) и вести благочестивую жизнь, Аллах даровал им *ырыскы* (изобилие), в их доме воцарился мир, и их жизнь значительно улучшилась. Можно утверждать, что религиозные и культурные практики являются гендерно чувствительными, поскольку они подчеркивают культурно сконструированные и предписанные гендерные обязанности и ожидания. В следующем разделе будет показана роль женщин в домашней сфере в кыргызском обществе. То, что делают женщины, не только неопределимо, но некоторые из них также являются гендерно специфическими и, следовательно, незаменимыми в том смысле, что эти задачи обычно не выполняются мужчинами.

Женщины и здоровье и благополучие семьи

По данным многонационального исследования, значительная часть мероприятий, связанных со здоровьем, проводится в домашней сфере и осуществляется женщинами [18], и лишь немногие из них доходят до профессиональных врачей. Если смотреть с точки зрения медицинской антропологии, то здоровье выходит далеко за рамки физического и психического благополучия. Здоровье – это культурно обусловленное сложное понятие [19]. В контексте Кыргызстана здоровье можно также обеспечить, избегая опасностей, таких как сглаз или злые духи, или ведя благочестивую мусульманскую жизнь.

Во многих обществах именно женщины принимают основные решения, касающиеся здоровья семьи. Гудвин и ее коллеги описывают женщин как «менеджеров здоровья» или «пропагандистов общего здоровья семьи» [20]. Поскольку меры по охране здоровья носят скорее профилактический, чем лечебный характер, и требуют соблюдения гигиены, здорового питания и образа жизни в семье, советское государство организовало социальные клубы исключительно для женщин, чтобы консультировать женщин Центральной Азии по вопросам питания, гигиены и ухода за детьми [21]. Позже международные организации направили усилия на женщин и снабдили их знаниями и ресурсами посредством образовательных тренингов, чтобы эти женщины обеспечивали здоровье себе и членам своей семьи [22]. В постсоветском Кыргызстане со слабой централизованной системой здравоохранения, где большая часть ответственности за благосостояние лежала на плечах отдельных семей, расширение прав и возможностей женщин, осуществляющих заботу о здоровье в семье, было даже необходимо как часть проекта «самопомощи». В этом разделе будет этнографически проиллюстрирована ключевая роль вклада женщин в здоровье и благополучие их семей.

Я начну с понятий «мать-врач» и «мать-целительница», которые я предложила после наблюдения за тем, как женщины в Кочкоре обращаются со здоровьем [23]. Когда ребенок болеет, мать не сразу ведет его к врачу. Она наблюдает за симптомами и ставит диагноз. Почти у всех матерей, с которыми я беседовала, есть аптечка с лекарствами от головной боли, желудочной боли, простуды и кашля. Если она сочтет нужным, мать также может легко достать антибиотики, которые продаются в Кыргызстане без рецепта. Я также наблюдала, как хозяйка дома в Кочкоре обращалась к родственникам за советом по поводу здоровья, а сама делилась остатками лекарств в аптечке или своими «медицинскими знаниями» с родственниками и соседями. Матери, даже не имеющие медицинского образования, воспринимали себя в некотором роде «экспертами по здоровью». *«Вырастив столько детей, мы сами стали врачами!», «Пережив столько смертей своих детей, я сама стала врачом!»* [24] или *«Раньше я спрашивала совета, когда родила своего первого ребенка, а с остальными [последующими детьми] я сама стала опытной»*. Эти ответы я услышала на свой вопрос о том, почему матери в Кочкоре не отводили заболевших детей сразу к врачу, а держали их дома и пытались лечить сами.

Матери также прибегают к народной медицине. Одно из известных средств называется *тоң май* (бараний жир, в прямом переводе – «замороженный жир»), которое используется, когда ребенок или другие члены семьи «подвергаются воздействию холода». Этот метод лечения называется *«кыргызча»* (по-кыргызски), который также включает в себя множество лечебных ритуалов. Понятие *«кыргызча»* является сложным. В контексте здоровья оно может быть переведено как дополнительная и альтернативная медицина, основанная на мировоззрении кыргызов о здоровье и исцелении. Это может быть связано с добрыми и злыми духами, священными местами, способными излечивать болезни, и многочисленными ритуалами исцеления, которые не требуют медицинских объяснений.

Для матерей в Кочкоре считается нормальным знать некоторые лечебные ритуалы и проводить их, когда их дети болеют. Два наиболее часто встречающихся заболевания –



«*кирене*» и «*жүрөк түшүү*». Под «*кирене*» люди понимают воздействие на ребенка плохой энергии или «тяжелой ауры», как выразилась одна из собеседниц. Она объяснила, что тело ребенка чистое и поэтому хрупкое. Потому особенно маленькие дети не могут выдержать тяжелую ауру, создаваемую взрослыми или большим скоплением людей. Под воздействием *кирене* ребенок постоянно плачет, становится слабым (*шалдырайт*), его рвет. Чтобы вылечить этот дисбаланс (я не называю это явление болезнью, поскольку родители в Кочкоре не относили *кирене* к болезням), матери, которые не являются целителями, проводят несколько ритуалов. Одни используют золу с семью вкусами, такими как сахар, соль, перец или другие «вкусы», которые есть у них дома. Другие используют семь кусочков бумаги или хлеба. Упомянутыми предметами матери прикасаются к телу ребенка, произнося целительные слова, а затем выбрасывают эти предметы. Считается, что благодаря этому ритуалу плохая энергия покинет тело ребенка.

«*Жүрөк түшүү*» – второе заболевание, которое переводится как «сердце падает вниз», и оно возникает, когда ребенок пугается и непрерывно плачет. В этом случае матери проводят ритуал «поднятия сердца», вставляя пальцы под центр ребер ребенка и символически подталкивая их вверх. Существует еще больше ритуалов, которые выполняют матери, чтобы обеспечить здоровый рост своих детей. В Кочкоре участие обычных людей, особенно матерей, в лечении своих детей – это настолько нормальное явление и часть обычной жизни, что люди даже не подчеркивают, что это вообще лечебная практика.

Матери также обеспечивают правильное развитие своих детей с помощью ритуалов жизненного цикла (*ырым*), которые высоко ценятся и отмечаются в Центральной Азии. В таблице 1 приведен перечень мероприятий жизненного цикла, организуемых для детей в Кыргызстане, которые обеспечивают не только здоровье, но и успех, светлое будущее ребенка и всего общества в плане процветания, благополучия и хороших социальных отношений (например, см. [25]).

Таблица 1. Ритуалы жизненного цикла, проводимые для детей в Кочкоре.

Ырым – ритуалы, проводимые для ребенка	
<i>Түлөө</i>	Жертвоприношение (после рождения ребенка)
<i>Ат коюу</i>	Ритуал наречения ребенка именем
<i>Кыркын чыгаруу</i>	40-дневный ритуал (40 дней после рождения ребенка)
<i>Бешикке салуу</i>	Укладывание ребенка в <i>бешик</i> (традиционную колыбель)
<i>Тушоо кесүү</i>	Подрезание пуп (когда ребенку около 1 года)
<i>Сүннөткө отургузуу</i>	Обрезание (когда ребенку мужского пола около 3 или 5 лет)

Женщины играют ключевую роль в организации этих церемоний жизненного цикла и являются главными исполнителями большинства вышеупомянутых ритуалов [26]. Однако их участие воспринимается обществом как нечто само собой разумеющееся, и я ни разу не слышала, чтобы женщин признавали и хвалили за то, что они делают. Если внимательно проанализировать эти ритуалы, можно заметить важный статус женщины в процессе жизненного цикла. Например, чтобы провести ритуал укладывания ребенка в *бешик*,

приглашают трех, пять или семь уважаемых пожилых женщин деревни. Это должны быть женщины, родившие и воспитавшие много успешных детей, чтобы будущее ребенка, ради которого проводится ритуал, было таким же успешным, как у этих женщин. Точно так же на церемонии бракосочетания опять же успешная женщина удостоивается чести надеть белый платок на голову невесты, чтобы та унаследовала такое же хорошее будущее, как у той пожилой женщины. Хотя ритуалы, представленные в таблице 1, проводятся для детей, считается, что они также приносят благополучие семье через благословения (*бата*). Более того, события жизненного цикла также способствуют повышению социального статуса семьи, которая организует это мероприятие [27].

На этих примерах я хочу показать, что грубо обобщенные «домашние дела и уход за детьми», которыми женщины занимаются в повседневной жизни, на самом деле содержат множество «невидимых» видов деятельности, приносящие пользу всей семье и обществу. Можно утверждать, что бесконечный вклад женщин в общество в культурном, социальном и экономическом плане упускается из виду и остается незамеченным, а потому не получает должной оценки и признания ни со стороны общества, ни со стороны самих женщин. Женщины интернализировали большинство своих домашних обязанностей, и во многих случаях эти задачи и обязательства воспринимаются как само собой разумеющееся, как часть их женственности или материнского предназначения.

Карпентер пишет, что «ключевая роль женщин как жен, матерей или взрослых дочерей в осуществлении деятельности, связанной со здоровьем членов семьи, не получила должного внимания со стороны исследователей в области здравоохранения и политиков» [28]. Аналогичным образом, в своем отчете за 1987 год Всемирная организация здравоохранения заявила, что «важность вклада женщин в здоровье и благополучие отдельных людей, семей и общества, в целом, остается практически непризнанной». В качестве одной из долгосрочных целей было предложено «создать более широкую осведомленность людей, вообще, и лиц, принимающих решения, в частности, о степени вклада женщин в развитие национального здравоохранения», будь то формальные или повседневные практики ухода за здоровьем [29]. Если проанализировать оба заявления, сделанные несколько десятилетий назад, то, во-первых, следует отметить, что их цель не была достигнута, поскольку до сих пор женщины в Кыргызстане не получили должного признания своего вклада в здоровье и благополучие. Во-вторых, подчеркнутая необходимость более широкого осознания вклада женщин, на мой взгляд, преследовала исключительно цели развития здравоохранения, а не признания вклада женщин с целью повышения их статуса в обществе. Эти дебаты касались только тех видов деятельности, связанных со здоровьем, в которых участвовали женщины. К сожалению, ценность ритуалов жизненного цикла и значительная роль женщин во многих других социальных мероприятиях в домашней сфере даже не рассматривается.

На примере женщин Европы и Центральной Азии Петеш и Демарчи намекают на наличие нормативного давления, которое игнорирует или обесценивает экономические и домашние роли женщин. Это «мешает им получить полное признание за значительные достижения в их собственной жизни и жизни других людей в их семьях и сообществах» [30]. Они считают, что «[более] высокая оценка роли женщин в обществе важна, поскольку она будет способствовать большему равенству их статуса и влияния с мужчинами

и усилит их способность формировать свой жизненный путь так, как они считают нужным» [31]. В этом направлении в Кыргызстане предприняты определенные позитивные действия, некоторые из которых мы рассмотрим ниже.

Невидимый труд и бремя

В 2008 году, когда я училась в магистратуре в Эдинбурге (Великобритания), меня пригласила на ужин одна местная семья. После того, как мы вкусно поели, муж встал и сказал жене: *«Дорогая, ты готовила, давай я помою посуду»*. Мы с его женой продолжали сидеть и беседовать, а муж присоединился к нам после того, как помыл посуду. Этот поступок мужа, о котором многие женщины в Кыргызстане, особенно в сельской местности, могут только мечтать, указывает на два аспекта: во-первых, муж разделяет с женой домашние обязанности, а во-вторых, что не менее важно, если не более, он признает труд, вложенный женой в семью.

К сожалению, неоплачиваемый домашний труд, от которого страдают, в основном, женщины, остается непризнанным. Это обычная практика во многих обществах. Именно этот аспект был взят в качестве задачи, которую необходимо устранить к 2030 году в рамках Цели 5 в области устойчивого развития «Гендерное равенство». Цель заключается в том, чтобы «признать и оценить неоплачиваемый уход и домашний труд, а также содействовать совместной ответственности в рамках домашнего хозяйства и семьи» [32]. Как скоро эта цель может быть достигнута в Кыргызстане, где традиционное разделение труда прививается родителями, школой и обществом с детства и подкрепляется культурными и религиозными верованиями? По крайней мере, некоторые изменения происходят, в основном, по инициативе международных организаций по развитию Кыргызстана. Например, я до сих пор помню плакат о кампании по грудному вскармливанию, висевший на стене больницы в Кочкоре в 2012 и 2013 годах. На этом плакате, опубликованном ЮНИСЕФ, счастливо улыбающаяся жена сидела и кормила ребенка грудью, а ее муж радостно гладил детскую одежду. Надпись над фотографией гласила: *«Спокойная и приятная атмосфера дома, забота мужа и родственников вселяют уверенность и позволяют матери кормить ребенка грудью»*. Главной целью кампании было продвижение исключительно грудного вскармливания младенцев в первые шесть месяцев, поскольку оно ведет к здоровому росту ребенка. Хотя кажется, что грудное вскармливание – это исключительно обязанность матери, с помощью таких сообщений медицинские работники подчеркивают важность поддержки со стороны членов семьи и, особенно, мужей.

Позже я узнала, что все больше отцов стали посещать дородовые курсы, чтобы они понимали бремя своих беременных жен и поддерживали их. Женщины-лидеры в Кыргызстане, с которыми я недавно беседовала, выразили признательность своим мужьям, которые поддерживали их, разделяя домашние обязанности, что позволило женщинам сосредоточиться на карьере. В рамках меняющихся тенденций они упомянули инструмент/процесс GALS (Gender Action Learning System). Его цель – повысить уровень жизни семей и сообществ путем содействия гармоничным и ненасильственным отношениям, что также помогает пересмотреть гендерное разделение труда между членами семьи.



Рис. 1. Пост на странице Instagram *Nasaat Media* о разделении труда, декабрь 2021 года (английские заголовки добавлены автором).

Ранее я уже упоминала об исследованиях, свидетельствующих о растущем значении традиционного разделения труда среди практикующих мусульманских семей, где муж считается главным добытчиком, а женщины занимаются домашними делами, включая уход за детьми. Во время моей полевой работы в Кыргызстане в декабре 2021 года я наткнулась на интересный пост на странице Instagram «Насаат Медиа», одного из популярных религиозных социальных медиаканалов в Кыргызстане. Он вносит некоторые изменения в вышеупомянутый традиционный взгляд. Пост (Рис. 1) иллюстрирует разделение труда среди мусульман через понятие «сунны» – традиции пророка Мухаммада, чьи высказывания и поступки служат примером для многих мусульман.

В этих двух плакатах содержится призыв и обращение к мужчинам (поскольку это считается *сунной*, которой следуют многие практикующие мусульмане) помогать своим женам в домашних делах. Пост был загружен вскоре после проведения кампании «16 дней активизма против гендерного насилия в Кыргызстане». Возможно, это солидарность местных религиозных властей с кампанией, а может быть, появление поста на их странице в Instagram было случайным совпадением. Факт в том, что этот пост был распространен в категории «сунна» и, возможно, привел к некоторым позитивным изменениям в пользу мусульманских женщин в выполнении домашних обязанностей. В то же время я задаю себе вопрос, насколько подобные сообщения и обучающие программы принимаются и реализуются людьми, которые все еще придерживаются традиционного гендерного разделения труда.

Тем не менее, наличие случаев изменения тенденций в

семьях, которые я представила в этом разделе, дает некоторую надежду на признание роли женщин в семье и обществе.

Заключение

Когда кто-то говорит о словосочетании «*женщины и домашняя сфера*» в Кыргызстане или задает соответствующий поиск, он обычно сталкивается или затрагивает такие негативные факты, как домашнее насилие, похищение невест, неравное разделение труда или упущенные возможности для женщин в плане карьерного роста. Существуют попытки вывести женщин Центральной Азии из домашней сферы с целью сделать из них общественных активисток, вовлечь в политику, назначить на руководящие должности или просто сделать их финансово независимыми. Однако мало кто изучал, что на самом деле составляет домашнюю сферу для женщин и, самое главное, в какой степени то, что

они делают, имеет самостоятельную ценность: ценность для самой женщины, ценность для ее семьи и общества, в целом. То, чем занимаются женщины за закрытыми дверями, остается невидимым, а значит, и непризнанным. Постоянные попытки вывести женщин из домашней сферы указывает на отношение, которое на самом деле принижает женский труд, вносимый в домашнюю сферу.

В данной работе я взяла семейное благополучие в качестве одного из предметов для оценки роли женщин в домашней сфере в Кыргызстане. Вначале я рассмотрела культурные представления о принадлежности женщин к домашней сфере, которые были закреплены в советское время и в последующий период. Во втором разделе представила этнографический материал о неоценимом вкладе женщин в здоровье и благополучие детей и семьи, который, согласно культурным представлениям, не может быть заменен мужским трудом. Даже если участие матерей в охране здоровья и благополучия относится к категории «неформальной заботы», я постаралась показать, какую важную роль играют эти культурные практики в жизни кыргызов. Эти практики являются частью кыргызской культуры, которая включает в себя множество гендерно обусловленных видов деятельности. В третьем разделе на основе нескольких примеров гендерного разделения труда были показаны некоторые тенденции последних изменений, которые все еще требуют дальнейшего углубленного изучения. Во всех трех разделах моей целью было показать неоценимый вклад женщин в домашнюю сферу, который нуждается в признании и самостоятельной оценке.

Если мы действительно научимся «видеть», признавать и ценить невидимый и, следовательно, воспринимаемый как должное домашний вклад женщин, как это поможет нам принять правильные меры по улучшению жизни женщин в Центральной Азии? Что необходимо понять и сделать для того, чтобы женщины не несли двойное или тройное бремя? И в какой степени мы должны принимать во внимание культурные ценности и ожидания в отношении гендерного равенства и гендерного разделения труда в Центральной Азии? Рассмотрение и признание вклада женщин в благополучие семьи и общества, будь то через ритуалы, повседневный уход за здоровьем или оплачиваемую работу, приведет к лучшему признанию роли женщин и женского труда. Это, в свою очередь, может способствовать формированию позитивного образа женщин в Кыргызстане и Центральной Азии, в целом, а также их статуса в обществе.

Вопросы для обсуждения:

1. Какой ценный вклад вносят женщины в Центральной Азии в общество?
2. Видите ли вы какие-либо изменения, происходящие в традиционном разделении труда в Центральной Азии? Каковы причины и последствия?
3. Возможно ли достичь гендерного равенства в Центральной Азии? Как это повлияет на жизнь женщин Центральной Азии?

Ссылки

1. Один из участвовавших в проекте ученых – сотрудник отдела медиаисследований колледжа Тиль, США, а другой – сотрудник Международного университета «Ала-Тоо», Кыргызстан.
2. Управление ООН по правам человека, 2022.
3. Благополучие – широкое понятие, и я не буду углубляться в обсуждение этого понятия и его объективных, а также субъективных аспектов. В данной статье этот термин будет означать «состояние, когда человек чувствует себя здоровым и счастливым», как это определено в Кембриджском словаре.
4. Кеннеди-Пайп, 2004, с. 100.
// URL: <https://doi.org/10.1177/0047117804041743>
5. Лapidус, 1978, с. 323.
6. Камп, 2016, с. 270.
7. Лapidус, 1978, с. 61.
8. Эшвин, 2000, с. 11.
9. Лapidус, 1978, с. 126.
10. Эшвин, 2000, с. 11–12
11. Кыргызское слово «ата» переводится как «отец», но оно также используется при обращении к пожилому человеку мужского пола.
12. Петеш, Патти, и Демарчи, 2015.
13. Акинер, 1997, с. 263.
14. Сборник изречений пророка Мухаммада и легенд о нем, которые служат источником наставлений для мусульман.
15. МаксUTOва, 2018, с. 58.
16. Там же.
17. Кыргызское слово «эже» переводится как «сестра», но оно также используется при обращении к женщине старше себя в качестве термина уважения.
18. Пизурки, 1987.
19. Шабдан, 2023а.
20. Гудвин, 2005, с. 31.
21. Акинер, 1997, с. 269.
22. Пизурки, 1987, с. 6.
23. Шабдан, 2023а.
24. Об этом рассказала пожилая женщина в Кочкоре, которая родила своих детей в советское время, и почти половина из них не выжила.
25. Пенкала-Гавенцк, 2017, с. 140.
26. Из-за ограниченного объема статьи я не описываю каждый ритуал, связанный с детьми, упомянутый в таблице 1. Подробное описание см. в Шабдан (2023б).
27. Кандийоти и Азимова, 2004, с. 337.
28. Карпентер, 1980, с. 1208.
29. Пизурки, 1987, с. 6.
30. Петеш и Демарчи, 2015, с. 44.
31. Там же
32. SDG Tracker, 2022.

Библиография

1. SDG Tracker. *Цель 5 в области устойчивого развития: достижение гендерного равенства и расширение прав и возможностей всех женщин и девочек*. Доступ 25 декабря 2022 г. <https://sdg-tracker.org/gender-equality>
2. Акинер, Ширин. «Между традицией и современностью: дилемма, стоящая перед современными женщинами Центральной Азии». В *Постсоветские женщины: от Балтики до Средней Азии*, под ред. Мэри Бакли, 261–304. Кембридж: Издательство Кембриджского университета, 1997.
3. Гудвин, Паула Ю., Гарретт, Диин А., и Галал, Осман. «Женщины и здоровье семьи: роль матерей в укреплении здоровья семьи и ребенка». *International Journal of Global Health and Health Disparities* 4, №1 (2005): 30–42.
4. Камп, Марианна. «Советское наследие и права женщин в Центральной Азии». *Current History* 115, №783 (октябрь 2016): 270–276.

5. Кандийоти, Дениз, и Азимова, Надира. «Общинное и священное: ритуальные миры женщин в Узбекистане». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, № 2 (июнь 2004): 327–349.
6. Карпентер, Евгения С. «Охрана здоровья детей и меняющаяся роль женщин». *Medical Care* XVIII, № 12 (1980): 1208–1218.
7. Кембриджский словарь. «Благополучие (Well-being)». Доступ 2024 г. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/well-being>
8. Кеннеди-Пайп, Кэролайн. «Чья безопасность? Государственное строительство и «эмансипация» женщин в Центральной Азии». *International Relations* 18, № 1 (2004): 91–107. <https://doi.org/10.1177/0047117804041743>
9. Липидус, Гейл В. *Женщины в советском обществе: равенство, развитие и социальные изменения*. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1978.
10. МаксUTOва, Айкокул. *Исследование «гендер в восприятии общества» (GSPS): религиозные верования и практики женщин, Кыргызская Республика*. Бишкек: «ООН-Женщины», октябрь 2018. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications>
11. Пенкала-Гавенцк, Данута. «Роль женщин в стратегиях и практиках здравоохранения в постсоветской Киргизии». В *Семья в Центральной Азии: новые перспективы изучения*, под ред. Софи Рош, 135–153. Берлин: Издательство Клаус Шварц, 2017.
12. Петеш, Патти, и Демарчи, Джорджия. *Гендер, мобильность и средний класс в Европе и Центральной Азии: инсайты из качественного исследования*. Вашингтон, округ Колумбия: Всемирный банк, ноябрь 2015. <http://hdl.handle.net/10986/22915>
13. Пизурки, Хелена, Мехия, Альфонсо, Баттер, Ирен, и Эварт, Лесли. *Женщины как хранители здоровья*. Женева: Всемирная организация здравоохранения, 1987. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/38092>
14. Управление ООН по правам человека. *Заявление о завершении визита рабочей группы по вопросу о дискриминации в отношении женщин и девочек в Кыргызстане*. Опубликовано 15 апреля 2022 года. <https://www.ohchr.org/en/statements-and-speeches/2022/04/end-mission-statement-working-group-discrimination-against-women>
15. Шабдан, Бактыгуль. «Охрана здоровья детей младшего возраста в сельской местности Кыргызстана». В *Мир Центральной Азии*, под ред. Жанны Фео де ла Круа и Мадлен Ривз. Лондон: Рутледж, 2023а.
16. Шабдан, Бактыгуль. *Рождённые кыргызами, выросшие русскими и похороненные арабами: конструирование детства и личности в Кыргызстане*. Тюбинген: Издательство университета Тюбинген, 2023б.
17. Эшвин, Сара. «Введение: гендер, государство и общество в советской и постсоветской России». В *Гендер, государство и общество в советской и постсоветской России*, под ред. Сары Эшвин, 1–29. Лондон и Нью-Йорк: Рутледж, 2000.

Данная статья была переведена с английского языка.

ЖЕНЩИНЫ В ПАТРИЛИНЕЙНОМ ОБЩЕСТВЕ СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ ЮГО-ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА

ЗАРИНА МУКАНОВА

Аннотация

Настоящая статья основана на материалах моего докторского исследования, посвящённого вопросам родства, гендера и патрилинейного общества происхождения в небольшом сельском сообществе на юго-востоке Казахстана. Полевое исследование проводилось в 2016–2018 годах среди местных казахов, а также этнических казахов, вернувшихся из Монголии и Китая. Данная работа вносит вклад в научные дискуссии о статусе и роли женщин в традиционных обществах в условиях социальных трансформаций и перехода к новым политическим и институциональным парадигмам. В статье предпринимается попытка проанализировать статус и социальные роли женщин через призму казахской традиционной системы родства, что позволяет выявить иерархию женщин внутри рода, а также зависимость их жизненных циклов и социальных позиций от мужчин-родственников. Эмпирическая база исследования включает выборку женщин из трёх групп этнических казахов села Ажарлы: местных казашек, а также казашек, родившихся в Китае и Монголии. Материалом для анализа послужили полуструктурированные и глубинные интервью, а также данные включённого наблюдения. Основным аргумент статьи заключается в том, что, несмотря на социальные изменения, миграционные процессы и институциональные преобразования, статус этнических казахских женщин в сельской местности по-прежнему в значительной степени определяется особенностями патрилинейной системы родства и их отношениями с мужчинами-родственниками, не связанными с местом их происхождения.

Введение

Настоящая статья является частью моей докторской диссертации, посвящённой казахскому патрилинейному обществу происхождения и основанной на полевом исследовании, проведённом в сельской местности юго-восточного Казахстана. В статье анализируются роль женщин в казахском патрилинейном обществе, их жизненные циклы, а также практики избегания имён и патрилинейная иерархия женщин [1]. Анализ конкретных повседневных практик позволяет выявить модели поведения и стратегии принятия решений этнических казахских женщин, родившихся в трёх разных странах и проживающих в сельских районах юго-восточного Казахстана. Особый интерес в рамках исследования представляет выявление различий в таких сферах, как формирование общин, социальная адаптация, практики взаимопомощи и родственные отношения среди казахов-кандас (этнические репатрианты) из Монголии и Китая по сравнению с местными этническими казахами [2].

Численность населения деревни Ажарлы составляла около 800 человек [3]. Социальная структура поселения включала две основные группы: местных жителей и этнических

репатриантов. К местным жителям относились этнические казахи, а также представители смешанного славяно-европейского населения, которых в повседневной речи обозначали как «русских». Этнические репатрианты представляли собой казахов, прибывших из Монголии и Китая после обретения Казахстаном независимости. В рамках данного исследования этнические казахи были разделены на три аналитические группы, в зависимости от места рождения: местные казахи, этнические репатрианты (*кандас*) из Монголии и этнические репатрианты (*кандас*) из Китая [4]. Исследования, посвящённые положению женщин в казахском обществе, предполагают учёт всех трёх групп [5]. В данной статье основное внимание уделяется анализу отдельных аспектов статуса и социальных ролей женщин в контексте патрилинейного общества происхождения.

Как исследовательница, я ставлю перед собой задачу изучения положения женщин в патрилинейном обществе, уделяя особое внимание иерархиям между женщинами, которые в большинстве случаев опосредованы статусом мужчин в нуклеарной и расширенной семье, а также принадлежностью к роду (*ру*) [6]. Особый исследовательский интерес представляет иерархия между женщинами внутри одного рода, положение которых традиционно зависело от статуса их мужей (и рода мужа), а также от количества здорового потомства, преимущественно, сыновей. Таким образом, в традиционном казахском патрилинейном обществе социальная роль и статус женщины в значительной степени определялись положением мужа, его авторитетом в родовой структуре и успешностью их сыновей.

1. Женщины в патрилинейном происхождении. Теоретические предпосылки

В казахской традиции дочери рассматриваются как принадлежащие к «чужой» социальной группе, что отражено в широко распространённой поговорке «*қыз – жат жұрт*» («дочь принадлежит чужому *журту* (букв. народу)»). Данное представление связано с тем, что с момента рождения девочку готовят к замужеству и обучают выполнению обязанностей, которые ей предстоит взять на себя в семье и роде мужа. В результате вступление в брак означает для женщины не только смену семейного статуса, но и символический выход из родительского дома и включение в родовую структуру мужа.

Процесс этого перехода ритуально оформляется обрядом *қыз ұзату* – торжественным прощанием с дочерью в доме её отца, после которого она покидает родительскую семью и переходит в семью мужа и его род (*ру*), где отныне будет выполнять свои социальные и родственные обязанности. Пока девушка проживает в семье отца, ей передаются знания о её *жеті ата* – семи поколениях предков по отцовской линии. После замужества она должна освоить и генеалогию мужа, поскольку именно это знание подлежит дальнейшей трансляции детям.

Вступая в брак, женщина физически и социально переходит в семью мужа, становясь не только его женой, но и невесткой его родителей и всего рода (*ру*). В расширенном смысле она выходит замуж не только за конкретного мужчину, но и в его род. Именно поэтому замужнюю женщину принято называть невесткой определённого рода.

Важнейшим элементом казахской системы родства является правило *жеті ата*, регулирующее брачные союзы. Согласно этому правилу, брак между людьми, имеющими

общего предка в пределах семи поколений, строго запрещён: потенциальные супруги должны находиться на расстоянии не менее семи поколений друг от друга [7]. Это правило подчёркивает значимость генеалогического знания и поддерживает чёткую структурированность патрилинейной системы.

Переходя к анализу казахской терминологии родства, следует отметить, что казахское общество основано на патрилинейной системе, в рамках которой в родословные включаются преимущественно мужские имена. Вместе с тем родственники классифицируются по признаку родственной связи с конкретным человеком независимо от его пола. В этой системе выделяются три основные группы. Первая – *өз жұрт*, или агнатическая группа, включающая всех лиц, принадлежащих к одному роду (*ру*) и происходящих от общего предка. Вторая – *нағашылар* или *нағашы жұрт*, представляющая матрилинейную линию и включающая родственников по линии матери. Третья – *қайындар* или *қайын жұрт*, то есть родственники, связанные с человеком через брак.

Хотя данные категории применимы ко всем членам общества независимо от пола, для женщин после замужества происходит принципиальное изменение родственной принадлежности. Род, к которому женщина принадлежала до брака (*өз жұрт*), трансформируется в *тәркін жұрт* или *тәркіндер*. Иными словами, статус женщины в родительской семье изменяется: она остаётся дочерью своего отца, но одновременно приобретает статус невестки и жены в семье мужа. Этот терминологический сдвиг отражает символический и социальный «переход» женщины на сторону мужа и закрепляет её новую роль как жены и матери его детей. Исторически данное изменение сопровождалось и физическим переездом женщины в род мужа.

В целом казахское общество представляет собой общество патрилинейного происхождения [8], отличающееся высокой степенью иерархизации. Каждый человек занимает строго определённое место в родовой структуре в зависимости от пола, возраста и порядка рождения, включая положение среди братьев и сестёр [9]. Взаимоотношения между членами расширенной семьи выстраиваются на основе этих иерархий и требуют чёткого знания родственных категорий и принадлежности к *өз жұрт*, *нағашы жұрт* и *қайын жұрт*.

2. Жизненные циклы женщин

Жизненный цикл женщины в казахском патрилинейном обществе можно условно разделить на четыре стадии, каждый из этих этапов предполагает прохождение определенной формы инициации, которая символически трансформирует статус женщины и усиливает или ослабляет ее положение в семье мужа. В более широком родовом контексте данные стадии могут быть интерпретированы как отражение процессов роста и воспроизводства рода, где переход женщины на новый этап жизненного цикла соотносится с развитием и продолжением патрилинейной группы.

Первая стадия охватывает период детства и юности женщины, когда она проживает в семье отца и пользуется относительной свободой. В этот период девочка получает базовое воспитание и образование в рамках родительского дома, осваивая навыки ведения домашнего хозяйства, которые в дальнейшем будут необходимы в замужней жизни. Уже

в возрасте пяти–шести лет девочки постепенно начинают заботиться о младших братьях и сёстрах. После двенадцати–тринадцати лет, с наступлением полового созревания, детство считается завершённым, и воспитание приобретает более целенаправленный характер, ориентированный на подготовку к браку. К тринадцати–четырнадцати годам девочки, как правило, владеют основными навыками ведения домашнего хозяйства, ухода за детьми и считаются готовыми к замужеству [10].

Во время моего первого приезда в деревню Ажарлы две дочери Елтая, этнического казаха из Монголии, ещё не были замужем: Айман, 19 лет, и Шолпан, 16 лет. Обе они занимались домашним хозяйством и помогали в небольшом семейном магазине. Несмотря на то, что Айман планировала окончить колледж, а Шолпан – среднюю школу, их повседневная жизнь была в значительной степени посвящена поддержанию порядка в доме и обслуживанию покупателей.

Как отмечает Стасевич, специфика статуса дочери проявляется в различии социальных ролей, которые сыновья и дочери играют в семье и которые определяют их дальнейшие жизненные траектории. С момента полового созревания ожидания в отношении сыновей и дочерей существенно различаются в зависимости от пола. От дочерей ожидалось, что они получат «хорошее семейное воспитание», удачно выйдут замуж, станут достойными жёнами и не опозорят имя родителей [11].

Вторая стадия жизненного цикла начинается с брака и связана с получением статуса *келін* – невестки в семье мужа. Айна, недавно вышедшая замуж за Сапара, старшего сына в семье, была вынуждена подчиняться строгим правилам новой семьи [12]. В её обязанности входило угощение чаем всех посетителей дома, ведение домашнего хозяйства и соблюдение норм поведения, предписываемых молодой невестке. Поскольку Сапар был старшим сыном и имел двух младших сестёр, Айман и Шолпан, Айна оказалась единственной *келін* в доме. Ожидалось, что младшие сёстры вскоре также выйдут замуж, хотя на тот момент они ещё не были помолвлены. Перед свадьбой Айна была вынуждена оставить работу фельдшера и после замужества оказалась в полной финансовой зависимости от мужа и его родственников. Несмотря на проблемы со здоровьем, от неё ожидали выполнения всего объёма домашних работ. Свекровь вскоре заявила, что больше не будет заниматься хозяйством, полностью переложив эти обязанности на невестку. Айна выражала недовольство постоянными визитами гостей, которые приходили «выпить чаю из рук *келин*» (*келіннің қолынан шәй ішу*), что нередко становилось источником напряжения между традиционными ожиданиями и представлениями о современной женской автономии.

На этом этапе от *келин* требуется строгое соблюдение норм этикета, а её манеры и повседневное поведение постоянно подвергаются оценке со стороны родственников мужа. Существуют многочисленные пословицы и нормативные высказывания, предписывающие *келин* не только полное ведение домашнего хозяйства, но и безусловное следование поведенческим нормам: подавать чай всем присутствующим, готовить пищу, кланяться старшим родственникам мужа и вставать раньше всех остальных членов семьи. От *келин* ожидается высокая степень дисциплины, поскольку именно по её поведению окружающие судят о муже и репутации всей его семьи. Как отмечает Стасевич,

независимо от того, насколько высоким был статус женщины в её родительской семье, с вступлением в брак её социальное положение неизбежно понижается. Все интересы и формы активности женщины должны быть переориентированы на семью мужа, которая становится её новой социальной принадлежностью. В то же время было бы неверно сводить положение молодой *келин* к роли служанки: в ряде случаев свекровь может тепло принять невестку и не перегружать её чрезмерным объёмом домашней работы [13].

Третья стадия жизненного цикла связана с материнством. Для её достижения *келин* должна родить здоровых детей. Как отмечает Стасевич, рождение первенца трансформирует не только статус женщины, но и положение её мужа и всей семьи. Айнур – жена Нурбола, самого младшего сына в семье (кенже), который, согласно традиции, обязан проживать вместе с родителями. В связи с этим Айнур называют *келіін* «дома предков» (*қара шаңырақ*) [14]. Нурбол является младшим братом Мейрамгуль – матери Сапара и, соответственно, свекрови Айны. На протяжении длительного времени Айнур сохраняла статус самой младшей *келіін* в семье. К моменту, когда Сапар женился на Айне, у Айнура уже было трое детей, а её старшая дочь находилась в подростковом возрасте. Во время подготовки к свадьбе и последующих праздничных мероприятий Айнур стремилась продемонстрировать своё иерархическое превосходство, указывая Айне, какие действия ей следует выполнять.

Женщина, родившая и воспитавшая трёх и более детей, получает статус *сары қарын* – культурно значимое обозначение женщины с признанным репродуктивным и жизненным опытом. К этому моменту её положение в семье мужа существенно укрепляется, и она перестаёт считаться младшей *келин*. В рамках семейной иерархии она может получить статус *жеңге*, обозначающий жён старших родственников [15]. Если молодую невестку называли *келін*, то с рождением детей её статус изменялся, и она начинала обозначаться термином *әйел* – «женщина» или «жена». Основная социальная миссия замужней женщины в традиционном казахском обществе заключалась в рождении и воспитании как можно большего числа потомков [16].

Четвёртая стадия связана со старостью и достижением статуса уважаемой пожилой женщины. Гаухар апа, мать десяти детей, более чем тридцати внуков и нескольких правнуков, пользовалась высоким уважением в местном сообществе и регулярно приглашалась на семейные и общественные праздники (*той*) [17]. Она проживала вместе с младшим сыном и его семьёй, а один из внуков считался *apasynyn balasy* – «ребёнком бабушки». На этом этапе жизненного цикла женщина приобретает символический авторитет, основанный на её материнском опыте и вкладе в воспроизводство рода.

3. Практика избегания имени в казахском патрилинейном происхождении

Кто такая *келін*? Термин *келін* используется для обозначения молодой женщины, недавно вступившей в брак, и применяется по отношению к ней со стороны *қайындар* – родителей мужа, его старших родственников и членов его патрилинейного рода (*ру*). Хотя в переводе на русский язык *келін* часто передается как «невестка» или «молодая жена»,

данный термин обозначает не только семейное положение, но и особую социальную, ритуальную и моральную позицию женщины. В казахском обществе брак символически связывает женщину не только с конкретным мужчиной, но и со всей его семьей и родом. В этом контексте замужнюю женщину нередко идентифицируют через принадлежность к определенному роду мужа; например, женщину, вышедшую замуж за представителя найманского рода, называют «*найман руының келіні*», то есть невесткой рода *найман*. С этимологической точки зрения слово *келін* происходит от глагола *кел* («приходить») и буквально означает «пришедшая», «прибывшая». Эта семантика отражает представление о женщине как о человеке, вступающем в новое социальное и моральное пространство, в рамках которого на нее возлагаются определенные ритуальные, репродуктивные и этические обязанности по отношению к роду мужа. Одной из ключевых обязанностей *келін* является рождение детей, через которых обеспечивается биологическое и социальное воспроизводство рода.

Внутри каждого рода (*ру*) женщины подразделяются на две основные категории. К первой относятся женщины, принадлежащие к роду по рождению – дочери рода. После вступления в брак с представителем другого рода такие женщины переходят в категорию *келін* в роде своих мужей. Таким образом, брак трансформирует социально-родственное положение женщины: ее род по отцу (*өз жұрт*) после замужества становится *төркін жұрт*, тогда как род мужа превращается в ее основной социальный мир – *қайын жұрт*. В этом смысле в казахской культурной логике дочери воспринимаются как те, кто изначально предназначен для того, чтобы стать *келін* в другом роду.

Иерархия внутри рода мужа определяет формы обращения *келін* к его родственникам. Семья мужа и его род в целом обозначаются терминами *қайындар* или *қайын жұрт*. Свекровь называется *қайын ене* или *қайын апа*, свекор – *қайын ата*. Старшие братья и дяди мужа именуются *қайын ағалар*, младшие братья – *қайын інілер*. Старшие сестры и тети мужа называются *қайын әпкелер*, младшие сестры – *қайын сіңлілер*. Для всех родственников, которые старше ее по возрасту, женщина остается *келін*; для младших членов семьи она становится *жеңге* (или *жеңеше*).

Особое место в системе родственных отношений занимает практика избегания имен (*ат тергеу*), которая прежде всего распространяется на старших членов рода мужа. В ряде регионов Казахстана, особенно на юго-востоке страны, *келін* запрещается произносить личные имена старших мужчин рода мужа, а в некоторых случаях – и имя самого мужа. Вместо этого она должна использовать новые имена, уважительные обращения или описательные прозвища. Традиционно на раннем этапе замужества молодая *келін* заимствовала формы обращения, уже используемые старшими невестками (*абысын*), однако социально одобряемым считалось, если женщина самостоятельно придумывала оригинальные и уместные замены. Аргынбаев интерпретирует данную практику избегания имен как продолжение патриархального социального порядка, в рамках которого языковая дисциплина выступает механизмом закрепления гендерной иерархии внутри рода.

Этнографические материалы, собранные в селе Ажарлы, показывают, что, хотя в современных условиях практика избегания имен чаще всего ограничивается мужскими род-

ственниками, в прошлом она могла распространяться и на женщин. Так, старшая *келін* Айна вспоминала, что в молодости с удовольствием придумывала новые имена для родственников-мужчин своего мужа Сапара. Она также избегает произносить имена своих невесток, обращаясь к ним с ласковыми эпитетами, такими как Айман Еркем («моя ба-ловница») или Шолпан Ботам («мой верблюжонок»), подчеркивая черты характера или внешности.

Одним из важнейших правил для новой *келін* являлась обязанность своевременно подбирать новые имена для родственников мужа, прежде всего для старших мужчин рода. Традиционно *келін* должна была заменить личные имена всех своих *қайындар* на имена их умерших старших родственников или предков. К категории *қайындар* относились также те члены рода мужа, которые родились до её вступления в брак. В соответствии с обычаем, на начальном этапе замужества новая *келін* пользовалась прозвищами и формами обращения, уже принятыми у старших абысын [18]. Со временем от женщины ожидалось, что она самостоятельно придумает новые имена, демонстрируя тем самым знание норм, языковую изобретательность и социальную компетентность. Аргынбаев интерпретирует практику избегания личных имен (*ат тергеу*) в отношении *келіін* как проявление и продолжение патриархального общественного порядка [19].

Одна из женщин из консервативной семьи столкнулась с трудностями при указании имен своих родственников во время компьютерного интервью KNQ (Kinship Network Questionnaire) [20]. Проблему удалось решить, когда ей предложили самостоятельно напечатать имена; к счастью, она владела латинским алфавитом [21]. Примечательно, что она вышла замуж в 16 лет и на момент интервью кормила грудью своего пятого ребёнка. Её свекор был крайне консервативным и религиозным человеком, известным глубокими знаниями о генеалогии и истории казахского народа в Синьцзяне (Китай). Несмотря на то, что она занимала статус старшей *келін*, после переезда в Казахстан она продолжала жить вместе с мужем и его отцом (своим свекром), тогда как младшие братья мужа обустроили отдельное проживание. Свекровь умерла много лет назад, и женщина взяла на себя ведение хозяйства.

Она должна придумать для родственников новые имена; даже своего мужа она не может называть по имени, обращаясь к нему только по прозвищу [22]. Русский востоковед и тюрколог А. Н. Самойлович в 1915 году опубликовал работу «Запретные слова в языке замужней казах-кыргызской женщины» [23], где подробно описал это явление. Однако это не было первым упоминанием практики избегания имен. Ранее учёный и педагог Николай Ильминский в «Словаре турецко-татарских наречий» Будагова (1869) посвятил раздел *келін*, в котором рассматривал поведенческие ограничения для замужних женщин. Он объяснял, каким образом следует заменять имена мужских родственников, особенно зятьев, и подчёркивал, что женщины не должны использовать слова, входящие в состав их имен [24].

Ильминский привёл анекдот, в котором женщина не могла произнести слова, составлявшие имя её свекра. Муж молодой женщины и его братья носили имена, включавшие слова «река», «камыш», «овца» и «волк». Однажды волк утащил овцу в камыши за рекой, и женщине пришлось произнести: «Воющий (волк) поймал блеющих (овец) на другом бе-

реку светлой (реки) со стороны дрожащих (камышей)». Самойлович также ссылается на Гродекова, у которого содержится краткое описание этой практики [25]. В то же время Самойлович подробно описал практику избегания имен замужними женщинами и добавил детали традиции, поясняющие её специфику: женщине достаточно было подобрать звучащие похоже имена, чтобы было понятно, к кому она обращается.

Современные этнографические данные свидетельствуют о значительной вариативности данной практики в зависимости от семьи и локального контекста. Так, Дамели, вышедшая замуж за мужчину из Синьцзяна и переехавшая в дом его родителей, обращалась к свекрам просто как *ата* и *апа*. Она не избегала имени мужа, называя его Маке (уменьшительная форма имени Марат) в присутствии родственников и Байым («мой муж», «мой господин») в частной обстановке. Подобные примеры подчеркивают гибкость практики избегания имен и ее зависимость от внутрисемейных норм и договоренностей.

Тем не менее практика избегания имен остается одной из наиболее устойчивых и символически нагруженных обязанностей замужней женщины. *Келін* должна воздерживаться от произнесения личных имен свекра, старших родственников по линии мужа и зачастую самого мужа, заменяя их уважительными формами обращения. Хотя, на первый взгляд, данная практика может восприниматься как сугубо лингвистическая, в действительности она представляет собой важный социальный механизм, посредством которого в повседневной жизни воспроизводятся и утверждаются иерархия, уважение и гендерная подчиненность. В одном из свидетельств казахская женщина пришла дать показания в защиту своего свекра и зятьев, которые находились в лагерях перевоспитания в Синьцзяне, однако у нее возникли трудности с произношением их имен перед камерой, что было необходимо для записи. Хотя она прибыла, чтобы рассказать о допущенной по отношению к родственникам несправедливости, она не могла нарушить установленное правило избегания имен. Тем не менее решение было найдено: ее 11-летний сын произнес их имена за нее перед камерой, и показания успешно записали и перевели на английский и турецкий языки [26].

4. Иерархия между женщинами в группе

Отношения между женщинами внутри одной расширенной семьи в казахском патрилинейном обществе определяются, прежде всего, двумя взаимосвязанными факторами: принципом старшинства и степенью включенности в род (*ру*). Старшинство основывается на возрастной иерархии и предполагает обязательное уважение ко всем старшим членам рода. При этом принципиально важно, что женщины, в отличие от мужчин, не принадлежат к роду по рождению на протяжении всей жизни: практически все они вступают в род в качестве *келін*. Их положение внутри родственной группы изменяется и укрепляется со временем – по мере взросления, рождения и воспитания детей. Достигнув определенного возраста и родив здоровых детей, женщина постепенно переходит из статуса молодой *келін* в статус *жеңге*. Однако даже на этом этапе она продолжает рассматриваться как невестка рода, тогда как рожденные ею дочери считаются временными членами семьи, которые в будущем также покинут род, вступив в брак.



Вступая в новую семью, *келін* начинает принципиально иной жизненный этап, в котором она уже не является любимой дочерью родительского дома, а оказывается новым и наименее статусным членом незнакомого социального пространства. От нее ожидается быстрая ориентация в системе родственных ролей и иерархий, а также выработка соответствующих моделей поведения. Одним из первых и наиболее заметных маркеров изменения статуса становится трансформация внешнего облика: замужняя женщина обязана покрывать голову платком. Покрытая голова выступает одновременно и практическим, и символическим знаком. С одной стороны, это связано с нормами хозяйственной деятельности, прежде всего приготовления пищи; с другой – символизирует утрату девичьей свободы и принадлежность женщины конкретному мужчине, его семье и роду.

Скорость и сложность адаптации *келін* во многом зависят от жилищной и наследственной модели семьи мужа. Если муж относится к числу сыновей, остающихся в родительском доме для ухода за родителями и последующего наследования жилища, процесс включения *келін* в семейную иерархию оказывается особенно интенсивным. В традиционной или консервативной семейной модели, как правило, именно младший сын остается с родителями, тогда как старшие сыновья после вступления в брак образуют отдельные хозяйства. В таких случаях формируется выраженная иерархия между женами братьев: жена старшего сына занимает положение старшей *келін*, обладая символическим и ритуальным преимуществом по отношению к младшим невесткам.

Языковая практика отражает и закрепляет данную иерархию. К старшим братьям и их женам принято обращаться с использованием уважительной формы *сіз* («Вы»), тогда как в общении с младшими используется форма *сен* («ты»). Старший брат и его жена, хотя и обладают сходными правами с другими членами семьи, в ритуальном и символическом отношении наделены особыми полномочиями. Для женщины стать *келін* старшего брата часто воспринимается как благоприятное положение, поскольку это предполагает возможность контролировать и направлять поведение младших *келін*.

Иная ситуация складывается в семьях, где имеется только один сын или где женщина является женой младшего сына. В этих случаях *келін* оказывается в наиболее уязвимом положении, находясь в иерархической зависимости от старших жен родственников мужа (*абысындар*). Статус жены единственного или младшего сына предполагает ограниченные возможности для маневра и практически неизбежную обязанность совместного проживания со свекрами и ведения основного объема домашнего хозяйства. В подобной конфигурации внутрисемейная иерархия между женщинами проявляется особенно отчетливо и воспроизводится в повседневных практиках заботы, подчинения и распределения труда.

Иерархия между *қайын ене* и *келін*

Для матери, как только сын женится, она приобретает новый статус – *қайын ене* (свекровь). *Қайын ене* становится наставницей молодой невестки, направляя и поддерживая ее в традиционных обязанностях. На практике адаптация молодой *келін* может сопровождаться конфликтами. Так, у Аины и свекрови Мейрамгуль сопротивление невестки выполнению домашних обязанностей и желание переехать в город создавало

напряжение. Поскольку Сапар был единственным сыном после смерти отца, родители не разрешали ему уехать, так как его помощь была необходима для домашних дел. Потеря невестки означала бы, что все хозяйственные обязанности легли бы на свекровь.

В традиционном патрилинейном обществе *келін* следовала указаниям *қайын* ене, выполняла хозяйственные и ритуальные обязанности и рассматривалась как продолжение матери мужа. Любое сопротивление считалось нарушением традиций и строго осуждалось. В течение первого года брака Айна пережила несколько выкидышей и эмоционально страдала, ощущая вину перед свекровью, которая ожидала внуков. Эмоциональные потери и несостоявшиеся беременности подчеркивают давление социальных и семейных ожиданий на молодую женщину.

Жеңге и қайын сіңлі

В день свадьбы, когда нужно было подготовить множество вещей, Айна попросила свою младшую сестру Сапара – невестку, *қайын сіңлі* Шолпан, погладить рубашку Сапара, так как у нее не было времени на это. Она получила резкий ответ: «Он теперь твой муж, и это твоя обязанность, не моя!». Этот эпизод показывает, как изменились семейные отношения после свадьбы: дочери поняли, что их обязанности перешли к *жеңге*.

Первый визит в дом Елтая совпал с тем моментом, когда младшая дочь Шолпан готовилась уехать в Южный Казахстан на учебу. Она делила двуспальную кровать с сестрой Айман. Сапар спал на диване в зале. За несколько дней до свадьбы Сапара комната, где спали сестры, была подготовлена для молодоженов, а Айман перевели спать в гостиную. Через год Айман вышла замуж и съехала. Хотя вопрос личного пространства оставался неформальным, необходимость делить дом способствовала поддержанию иерархии: *жеңге* входила в семью, а *қайын сіңлі* осознавала завершение своих обязанностей и могла расслабиться.

Когда Айман встретила будущего мужа, она часто советовалась с Айной, своей *жеңге*. Айна рекомендовала принимать его, так как его положение в семье было ясно: он был старшим сыном, после свадьбы должен был жить отдельно, а семья была зажиточной. Когда однажды ночью будущий муж похитил Айман, она была готова к этому, доверяя суждению своей *жеңге* [27].

Абысындар

Жены мужчин одного рода называются *абысын* между собой. Как уже отмечалось, статус женщины напрямую зависит от статуса её мужа: если муж был старшим сыном, его жена имела более высокий статус среди женщин младших сыновей того же рода. Однако в начале брака, когда женщина впервые приходит в семью мужа, она всегда занимает младшую позицию, независимо от статуса мужа. Если её муж был старшим сыном, брак его младших братьев с женщинами из того же рода лишь со временем изменяет иерархическое положение. После этих браков она перестаёт быть самой младшей. Женитьба за младшим сыном традиционно считается наименее выгодной. Даже если у младшего сына есть другие младшие братья по роду, например, сыновья брата его отца, в кругу семьи она будет самой младшей *келін*, хотя в иерархии *біір ата балалары* [28] она может занимать более высокое положение.



Ярким способом наблюдения иерархии внутри *абысындар* являются разнообразные семейные праздники, от небольших сборов до ритуальных пиров. На крупных мероприятиях, организуемых группой семей одного рода, основная часть пира посвящена выполнению общинных обязанностей. Во время этих событий каждый человек действует не как индивидуум, а как агент институционализированного правила, без возможности действовать по собственному желанию. Эти действия всегда имеют ритуализированный характер.

Во время ритуальных мероприятий молодые *келін* часто остаются незаметными, выполняя функции обслуживания пира. Мужчины заняты на улице – забивают животных, рубят дрова, кипятят воду, тогда как женщины находятся в доме, готовят и сервируют стол, поддерживая достаточный запас еды и горячей воды для чая. Их незаметность обусловлена тем, что они не занимают места за *дастарханом* [29], так как статус младших ещё не высок. Тем не менее, внутри группы *келін* также существует иерархия: самой молодой считается та, кто вышла замуж последней, а также ещё не освоившая семейные правила, поэтому она слушает, наблюдает, учится, помогает и выполняет поручения старших.

Когда я с моей так называемой принимающей матерью Жаннат приехала на свадьбу сына брата Карлыгаш, я увидела множество молодых женщин, занятых беготнёй по дому: они приветствовали гостей у входной двери, были все в платках и затем быстро уходили на кухню. Во время пира их снова было не видно: они готовили и обслуживали *дастархан*. Старшая *абысын*, знавшая все семейные правила на протяжении многих лет, руководила организацией пира, подсчётом расходов и распределением обязанностей.

Возникает вопрос: существуют ли соревнования или зависть между *абысындар*? По моим наблюдениям, такие явления не являются обязательными, но могут проявляться в индивидуальном поведении каждой женщины. Социальный и экономический статус женщины, зависящий от положения мужа, количества здоровых детей, особенно сыновей, может создавать эмоциональный стресс у тех *абысындар*, которые не обладают подобным положением.

Женская «удача» – быть принятой и оценённой как успешная *келін* в семье или расширенной семье – отражает патриархальные ценности, где женщина, как и мужчина, должна строго следовать установленным правилам. Эти правила часто замещают личное счастье и придают чрезмерное значение консервативным ценностям. Хотя конкуренция и зависть среди *абысындар* не являются обязательными, социальный и экономический статус женщины может вызывать дополнительный стресс у тех, кто не соответствует семейным ожиданиям, что отражает общую патриархальную логику, где успех женщины измеряется её способностью соответствовать общественным нормам, а не достижением личного счастья.

Заключение

В настоящей работе рассмотрены роль и место женщины в казахском патрилинейном роде, различные практики социализации, а также процессы инициации женщин на разных этапах жизненного цикла. Первой и наиболее значимой инициацией, кардинально

изменяющей жизнь женщины, является замужество. С этого момента женщина начинает новую жизнь внутри рода мужа, что существенно трансформирует ее социальный статус и отношения с различными группами людей. В ходе этого процесса женщины осваивают новые правила социализации, включающие определенные институционализированные поведенческие практики, такие как избегание имен, которые глубоко укоренены в принципах старшинства и гендерных норм.

Особое внимание в исследовании уделено внутренней иерархии среди женщин рода, которая зачастую упускается в гендерных исследованиях. Даже между *келіндер* (невестками) существует строго регламентированная иерархия, аналогичная иерархии между *қайын ене* (свекровью) и *келін*. Статус женщины определяется не только ее личными качествами, но, прежде всего, принадлежностью к определенному роду по отцу, а затем – статусом мужа. Эти закономерности проявляются особенно ясно в иерархических отношениях между *абысындар* (женами мужчин одного рода).

В заключение следует подчеркнуть, что данная статья освещает значительную роль брака в трансформации жизни и социального положения женщины в казахском патрилинейном обществе. Исследование подчеркивает важность освоения новых правил социализации и институционализированных поведенческих практик, таких как практика избегания имен, которые закрепляют старшинство и гендерную структуру. Кроме того, работа обращает внимание на часто игнорируемую иерархию среди женщин, зависящую как от личных качеств, так и от статуса их отца и мужа. В целом, результаты исследования способствуют более глубокому пониманию сложных гендерных и родственных отношений в казахском обществе.

Вопросы для обсуждения:

1. От чего зависит статус этнических казахских женщин в сельской местности?
2. Кто такая *келін*, *абысын*?
3. Какая иерархия существует между казахскими женщинами в группе?

Ссылки

1. Части моего исследования, посвященные рождаемости, приемной семье и усыновлению, браку и сватовству, разделению труда и взаимопомощи в домохозяйстве, не смогли вписаться в рамки данной работы.
2. В деревне, где проводилось исследование, также проживали этнические русские и украинцы, которых я включила в группу местных жителей. Тем не менее, мое исследование было основано на изучении казахской системы родства, и эта группа была исключена из групп количественного исследования.
3. Село Ажарлы расположено в недавно образованной Жетысуской области. До 2022 года эта территория была северной частью Алматинской области.

4. Кандас – это официальный термин для обозначения этнических репатриантов в Казахстане. Этот термин начал применяться с 1 января 2021 г., тогда как до этого, начиная с 1997 г., использовался термин «оралман».
5. В ходе своего исследования я стремилась изучить 3 группы казахов с помощью количественных методов. Для этого я использовала анкету «Сеть родства» (KNQ).
6. Ру – это казахский термин, обозначающий род или клан.
7. Стасевич, 2011, с. 55.
8. Krader, 1963, с. 6.
9. Keesing, 1975, с. 21.
10. Тохтабаева, 2017, с. 12.
11. Стасевич, 2011, с. 39-40.
12. Айна и Сапар и их семьи – этнические казахи из Монголии.
13. Стасевич, 2011, с. 48.
14. Тохтабаева, 2017, с. 12.
15. Стасевич, 2011, с. 54-55.
16. Тохтабаева, 2017, с. 22-27.
17. Праздник
18. Абысын – термин, используемый *келіндер* для обозначения каждой женщины, состоящей в браке с мужчиной, находящимся в *ру* своего мужа.
19. Аргынбаев, 2005, с. 202.
20. Kinship Network Questionnaire (KNQ) – это программа, которая систематически интерпретирует родственные связи в генеалогической схеме на компьютере. Функция программы KNQ заключается в сборе генеалогических и сетевых данных.
21. Тохтабаева, 2017, с. 1222.
22. Самойлович, 1915, с. 161–168.
23. Ильминский, 1869, с.135.
24. Самойлович, 1915, с. 161–168.
25. Термин «ата» относится к отцу или дедушке, а «апа» – к матери или бабушке, причем точное употребление зависит от региональных особенностей в Казахстане.
26. Atajurt Kazakh Human Rights, 2020.
27. Похищение невесты – распространенная практика заключения брака в Центральной Азии. В случаях, когда одна или обе семьи молодой пары не согласны с выбором, похищение невесты также может служить формой протеста.
28. Буквально «дети одного (пра)отца» или «дети одного предка».
29. Скатерть, в широком смысле слова стол наполненный яствами.

Библиография

1. Аргынбаев, Халел. *Казактын отбасылык дастурлери*. Алматы: Кайнар, 2005.
2. Atajurt Kazakh Human Rights, 2020.
URL: <https://www.facebook.com/kazakhrights/videos/529765811189600/>
3. Ильминский, Николай. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, с включением арабских и персидских слов с русским переводом*. Том 2. Edited by Л. 3. Будагов. Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1869.
4. Keesing, Roger M. *Kin Groups and Social Structure*. Australian National University: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1975.
5. Krader, Lawrence. *Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton, 1963.
6. KNQ2 – Компьютеризированный вопросник о сетях родства. Институт социальной антропологии Макса Планка в Галле/Заале, Германия. Accessed October 2, 2025.
https://www.eth.mpg.de/4852335/kuv_knq2
7. Самойлович, А. «Запретные слова в языке казацко-киргизской замужней женщины.» *Живая старина*, No. I-II (1915): 161–168.
8. Стасевич, Инга. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. Санкт-Петербург: Российская академия наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Наука, 2011.
9. Тохтабаева, Шайзада. *Этикетные нормы казахов*. Ч. 2. Семья и социум. Алматы: Товарищество с ограниченной ответственностью «ЛА ГРВС», 2017.

Данная статья была переведена с английского языка.

РОЛЬ ЖЕНЩИН В СОВРЕМЕННЫХ СУФИЙСКИХ ТАРИКАТАХ КАЗАХСТАНА

АЙГЕРИМ ТЕМИРБАЕВА
ТАЛГАТ ТЕМИРБАЕВ

Аннотация

Суфийские летописи свидетельствуют о том, что женщины играли важную роль. Еще в первых трудах о суфизме говорится о женщинах, придерживающихся суфийского пути. Имели место как примеры личного аскетизма, так и участия в суфийских сообществах. Женщины-шейхи, женщины-религиозные лидеры не редкость для современности, но в суфийских практиках участие женщин всегда было легитимным. В современных казахстанских тарикатах женщины-суфии являются активными акторами.

Нынешние суфийские группы все более развиваются в русле синкретизма и психологических методик. Суфизм распространился на Запад, европейцы и американцы восприняли суфизм и трансформировали под современные реалии. Ученые отмечают адаптивность суфийского учения, существующего на протяжении нескольких веков. Изменились критерии допуска к религиозной практике: теперь женщины полноправно участвуют в религиозной практике – зикр. Женские суфийские кружки несут не только образовательные функции, но и социально-психологические.

Изучение женского суфийского опыта, а также того влияния, которое женщины оказывали на суфийское мировоззрение и суфийскую практику, представляется не только ценным с культурно-исторической точки зрения, но и помогает лучше рассмотреть место и роль женщины в мусульманском обществе. В связи с этим статья посвящена роли женщин в современных суфийских группах в мире и в Казахстане. Рассмотрены известные в истории женщины-суфии, современные женские суфийские организации в мире и участие женщин в современных казахстанских тарикатах, аффилированных с исламом. Цель статьи – рассмотреть суфийские сообщества через призму женского участия. Материалы статьи основываются на данных из открытых информационных и академических источников, а также полевых данных исследователей и отечественных ученых [1].

Введение

В современном обществе религия играет значительную роль, и ее трансформации приводят к появлению новых религиозно-культурных феноменов, в частности, таких как религиозный феминизм. Это не единое движение, его представителями могут быть активные группы или частные лица, исповедующие какую-то религию (христианский феминизм, иудейский феминизм, исламский феминизм и т. д.). Все чаще современными феминистками ставятся задачи, связанные с вопросами положения женщины в религии,

вообще, и в конкретных религиях, в частности. Женщины стремятся не только к усилению своей роли в религиозной общине, но и к созданию богословских концепций, объясняющих возможности женского религиозного учительства и священства.

XX век с его социальными реформациями способствовал изменению статуса женщин. Расширился спектр традиционных социальных ролей, что привело к изменению положения женщин и внутри религиозных объединений. Развитие различных женских движений, и, в особенности, феминистического движения способствовало росту интереса исследователей к изучению роли и образа женщин в религии [2]. Саба Махмуд [3], Авишай Орит [4] занимались изучением вопроса, и благодаря их исследовательским работам мы можем посмотреть на участие женщин в религиозной практике через призму активного акторства, узнать мнение самих практикующих различные формы суфизма. Женщины самостоятельно и сознательно выбирают консервативные и ортодоксальные религиозные практики, и в этом выражается их саморефлексия. В этой связи в настоящей статье в качестве методологической основы используется междисциплинарный подход, а также религиоведческий анализ. Кроме того, использовались качественные методы социологического исследования: включенное наблюдение и интервью.

Методология

Методологическим базисом выступили теоретический материал по суфизму, а также данные, полученные автором в ходе полевых исследований в Казахстане и Турции. В качестве социологических методов при исследовании суфийских групп использовались глубинное интервью с лидерами и последователями суфийских групп, а также включенное наблюдение в суфийских общинах Казахстана с 2016 года по настоящее время. Интервью проводились как с женщинами, так и с мужчинами на казахском и русском языке, по желанию интервьюируемого. В целях соблюдения международных этических норм индивидуальные данные участников исследования не раскрываются.

Летопись суфизма и женщины-суфии

Первоисточником в исламском суфизме является Коран. Исходя из сур Корана, можно увидеть, что Аллах обращается к людям «О Вы! которые уверовали», «О верующие!», то есть отсутствует гендерное разделение. Кроме того, согласно Корану, женщина и мужчина сделаны из одной субстанции. При этом некоторые исламские ученые акцентируют внимание на суре Ан-Ниса, в которой говорится об ответственности мужчины за свою семью [5]. Из чего ученые делают заключение, что положение мужчин выше, чем у женщин [6]. Стоит отметить, что в ранний исламский период в обществе доминировала парадигма сегрегации. Как следствие – был ограничен доступ женщин к образованию, ограничены права и др. Западные ученые-ориенталисты, в свою очередь, считают, что у каждого пола своя специфическая роль, и в некоторых случаях они дополняют друг друга. В суфизме, говоря о мистическом опыте, можно отметить гендерное равенство.

Источниками информации о ранних суфиях являются биографические сборники. Их авторами чаще всего были мужчины. В основном, в таких сборниках описываются жизнь и мистический опыт мужчин, однако в некоторых можно встретить краткие жизнеописа-

ния женщин-мистиков. Упоминания о женщинах-суфиях можно встретить в трудах новаторов исламской агиографической традиции – Руми, Ибн-Араби и др. Такие поэты и ученые, как Абу Ну'айм, Ансари из Герата, Джами, Сулами, Ибн-Джавзи, Аттар, также занимались сбором и записью генеалогий суфийских учителей. Абу Ну'айм умер в 1038 г., собрал поэмы, истории и анекдоты о 648 суфиях-мужчинах и немного информации о женщинах-суфиях. Абдуллах Ансари из Герата (умер в 1089 г.) написал о 2074 суфиях, не включив ни одной женщины. Джами – самая незаурядная личность в Центральной Азии – написал о 6080 мужчинах-суфиях и кратко упомянул о 33 женщинах-суфиях в конце книги. Свод суфийских биографий «Первые женщины-суфии» Сулами (умер в 1021 г.) включает описания 103 мужчин-суфиев, хотя книга посвящена женщинам (портреты 80 женщин-суфиев) [7]. Он предпринял попытку собрать данные о женщинах-суфиях еще до формирования суфийских орденов как социальных институтов. Отметим, что первые известные истории женщины-суфии были аскетами. Ибн-Джавзи умер в 1201 г., собрал данные о 1000 личностей суфиев, из которых 200 – женщины. Известный персидский поэт Фарид ад-Дин Аттар (предположительно, умер в 1221 г.) описал 72 мужчины-представителя суфизма, включив в книгу одну известную женщину – Раби'а ал-Адавийя, основоположницу суфийской доктрины любви.

Таким образом, имела место некая амбивалентность при рассмотрении роли женщин в суфизме [8].

Источником являются мнения и отношение к женщинам суфийских шейхов. Например, ученый-суфий Абу Бакр Калабади (умер в 990 г.) считал женщин неполноценными в связи с невозможностью ежемесячно, в определенные дни, совершать религиозные практики (пост, молитву). Еще один ученый-мистик Али аль-Худжвири (жил в XI в.) оперировал следующими доводами в пользу женитьбы (получение духовных источников): возможностью продолжения рода, благоговением и безопасностью. Недостатками женитьбы он называл похоть, то есть отвлечение на тело. Также он писал, что «в наше время трудно найти подходящую жену, которая не желает чрезмерно и не требует без причины; суфизм основан на безбрачии, предложение женитьбы влечет обмен; в наши дни все зло в мирской и религиозной жизни происходит из-за женщин». Шамс ад-Дин Тебризи (умер в XIII в.) описал добродетельную женщину и ее целомудрие, причем он указал, что, несмотря на это, женщине будет присуща похоть. Также он отмечал, что если бы Фатима или Айша были шейхами, то он потерял бы свою веру в Пророка. Душа имеет женскую природу и, более того, женщина сама по себе имеет природу души, консолидируется с ней и противостоит ей. Также некоторые ученые отмечали, что только мужчины носят бороду, ссылаясь на слова Пророка «нет бороды, нет мужчины». Отметим, что в произведениях известного Джалал ад-Дина Руми можно выделить пару тем о мужчинах и женщинах, их духовности. К ним можно отнести доминирование и подчинение, авторитет и зависимость.

Кроме того, важно отметить известнейшую женщину суфизма – Раби'а ал-Адавийя (умерла в 185/801 г.). Она считается основоположницей доктрины любовного мистицизма. О ее жизни свидетельствуют несколько источников. Она вела крайне аскетический образ жизни в уединении и безбрачии. Бога она считала своим истинным женихом и един-

ственным объектом своих желаний, любви и почитания. Даже любовь к собственным детям она считала препятствием, мешающим служению Богу. Известно, что она вступала в диспуты со своими гостями, из которых выходила победительницей. Ее проповеди суфизма были понятны любому человеку. О ней сложено множество легенд и историй. О ней упоминается в работах аль-Джахиза, ас-Сарраджа, ал-Калабази, ал-Макки, Аттара, Афлаки, Жан-Пьера Камю [9]. Раби'а ал-Адавийа не оставила после себя никаких трудов. Биографы записали ее ответы на вопросы гостей и друзей, молитвы и наставления. Отметим, что Раби'а ал-Адавийа отличается от других аскетов своим бескорыстным служением и любовью к Богу, она превозносит его не ради благ, которые он дарует просящим. Первые биографические записи о ней не содержат чудес, тогда как в поздних биографиях описаны сверхъестественные поступки и чудеса. Личность Раби'и ал-Адавийа является полулегендарной, истории о ней вдохновили многих мусульманских авторов на написание романтических биографий и стали источником вдохновения для кинофильмов. Помимо Раби'и ал-Адавийа известны следующие женщины-суфии: Шамс Марчена, Фатима бинт ибн аль-Мутанна из Кордовы, Фатима Нишапури, жена суфия аль-Хаким ат-Тирмизи, Ша'вана (плачущая), замужняя Федха (радостная), Джахан-Ара, любимая дочь шаха Джахана, императора Индии из династии Великих Моголов, Айша из Дамаска, Биб Хаяти Кермани, Айша аль-Ба'унийя, Айша аль-Манубийа, Самиха Аюверди, Лала Зайнаб и др. Поздние суфии-женщины оставили после себя свои произведения. Отметим, что в орденах Мевлеви, Накшбанди и Чишти женщины всегда пользовались уважением, встречались и женщины-шейхи.

Таким образом, известен исторический факт, что женщины были последователями суфийского пути, что находит подтверждение в трудах ранних мусульманских ученых, где можно встретить биографии женщин-суфиев. Следовательно, женщины-суфии одними из первых восприняли аскетическое учение, переживали мистический опыт и собирали вокруг себя последователей. На протяжении веков женщины, как и мужчины, продолжали суфийскую практику. По разным причинам женщины часто были менее заметны, чем мужчины, но, тем не менее, они были активными участниками суфийской религиозной практики. В некоторых суфийских кругах женщины участвовали в практике с мужчинами, в других орденах женщины собирались в своих кружках и поклонялись отдельно от мужчин. Одни женщины предавались аскезе и уходу от общества, другие избирали активную позицию благотворительниц и создавали образовательные кружки.

Женщины-суфии в суфийских сообществах современного Казахстана

На территории Казахстана находится мавзолей Х. А. Ясави – известного суфийского учителя, почитаемого во всем тюркском мире. Именно благодаря его миссионерской деятельности ислам распространился среди казахов-кочевников. Тем самым, суфизм навсегда вписан в историю Казахстана.

Несмотря на долгий период репрессивной секуляризации суфийская традиция в Казахстане сумела сохраниться. В настоящее время в стране действует несколько суфийских групп [10]. В каждой из них последователями являются, в том числе, женщины.

Тарикат **Накшбандия** также имеет многовековую традицию на территории Казахстана. В истории имеются данные об известных женщинах-накшбанди.

Накшбандия – муджаддибия-хусайния

Данная группа разделяется на два направления. *Первое направление* связано с центром в селе Кушата Туркестанской области, где проживают сыновья умершего лидера Абд ал-Вахид-ишана Маматшукурова. Каждый из сыновей имеет собственных последователей [11].

В ходе полевых исследований (включенного наблюдения, бесед с женщинами из семьи аульского лидера Кусшы Ата) выявлено, что женщины сегрегированы от мужчин. Посетителей общины разделяют по приезду по гендерной принадлежности.

Молодые девушки носят хиджаб. Одна из респонденток (женщина 50-55 лет) во время беседы отметила:

”

У нас в ауле в школе все девочки ходят в хиджабе. Нужно защищаться от всего плохого, что происходит, сейчас столько всего происходит в мире.

На вопрос об образовании для женщин и девочек эта респондентка ответила:

”

Я сама с Узбекистана, мой отец умер, когда я была маленькая, мама выдала меня замуж после школы, чтобы ничего плохого не произошло и люди ничего плохого не говорили. В детстве мне нравилось шить, хотела научиться. У меня сын, дочь и двойняшки – сын и дочь. Вот уже 30 лет я замужем, живем с родителями мужа, смотрю за ними, не работала. Никуда не ездила, никогда не была за границей. Всегда здесь, дома, смотрю за хозяйством, у нас плантация винограда недалеко от аула. Старшая дочь окончила 9 классов, сейчас дома, боимся ее отпускать, а младшая дочь в этом году окончит 9 классов. Она, как и я, любит шить, у нее есть способности к дизайну одежды. Я думаю, может, ее обучить на швею, это хорошо, в будущем, после замужества, будет шить себе платья, дамбал (широкие брюки прим. автора)....

На вопрос, согласилась бы она отправить дочь в г. Туркестан (24 км от аула Кушата) для обучения, респондентка ответила, что нет. Причину описала следующим образом:

”

Сейчас столько всего происходит, очень опасаться за девочек: это выходить на трассу, ехать на попутке... Их надо беречь, с честью выдать замуж, потом муж пусть сам решает, что делать... Нет, Туркестан – такой большой город, все что угодно там может случиться, пусть лучше здесь, у нас на глазах. Хотела бы отдать ее в колледж на дизайнера одежды, у нее есть способности...

На вопрос о том, что в Казахстане действуют различные образовательные программы, гранты, в том числе, программа «Болашак», а также зарубежные стипендии, и не хотела бы респондентка отправить своих дочерей учиться за границу, та ответила:

”

Ой, нет, совсем опасно, даже в Кентау (11,6 км от аула Кушата – прим. автора). В Кентау есть медколледж, а на дизайнера не учат, ... как муж решит, нам главное – с честью отдать замуж,... да нет, наверное, выдадим за кого-то из нашего аула, недалеко.

Включенное наблюдение показало, что в группе заметны сильные общинные связи. Девочки занимаются домашним хозяйством, всегда находятся под присмотром мамы. Мама разрешает им отнести еду к соседям, но уходить или уезжать она не разрешает. Время отсутствия ограничивается словами:

”

Быстро сходи, быстро приди. Нигде не задерживайся.

(Ответ женщины 50-55 лет).

Важно отметить, что несколько лет назад умерла жена нынешнего лидера Султанкулата (имя ее неизвестно). В тарикате она занимала ключевую позицию. Согласно нашим полевым данным, она встречала всех приезжающих, общалась с ними, узнавала причину приезда и пр. Один из коренных жителей г. Туркестан (*мужчина 40-45 лет*), периодически посещающий данную общину и лично знакомый с этой семьей много лет, отметил следующее:

”

Она всех встречала, уделяла внимание, со всеми разговаривала, очень добрая, очень хорошая, «мягкая», а Султанкул-ата – он ведь очень строгий, он не со всеми, кто ехал к нему издалека, разговаривал, некоторых разворачивал обратно. Она его делала мягче. Я, когда возил их на машине, говорил им, что они очень друг другу подходят, она его раскрывает.

В целом, женщины в тарикате выполняют второстепенную роль. Имеет место сегрегация. При этом девочки получают базовое школьное образование, у них есть доступ в интернет. В основном, девочки-школьницы носят хиджаб. Согласно казахстанскому законодательству, ношение религиозной одежды запрещено в государственных органах и учреждениях, а также в образовательных учреждениях. Данный факт в дальнейшем может затруднять девочкам получение светского образования и устройство на работу.

В качестве причин, по которым женщины следуют данному тарикату, можно выделить следующие:

- ◆ семейно-родовые связи;
- ◆ этническая принадлежность;
- ◆ сохранившаяся цепь преемственности (силсила).

Вторым направлением вышеуказанного тариката является тарикат под руководством Курбанали Ахмедова. В ходе полевых исследований (включенного наблюдения) установлено, что во время коллективных собраний с участием шейха Курбанали Ахмедова

ва имеет место сегрегация мужчин и женщин. Кроме того, в помещение ведут разные входы. Во время мероприятий мужчины и женщины находятся в разных помещениях, шейх поочередно заходит в одно и другое для проведения ритуалов и проповеди (Рис. 1).

В повседневной жизни женщины преимущественно носят хиджаб, то есть закрывают все, кроме лица и кистей рук. Имеют место случаи, когда хиджаб носят и малолетние девочки. Во время встреч с шейхом все женщины покрывают голову платком, даже те, кто не носит его в повседневной жизни.



Рис. 1. Встреча главы тариката с женщинами-последовательницами. Фото автора.

Проповеди для женщин отличаются простотой изложения и затрагивают темы ритуальной чистоты, чистоты сердца, веры, исцеления от болезней. Во время встреч с шейхом женщины переживают целый спектр эмоций: волнение, воодушевление, радость, некоторые плачут, и даже навзрыд.

Последователей, которые присягнули шейху, то есть прошли обряд посвящения в сообщество тарикат-байат, называют «бродар» (от слова «брат» в значении «сподвижник»). Как среди мужчин, так и среди женщин действует внутренняя иерархия.

Организацией встреч занимаются и мужчины, и женщины, однако у них разные обязанности; это называется «быть на службе». В ходе собрания можно неоднократно услышать, что последователь не сидит как гость, а занимается обслуживанием: «Я на службе» (*от-вет женщины 30-35 лет*); «Меня позвали служить» (*женщина 50-55 лет*). Практически каждая встреча сопровождается пышным застольем, в связи с чем ключевая функция женщин – приготовление угощений. Мужчин обслуживают мальчики и молодые мужчины, женщин обслуживают девушки и молодые женщины.

Как отметила с гордостью одна из последовательниц (*женщина 30-35 лет*):

”

В этом году мы с мужем уже 15 лет как бродары, как закончили школу, сразу прошли байат.

В ходе одной встречи обряд посвящения происходил несколько раз, причем не все из присутствующих понимали его значение, так как некоторые приходили по приглашению знакомых, друзей. При этом им ничего не объяснялось, они лишь следовали коллективным действиям.

Последователи со «стажем» также могут повторно проходить инициацию. Так, одна из давних последовательниц (*женщина 45-50 лет*) отметила:

”

Пойдемте на байат, обновим свой байат, нам спишутся все грехи.

Возрастных ограничений нет. Так, например, на встречу с шейхом приехали несколько престарелых бабушек из близлежащих аулов:

”

Мне ночью позвонил Ж., он сказал, что приедет (шейх прим. автора), меня сын привез сегодня из Карабулака (180 км от г. Астана – прим. автора). Давно он не приезжал (женщина 70-75 лет).

Кроме того, из интервью можно отметить, что в тарикате имеет место многоженство. Так, один из последователей (мужчина 50 лет) отметил, что:

”

Я придерживаюсь суфизма уже 24 года... и мои жены и мои дети тоже придерживаются.

Помимо этого, глава тариката Курбанали Ахмедов также имеет несколько жен. Это подтверждается в книге одного из последователей данной суфийской группы [12].

В ходе исследования данной суфийской группы мы наблюдали, что последователями являются представители разных национальностей: казахи, узбеки, чеченцы, ингуши.

Коммуникация в тарикате происходит посредством личного общения, а также посредством закрытых групп в мессенджерах.

В качестве причин, по которым женщины следовали данному тарикату, можно отметить следующие:

- ◆ сохранившаяся цепь преемственности (силсила);
- ◆ семейно-родственные связи;
- ◆ этническая принадлежность;
- ◆ возможность быть под защитой шейха;
- ◆ экономические связи;
- ◆ исцеление от болезней;
- ◆ «открытие дороги» для детей;
- ◆ создание семьи с членом группы;
- ◆ получение места в Раю через служение шейху.

Джахрия

В данном тарикате последователи считают, что продолжают традиции Х.А. Ясави, женщины активно участвуют в жизни сообщества, практикуют громкий зикр.

Исследователь Б. Бабаджанов проводил исследование в данном тарикате. Женщины проводят зикр в отдельных помещениях. Он отмечает, что особую группу в сообществе составляют девушки и женщины, которые участвуют в ритуалах и собраниях. Для одних девушек это путь самопознания и приобщения к древней казахской культуре, способ преодолеть отчуждение в большом городе и найти подходящий коллектив для общения.

Для части девушек и женщин – это надежда на исцеление от болезней. Глава суфийской группы Шейх Исматулла Максумов провозглашал возможность исцеления через приобщение к суфийским ритуалам и постоянное обращение к Аллаху за исцелением. Здесь действуют отдельные женские медресе и женские кружки. Агитаторы суфийской группы активно проводят лекции и семинары в высших учебных заведениях, на таких мероприятиях присутствуют как парни, так и девушки [13]. Кроме того, в настоящее время группа разделилась, организовано отдельное сообщество под руководством мужчины 50-55 лет. Данная группа трансформировала архаичное суфийское учение и адаптировала его под потребности современного общества.

Полевые исследования (включенное наблюдение), проведенные автором, свидетельствуют о том, что женщины, наряду с мужчинами, привлекаются в качестве новых адептов. Суфийские лидеры получают зарубежное образование в Турции. Это способствует привлечению студентов из Казахстана и стран СНГ. Обучающиеся находятся вдали от родины и семьи, в связи с чем ищут общения с соотечественниками, тем самым создается «домашняя», доверительная обстановка. В этом ключе немаловажную роль играют жены суфиев-идеологов, которые создают такую доверительную обстановку и теплый прием для новичков, проявляя заботу. Некоторые жены суфиев активны в социальных сетях, выкладывают видео с суфийскими притчами и легендами, рекламируют книги и труды, связанные с суфизмом, организуют презентации книг в разных регионах страны. Как отметил один из лидеров (*мужчина 50-55 лет*):

”

Я лично совершаю зикр со своей семьей, женой и детьми... я получаю от этого удовольствие.

Лидеры данной суфийской группы выпускают книжную серию «Отбасы хрестоматия» (Семейная хрестоматия), связанную с учением Х. А. Ясави, народным фольклором, а также занимаются переводом мировой литературы на казахский язык. Активистки помогают с организацией презентаций, книжных выставок в регионах. Используются различные коллаборации и маркетинговые фишки для распространения данных книг. Например, курсы изучения английского языка, где одним из пунктов является встреча с авторами книг (Рис. 2).

Кроме того, с 2022 года систематически организуются детские лагеря для детей в г. Туркестан, в которых участвуют и девочки, и мальчики (в каникулярное время в течение года) (Рис. 3). Как видно из скриншота, показанного ниже, предполагается также изучение английского языка, обрядов и традиций, притч и легенд, хикметов и др. Помимо этого организуются спортивные мероприятия.



Рис. 2. Скриншот истории в соцсети Instagram, 12.07.2022г.



Рис. 3. Скриншот одной из историй в соцсети Instagram, 20.06.2022 г.

Можно отметить, что лидеры данной суфийской группы сфокусированы на интеллектуальной составляющей – написании и переводе книг, выступлениях с презентациями, публичных лекциях, в то время как женщины настраивают общение, поддерживают работу дилерской сети по распространению книг в регионах, организуют мероприятия. Последователей в шутку называют «логофаны» или «логофанатики», в связи с тем, что одной из популярных книг является «Логотерапия».

Важно отметить, что женщины в данном тарикате не носят хиджаб или другую религиозную одежду, в основном, они ведут светский образ жизни. Отсутствует разделение женщин и мужчин, к женщинам, девочкам проявляется уважительное отношение. Ключевой со-

ставляющей является получение знаний и образования. В целом, для распространения учения последователи используют современные маркетинговые технологии, наиболее активными в ведении этой деятельности являются женщины.

В качестве причин участия женщин в данной суфийской группе можно назвать следующие:

- ◆ образованность лидеров;
- ◆ многовекторность, т.е. суфийское учение рассматривается через призму разных наук (психотерапии, социологии, культурологии и пр.);
- ◆ интеллектуальная составляющая, некая элитарность;
- ◆ экономические аспекты (например, создание собственных образовательных курсов с использованием суфийской литературы).

Кадирия

На территории Казахстана существует суфийская традиция кадирия. Она уходит корнями в период депортации чеченского и ингушского народов в Казахстан. Вынужденные переселенцы испытывали жизненные трудности в новых суровых условиях.

Как сказал в ходе полевых исследований представитель чеченского и ингушского этносов в Казахстане, в настоящее время в стране также есть кадирийская традиция суфия Кунта Хаджи Кишиева. Он отметил: «Как для вас – Ходжа Ахмед Ясави, что он для вас значит? Он принес вам ислам. Так и у нас – Кунта Хаджи Кишиев» (мужчина 50-55 лет). Также он сообщил, что систематически происходят встречи, однако сведений об участии женщин нет.

Одна из респонденток, ингушка по национальности, в ходе интервью рассказала, что не все представители данного этноса в Казахстане являются последователями суфийского пути. Она пояснила: «Я не отношусь к тем, кто совершает зикр. Мы ближе к Сунне.

Вот среди ингушей и чеченцев есть... даже не знаю, как это объяснить, они разделяются. Одни вот такие вот, они хоронят по-другому, которые вот зикр делают. Мы не делаем зикр. Чуть-чуть по-другому у нас похороны проходят, поспокойнее как-то, именно мы, вот наши, что по материнской, что по отцовской линии» (женщина 58 лет).

Помимо этого, она сообщила, что девушка при вступлении в брак начинает следовать традиции семьи мужа: *«Ну, бывает, одна вот замуж вышла, я знаю, она была вот такая и, допустим, за другого вышла, она становится, чаще всего, как муж становится как бы».*

Известно, что среди чеченцев и ингушей культовые места посещают, в основном, мужчины, женщины реже. В целом, требуется дальнейшее изучение чеченских и ингушских суфийских практик и роли женщин в них.

На севере Казахстана, в Акмолинской области, в селе Красная Поляна, проживают чеченцы и ингуши, которые придерживаются кадирийской традиции Вис-Ходжа, по имени главного шейха Вис Хаджи Загиева. Громкий зикр помог им пережить трудности депортации. Отличительной особенностью является изменение критериев допуска на зикр, а именно, разрешение участвовать в зикре женщинам вместе с мужчинами. Согласно полевым данным отечественного исследователя Р.И. Камаровой, последователи данной суфийской традиции опираются на Коран, практикуя допуск к религиозной практике женщин и детей. Свои действия кадирийцы оправдывают тем, что вследствие депортации погибло много людей и каждый выживший был на счету. Конечно, подобные нововведения стали предметом критики со стороны соотечественников в Чеченской республике. Вообще, участие женщин в зикре для кадирийского тариката является традиционным. Согласно данным из открытых информационных источников, женщины (в основном, пожилые либо замужние) собираются на зикр в частных домах, в это время сопровождающие их мужчины ожидают их вне дома на улице. Движения и слова те же, что и во время мужского зикра. Отметим, что, в основном, зикр проводится во время религиозных праздников и бытовых мероприятий (свадеб, похорон и др.) [14].

Ключевыми причинами участия женщин являются этническая составляющая и семейная принадлежность к тарикату.

Накшбандия хаккани

Казахстанский тарикат **Накшбандия хаккани** ветви муджадидийа-халидийа шейха Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани также разделен на два направления:

1) последователи, получившие посвящение (байат) в тарикат непосредственно от шейха, Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани, на Северном Кипре и от его сына, шейха Бахауддина Адила, в г. Астана, Казахстан. Данная группа последователей очень активна. Примечательно, что лидером группы является харизматичная женщина – С. (61 год). Помимо того, что она является суфием, она занимает активную гражданскую позицию, является общественным деятелем, участвует в волонтерских проектах. Некоторые из ее единомышленниц неоднократно вместе с ней посещали главного шейха Назима в Северном Кипре, когда он был жив.



Последовательницы также считают, что продолжают казахстанские традиции суфизма, в том числе Х.А. Ясави. Так, у некоторых в семьях были последователи суфийского пути:

«Потом у меня есть предок, оказалось, мы же изучаем, в десятом поколении Анет-баба, он суфием был» (женщина 54 лет);

«...мои предки были в Накшбандийском тарикате... Ну, просто у нас прям хотелось всем рассказывать, делиться и т. д. И потом, когда я уже начала понимать: это же наше генетическое, в памяти вообще – быть суфиями, причем Накшбандийского тариката, в котором были наши предки» (женщина 61 года);

«Ну и потом в детстве, я начала вспоминать, что у меня бабушка, ну она суфийка была» (женщина 43 лет).

На вопрос, как Вы пришли к суфизму, респондентки отвечали, что их привлекает личность их лидера группы, а именно – С.: *«Благодаря нашему наставнику, А.» (женщина 43 лет).*

Примечательно, что во время посвящения в свой тарикат шейх Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани призывал дух Х.А. Ясави и рекомендовал посещать его мавзолей в г. Туркестан: *«А потом, когда вот мы первый раз мы поехали, байат, то есть он молитву читает, нужно держать за руку, за посох и т. д. Ну, и обычно он, мы видели, как он другим молитвы читает... Я помню, когда он начал читать, он всю вот эту золотую цепочку... как начал от Пророка называть, там, понимаете, энергетика, а я ж сидела снимала, я успевала снимать. И вот так, в глаза прям, сидела прям напротив него. Он говорил, и когда он дошел до своего Абдулла Дагестани, потом он помолчал, и когда сказал: призываю дух Ахмета Ясави, там же несколько человек аж упали в обморок... вот так нам провел обряд инициации-байат в первый раз» (женщина, 61 год);*

«...и он нас попросил: «от моего имени съездите туда и совершите обряд жертвоприношения», и он сказал: «ездите туда», потому что Х.А. Ясави – ваш предок»» (женщина, 61 год).

Кроме того, в ходе полевых работ выяснилось, что одна из женщин-координаторов суфийской группы находится зарубежом, к ней обращаются по «женским вопросам»: *«А когда надо что-то там, бывает что-то приснилось, я сразу 3. говорю» (женщина, 61 год).*

Некоторые из женщин-суфиев активно занимаются родологией и следуют идеям Валерия Васильевича Докучаева (справка: В. В. Докучаев – кандидат физико-математических наук, профессор, президент Академии родологии, член Лиги профессиональных родологов и Профессиональной психотерапевтической лиги, Лауреат национальной премии «Семья России», автор книг по родологии.) Благодаря своей деятельности они посещают разные города Казахстана с семинарами, тренингами, клубными встречами по родологии. Тематика встреч актуальна для современного человека. Взаимодействие происходит как офлайн, так и онлайн посредством закрытых чатов в мессенджерах. Помимо этого, занимаются повышением квалификации в сфере психологии и психотерапии. Лидер женского сообщества сама занимает позицию мюрида шейха, при этом

она более 10 лет находится в тарикате. Сам шейх Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани предлагал ей возглавить представительство тариката в Казахстане: *«Одно время шейх Назым говорил: может, будешь собирать или что-то, и т. д. А у меня муж, дети, все мы под колпаком, мне-то никто ничего не сделает. Я потом сказала: баба, я не рискую, потому что у нас в государстве неправильно поймут. Он говорит: хорошо. Потом я поняла, что это мне не нужно. Мне достаточно того, что, когда у меня есть время, я читаю утренний и вечерний намаз и все остальное, я делаю сама свое дело, то, что мне по душе»* (женщина, 61 год).

В целом, в данной суфийской группе женщины очень активны благодаря тому, что лично знали главного шейха тариката, периодически посещали его, в силу этого они обладают легитимными правами на наставничество. Используются различные методики, связанные с родологией, психологией, психотерапией, и суфийские методики различных традиций. Кроме того, имеет место экономическая составляющая, так как курсы по родологии являются платными. Помимо этого, последователи шейха Назима входят в глобальную сеть, которая распространена во многих странах мира.

2) последователи шейха Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани – супруги, мужчина и женщина в возрасте от 40-45 лет, которые в настоящее время продолжают суфийский путь у «канадских шейхов» – шейха Фархада и его супруги Барбары. Шейх Фархад и его супруга практически всю свою жизнь провели вместе с шейхом Мухаммад Назим Адиль аль-Кубруси аль-Хаккани и после его смерти продолжили суфийскую деятельность. Они неоднократно посещали Казахстан, в том числе столицу Астану, где проводились встречи с последователями. Сами они проживают в Канаде.

Барбара в данном сообществе занимает главенствующую позицию среди женщин, ее называют «Мама Хабиба» (Рис. 4).



Рис. 4. Фото из личного аккаунта в социальной сети Instagram, март 2023 г.

Супруги через личные аккаунты в социальных сетях рассказывают о личном религиозном опыте и духовном поиске, также дают комментарии по поводу общественной и религиозной жизни страны.

Важно отметить, что супруга несколько лет назад заболела раком и была в поиске традиционных и нетрадиционных методов лечения. Как она отмечает, ей помог шейх Фархад. Помимо этого, в социальной сети Instagram она в одном из эфиров сообщила, что во время пандемии ее отец был практически при смерти в больнице, и врачи давали неутешительные прогнозы. Тогда она обратилась к шейху. В результате, ее отец выздоровел, она связывает это с помощью своего шейха.

Автором неоднократно предпринимались попытки установления контакта с целью проведения интервью, однако все они были безуспешными.

Предположительно, причинами участия женщин в данной суфийской группе являются:

- ◆ экономическая составляющая;
- ◆ исцеление от болезней;
- ◆ исполнение желаний, достижение целей;
- ◆ причастность к большой организационной сети.

Турецкие суфийские группы

После обретения независимости в Казахстане стали появляться различные турецкие суфийские группы. Это связано с привлечением иностранных инвесторов и развитием международного сотрудничества. Турецкие бизнесмены, помимо торговых представительств, стали открывать учебные заведения, тем самым распространяя свои идеи среди молодого поколения. Казахско-турецкие лица функционируют в различных регионах страны. Сначала в лицеях-интернатах обучались только юноши, затем стали открываться отделения для одаренных девочек. Отметим, что и в других странах СНГ также открывались турецкие образовательные учреждения. Однако некоторые суфийские группы были запрещены в России и Узбекистане из-за незаконной деятельности. Благодаря полевым наблюдениям за деятельностью женских образовательных кружков в Турции, можно сделать вывод, что и в Казахстане активно функционируют турецкие женские суфийские отделения. С развитием двустороннего сотрудничества граждане Турции переезжают в Казахстан. Последователи суфийских традиций продолжают практику в Казахстане. Кроме того, турецкие тарикаты осуществляют обширную социальную поддержку для малообеспеченных семей, многодетных семей и других социально незащищенных слоев населения, тем самым привлекая сторонников. Кроме того, они оказывают спонсорскую помощь одаренным детям. Помимо этого, туристическая привлекательность турецких курортов среди казахстанцев высока, что также является одним из факторов вступления в суфийское сообщество (религиозный туризм).

Исследователи турецких тарикатов отмечают строгую организационную структуру суфийских групп, чужаки не допускаются на собрания, а члены группы не могут отказаться от поручений внутри группы. В связи с этим существуют затруднения в изучении деятельности данных суфийских групп.

В качестве причин, по которым женщины следовали турецким суфийским тарикатам, можно отметить следующее:

- ◆ неблагоприятное семейное положение;
- ◆ создание семьи;
- ◆ возможность выезда в Турцию (туризм, работа и др.);
- ◆ спонсорская помощь;
- ◆ причастность к большой организационной сети.

Сухба

Одной из недавно образованных суфийских групп является Духовно-интеллектуальная школа «Сухба», лидер – Смагулов Марат Аманжолович (Мурат Хаким). Фактически свою

деятельность шейх начал в 2015 г. Согласно полевым данным, в данной суфийской группе женщины играют активную роль. Одна из приближенных к шейху – женщина А., занимает авторитетную позицию в группе. Она присутствует практически на каждом мероприятии с участием шейха. Многие последователи из разных городов страны знают ее. На нее возложена часть обязанностей по руководству тарикатом. Кроме того, в данном суфийском сообществе есть лидер-женщина, которой можно задать некоторые женские вопросы.

Периодически в летнее время члены группы посещают родовое место захоронения предков – «Аулиелер Ордасы», Акмолинская область, Казахстан (Рис. 5).

В ходе таких паломничеств-зиаратов читается Коран, совершается зикр, накануне проводится обряд жертвоприношения (Рис. 6).

Во время посещения родового захоронения женщины накрывают дастархан, готовят бешбармак из мяса жертвенного животного. За дастарханом сидят вместе и мужчины, и женщины.

В данной суфийской группе, в основном, женщины среднего возраста, причем могут присутствовать и их дети. Во время практики паломничества (зиарат) и зикра они повязывают платок на затылке, надевают длинные платья, туники разных цветов длиной ниже колен либо в пол. Не все из них носят платок в повседневной жизни, некоторые носят хиджаб. Женщины участвуют в зикре наряду с мужчинами.

Одна из многолетних последовательниц данного тариката следующим образом обозначила предназначение суфизма в Казахстане: *«Вернуться к истокам, вернуться к нашим истокам. Наши предки, они все были на суфийском пути, ислам к нам пришел, вот именно, через суфизм. Они – первые паломники, которые шли за знаниями ислама, они были суфиями. Суфии – это же ведь философская школа ислама такая, знаете, как сердце ислама... Они своими зикрами, они же постоянно упоминают Аллаха, постоянно его возвышают, поклоняются. Зикр, как вам сказать, это постоянное такое возвышение духовности у человека, повышение очищения сердца. Мне кажется, если наше молодое поколение займётся духовностью, а не погоней за этими материальными благами... Вот больше обратили бы взгляд внутрь себя, взгляд на свое сердце, больше совершая таких благих поступков, помогая ближним. Что здесь плохого?*



Рис. 5. Табличка-указатель «улиелер зираты» (Могила святых), также называют «Аулиелер Ордасы» (Ставка святых). Фото автора, 13.08.2022 г.



Рис. 6. Ритуал после обряда паломничества. Фото автора, 13.08.2022 г.

Мне кажется, вот я такое вижу. Наши предки, они больше занимались духовностью» (женщина, 55 лет).

Коммуникация также происходит в офлайн- и онлайн-формате. В основном, общение происходит в закрытых группах мессенджеров.

В качестве причин, по которым женщины следовали данному тарикату «Сухба», можно, предположительно, назвать следующие:

- ◆ семейно-родственные связи;
- ◆ образованность шейха;
- ◆ возможность быть под защитой шейха.

Школа гармоничного развития ALIF

Также самым «молодым» суфийским сообществом является филиал Международной мистической школы АЛЬГИЗ, или «европейский суфизм». Лидер – Арман Хамитов. Отличительной особенностью «европейского суфизма» является отсутствие религиозных предписаний по совершению обязательных столпов ислама. В группе признается достаточным следование лидеру, выполнение духовных практик (коллективных, индивидуальных). Несмотря на это, как отметила одна из последовательниц, она придерживается предписания ислама: *«Читаю намаз, ездила в хадж» (женщина, 70 лет).*

В ходе полевых исследований установлено, что женщины являются активными членами данной группы. В составе группы, преимущественно, женщины до 50 лет, при этом самой старшей женщиной-суфией 70 лет. Женщины полноправно участвуют в собраниях, в практике зикра. Они не носят хиджабов, не покрывают голову платком во время встреч и религиозных практик, носят светскую одежду.

Во время приезда суфийского мастера из России была организована встреча в г. Астана, Казахстан (1-2.11.2022г.), во время которой одна из женщин славянской внешности после завершения зикра задала вопросу суфийскому мастеру: *«А можно во время зикра вместо Алла говорить Господь?» (женщина, 45-50 лет),* на что он ответил: *«Можете, но энергетически Алла и другие его имена намного сильнее, в разы... несопоставимо» (мужчина, 51 год).*

Стоит отметить, что на данном собрании присутствовало около 30-33 человек, преимущественно, это были женщины, мужчин было менее 10 человек. Некоторые женщины пришли с дочерьми.

Как рассказала одна из последовательниц данной суфийской группы, у некоторых членов имеются неординарные способности: *«Есть одна женщина, она ясновидящая, ей было видение,... спустились шейхи и показали свиток, а там был завернут наш Арман, это значит, что его там признали, поэтому он для нас главный» (женщина, 70 лет).*

В качестве позитивного аспекта одна из последовательниц отметила: *«Я стала спокойнее, уже не ругаюсь с мужем, нет агрессии, не доказываю ему, проще стала относиться» (женщина, 70 лет).*

Помимо этого, полевые наблюдения показали, что посещать собрания и практику зикра могут последователи из других суфийских групп. Молодые женщины в данной группе активно вовлечены в процесс организации приезда духовных лидеров своей группы из других стран (России, Узбекистана), организуют собрания, занимаются сбором средств для организации, распространяют литературу суфийских мастеров.

Ключевыми причинами, по которым женщины следовали данной суфийской группе, можно, предположительно, назвать следующие:

- ◆ актуальный формат – тренинги по саморазвитию и самосовершенствованию;
- ◆ возможность получения «энергии»;
- ◆ исполнение желаний, достижение целей.

Заключение

Женщины-суфии в казахстанских суфийских группах являются активными последователями, однако не во всех группах они наравне с мужчинами участвуют в жизни общества [15]. При этом они конструируют свою идентичность через саморефлексию, они являются активными акторами. Многие женщины-суфии самостоятельно выбрали и вступили в тарикат, сознательно выбрав свой путь. Казахские тарикаты идут по линии джилвети (американской модели), то есть выбирают активную позицию в обществе.

Отметим, что в Казахстане отсутствует единое мнение по поводу действующих суфийских групп как среди научно-экспертного сообщества, так и среди представителей официального ислама – Духовного управления мусульман Казахстана. Одни ученые считают, что религиозное разнообразие в стране является позитивным, и поддерживают развитие и расширение роли суфизма (Д. Кенжетай, А. Абдрасил кызы), другие считают современные суфийские группы псевдо-суфийскими (А. К. Избаиров) и акцентируют внимание на негативных аспектах их деятельности. Так, на заре независимости Казахстана по стране были зафиксированы случаи нарушения законодательства со стороны суфиев, что неоднократно освещалось республиканскими телеканалами, были сняты документальные фильмы на эту тему. Помимо этого, не стоит забывать о репрессивной секуляризации советского периода. В этой связи у граждан имеет место доверительное отношение, к религии в целом. Как отметила одна из последовательниц суфийской группы: *«Нужно немного реабилитировать тасаввуф (с арабск. суфизм. – прим. автора). Реабилитация нужна, потому что все равно, я говорю, люди в силу своей неграмотности, они не знают истинного значения, что тасаввуф – это секция, Душа ислама, это же одна из трех основ. А они считают это чем-то... Я не знаю, колдовством каким-то, что ли» (женщина, 55 лет).*

Важно отметить, что в стране признается историческая роль суфизма и главное доказательство этому – Мавзолей Х. А. Ясави в г. Туркестан, а также многочисленные могилы и памятники суфиев-аулия. Однако, современные векторы суфизма, его роль для современного Казахстана неясны. Действующие суфийские группы не скоординированы, у каждой из групп свои цели и векторы деятельности. Как сказала одна из глав женского суфийского сообщества: *«Вообще, суфийская работа, вот перспективы какие, неважно, Курбанали какой, Марат какой и т. д., по-любому, каждый со своими тараканами,*



нерешенными, неважно, травмами – они делают великое дело. Вы же знаете, что такое энергетика...Истинный суфий никогда не скажет, он будет молча делать свою работу. Есть два важных принципа: «сердце с Богом, руки в труде». И второй – «великие дела делают в тишине» (женщина, 61 год).

По сути, в настоящее время в Казахстане действует лишь одна суфийская группа, возглавляемая и управляемая женщиной. Остальные группы ортодоксально-патриархальны. В них у женщин собственный набор обязанностей. При этом, этих женщин нельзя назвать угнетенными или ущемленными.

Таким образом, участие женщин в суфийских сообществах – естественный процесс. Истории известны женщины, которые стояли у истоков суфизма. Многие были примером для своей общины, как для мужчин, так и для женщин. Они были яркими примерами аскетизма и максимально уходили от мирского. В ходе настоящей статьи были рассмотрены несколько исторических личностей женщин-суфиев, однако отметим, что их может быть больше. Источники, написанные женщинами-суфиями, мало изучены. Среди современных мусульман игнорируются некоторые истории суфизма и место женщины в суфизме. У многих известных шейхов и мусульманских ученых были учителя-женщины, ученики и духовные друзья, которые сильно повлияли на их мировоззрение. А жены и матери оказывали поддержку членам своей семьи, продолжая свой собственный суфийский путь. Высказывания женщин-суфиев, которые известны из книг прошлых веков, взяты, по большей части, из традиционных описаний, их комментариев или из стихов, которые сложились вокруг их высказываний. Хотя Коран настоятельно поощряет образование как для женщин, так и для мужчин, женщины иногда получают меньше возможностей для обучения, чем мужчины в аналогичных обстоятельствах. Также важным аспектом остается репрезентация образа религиозных, практикующих женщин в СМИ как угнетенных и подчиняющихся. Важно объективно представлять личности женщин-суфиев, устраняя сложившиеся в обществе стереотипы.

В настоящее время женщины являются полноправными религиозными лидерами, возглавляют суфийские организации, борются за расширение прав и уменьшение гендерного разрыва. В казахстанских тарикатах женщины занимают активную роль – как социальную, так и привлекая новых адептов. Учитывая статистику, большинство верующих женщин в Казахстане являются руководителями собственного бизнеса, тем самым вносят значительный вклад в ВВП страны. Доступ к образованию и образованность женщин свидетельствует об их свободном выборе. Суфизм с его синкретизмом интеллектуального с психологическими методиками набирает популярность в стране. Женщинами создаются новые религиозные конструкторы, на первый план выходит самоидентификация, становится актуальной саморефлексия женщин в тарикате. Несомненно, деятельность женских суфийских движений в Казахстане требует дальнейшего академического изучения.

В заключение отметим, что женщины сыграли важную роль в развитии искусства, науки, образования, развлечений, политики и многого другого, однако сфера религии остается одной из самых сложных для женского лидерства. Современные гендерные исследования фокусируются на женской роли, изменяя концептуальные подходы к пониманию

женского акторства. Женщины своими усилиями и настойчивостью вносят свой вклад в равенство и свободу в области религии и духовности.

Вопросы для обсуждения:

1. Расскажите про суфийские сообщества через призму женского участия.
2. Расскажите про суфийских групп в Казахстане в настоящее время.
3. В настоящее время могут ли женщины являться полноправными религиозными лидерами в Казахстане? Расскажите подробнее.

Ссылки

1. Исследование выполнено при поддержке комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (грант N°AP14972881). Полевые исследования частично были профинансированы Университетом Центральной Азии, Кыргызстан.
2. Чепелева 2016, с. 3.
3. Mahmood 2005, с. 5
4. Avishai 2008, 7
5. Коран 4:34
6. Sehlkiloglu 2018, с. 75
7. Чепелева 2016
8. Festival of Faiths 2018
9. Кныш 2004, 33-36
10. Темирбаева и др., 2021, с. 103
11. Темирбаев, Темирбаева, 2023, с. 14
12. Абишев, 2015, с. 131–132
13. Бабаджанов и Мухаммадаминов, 2008, с. 50-53
14. Камарова и др., 2017, 115
15. Темирбаев, Темирбаева, 2023, с. 2020.

Библиография

1. Avishai, Orit. «Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency.» *Gender and Society* 22, No. 4 (2008): 409–433.
2. Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Revised ed. Princeton: Princeton University Press, 2005. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtct00cf>
3. Temirbayev, T., and A. Temirbayeva. «Leaders of Sufi in Kazakhstan: Syncretism and Transformation of Doctrine.» *European Journal of Science and Theology* 19, No. 2 (April 2023): 11–24.
4. YouTube. «Sufi Spiritual Practice on the Sacred Feminine | 2018 Festival of Faiths.» Accessed June 11, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=MLWq-tMqERs>
5. Sehlkiloglu, S. «Revisited: Muslim Women's Agency and Feminist Anthropology of the Middle East.» *Contemporary Islam* 12 (2018): 73–92. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0404-8>
6. Абишев, Т. *Пірі бардың, не қамы бар*. Алматы, 2015.
7. Аканова, Асем [@akanovaa]. Персональная страница пользователя @akanovaa в социальной сети Instagram. 12 июня 2023. <https://instagram.com/akanovaa?igshid=YmMyMTA2MzY=>
8. Бабаджанов, Б., и С. Мухаммадаминов. *Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама*. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
9. Камарова, Р., Ю. Шаповал, и Д. Нурманбетова. *Этнокультурные центры Ассамблеи народа Казахстана: взаимодействие этнического и религиозного в светском обществе*. Астана: Мастер По, 2017.

10. Кныш, А. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. Санкт-Петербург: Диля, 2004.
11. *Коран*. Пер. и комм. И. Ю. Крачковского; под ред. В. Беляева. 2-е изд. Москва: Наука, 1986.
12. Темирбаева, А., Т. Темирбаев, Р. Камарова и К. Тышхан. «Суфийские практики в современном Казахстане: традиции и новации». *Central Asia and the Caucasus / Центральная Азия и Кавказ* 24, No. 1 (2021): 102–110.
13. Чепелева, А. В. *Женщины в суфизме. Этический аспект философии любви*. Автореф. дис. канд. филос. наук. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2016.

ЖЕНЩИНЫ, БРАК И ЗАБОТА: СОЗДАНИЕ СЕМЕЙ И ВОСПРОИЗВОДСТВО СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА В ТАДЖИКИСТАНЕ

СВЕТЛАНА ТОРНО
ЕЛЕНА БОРИСОВА

Аннотация

Брак – центральное событие во всех обществах Центральной Азии, имеющее огромное значение для жизни отдельных людей, родственных групп и общества в целом. Во всем мире общества развивают сложные идеи и практики, связанные с этим событием жизненного цикла, которые отражают социальную, политическую, экономическую и историческую динамику. Опираясь на этнографический материал, собранный авторами в ходе длительной полевой работы в двух населенных пунктах Таджикистана, в этом визуальном эссе анализируются роли женщин и государства в брачных практиках через призму заботы. В последние годы тема заботы стала центральной в изучении политической, экономической и социальной организации наших обществ. Феминистские и антропологические исследования анализируют заботу как жизнеобеспечивающую деятельность, поскольку она играет важную роль в создании социальных отношений и поддержании человеческого и нечеловеческого миров. Мы анализируем практики заботы, в которые вовлечены женщины и которые связаны со свадьбами в Таджикистане. Мы рассматриваем заботу государства о семье, организацию приданого дочери, сбор нарядов для невесты, приготовление еды и обслуживание гостей, заботу о воспроизводстве традиций, поддержание репутации и статуса семьи. Все эти практики заботы способствуют воспроизводству старых и формированию новых типов родства. Мы выбрали форму визуального эссе не только для того, чтобы продемонстрировать разнообразие современных свадебных ритуалов, но и для того, чтобы отобразить огромные аффективные и материальные вложения людей в это событие. Мы считаем, что визуальные репрезентации этого эмоционального и физического труда помогут нам лучше осмыслить как продуктивные, так и амбивалентные аспекты практик заботы.

Введение

Во всем мире общества развивают комплексные идеи и практики, связанные с браком, которые формируются под влиянием социальной, политической, экономической и исторической динамики и отражают ее. В обществах Центральной Азии свадьба является одним из основополагающих событий в жизни человека. Она имеет решающее значение для воспроизводства родственных групп и социальных отношений в местных сообществах. Также свадьбы встроены в государственные идеологии и практики. Являясь «членским взносом за признание сообщества» [1], свадьбы отмечают новый статус семьи, структурируют социальные отношения с окружающими и формируют основу для восприятия самооценки человека [2]. Являясь частью повседневной социальности в со-

обществах, эти события служат мощными источниками морального опыта: именно через «проект женитьбы, устройства детей и полноценного участия в жизни сообщества» у человека формируется понимание морального «я» [3]. В этом отношении свадьбы также являются ареной для производства гендерных личностей. Они предоставляют людям «сцену», на которой те исполняют свои роли послушных и заботливых отцов, мужей, сыновей и дядей, а также хороших матерей, жен, дочерей и тетушек, и (пере)позиционируют их по отношению друг к другу [4].

Поэтому неудивительно, что в исследованиях Центральной Азии брак служит отправной точкой для изучения широкого круга тем. Они включают в себя связь местных ритуальных экономик с более широкими экономическими и политическими изменениями в регионе [5], родственные связи, групповую солидарность и социальное обеспечение [6], меняющиеся представления о современности и традициях [7], религиозные изменения [8] и преобразовывающиеся гендерные отношения [9]. В недавно вышедшем сборнике статей «Проблемы брака в Центральной Азии» Джульетта Клеузиу и Джули МакБрайен утверждают, что брак в Центральной Азии является «довольно неуловимым объектом» для изучения из-за гибкости его форм и функций и того, как брак пересекается с другими отношениями [10]. Вместо того, чтобы фокусироваться на браке как институте с заранее определенным содержанием, они предлагают использовать реляционный подход, который может пролить свет на то, как брак как практика возникает через различные (часто спорные) отношения и как он служит техникой легитимации для определенных отношений и культурных моделей, исключая при этом другие. Такой аналитический ход позволяет учесть множественность пересекающихся аналитических шкал (тело, семья, сообщество, государство) и экономических, политических и исторических контекстов, в которые вплетены браки в Центральной Азии. Следуя их призыву, в этом визуальном эссе мы размышляем о том, как браки возникают благодаря различным отношениям и практикам заботы (англ. *care*), осуществляемым при подготовке к свадьбам, во время и после них. Забота служит аналитической линзой, поскольку она занимает центральное место во многих сферах жизни и играет важную роль в создании, поддержании и, в равной степени, разрушении социальных отношений.

Забота – сложное и порой нечеткое понятие, которое может охватывать множество отношений и практик. Первые феминистские авторы, такие как Хилари Грэхем, указывали на аффективные и физические аспекты заботы, также известные как «уход за» (англ. *caring for*, например, уход за ребенком, уборка дома, зарабатывание денег, чтобы прокормить семью) и «забота о» (англ. *caring about*, более неосознанная деятельность, например, быть рядом, управлять благотворительным учреждением или оказывать уважение пожилым людям); и на центральную роль благополучия других в отношениях и практиках заботы. Они подвергли критике распространенную ассоциацию заботы с женщинами и домашней работой, которая часто остается невидимой, неоплачиваемой и воспринимается как должное [11]. Забота во многих случаях включает в себя трудоемкий эмоциональный и физический труд, который не ограничивается рамками семьи и домашнего хозяйства (например, в сфере услуг) и является центральным элементом жизни и процветания каждого человека, сообщества и общества [12]. Это так, потому что так или иначе все люди, независимо от их возраста, пола, социальной роли и состояния

здоровья, осуществляют заботу, нуждаются в заботе, получают заботу или оплачивают услуги по уходу.

Несмотря на важность заботы для поддержания социальных миров, мы не должны ее идеализировать и должны помнить об упрощенных противопоставлениях «хорошей» и «плохой» заботы, которые циркулируют в общественном воображении [13]. Например, образ преданной матери скрывает, что не вся материнская работа выполняется с позитивными чувствами, а распределение работы по уходу в домохозяйствах является предметом постоянных переговоров и порой влечет за собой конфликты. Более того, забота часто встроена в социальную иерархию, гендерную идеологию и властные отношения, которые, с одной стороны, обеспечивают удовлетворение потребностей в уходе, а с другой – могут стать эксплуататорскими и пренебрегающими интересами людей, находящихся на нижних ступенях социальной иерархии [14]. Как следствие, исследования заботы призывают нас не ограничиваться упрощенными обобщениями и обращать внимание на пересекающиеся социальные неравенства и амбивалентности, которые присущи всем отношениям и практикам заботы [15]. Мы руководствуемся именно таким пониманием заботы при анализе браков на различных уровнях (тело, семья, сообщество, государство), что проливает свет на жизненно важные и творческие аспекты отношений заботы, а также на их разрушительные и спорные стороны.

Наше эссе основано на опыте длительной этнографической полевой работы в Таджикистане и на материалах, собранных во время этих исследований. За последние десять лет оба автора провели значительное количество времени в двух разных регионах Таджикистана – в Согдийской области на севере и в Кулябской области на юге [16]. В течение этого времени мы жили в принимающих семьях (которые приняли нас как своих родных) и имели возможность участвовать во многих свадьбах и внимательно наблюдать за ними. Часть нашего исследования была посвящена роли государства в формировании гендерной идеологии и семейных практик в Таджикистане. Наш опыт включенного наблюдения показал, что дискурсы и практики заботы занимают центральное место в организации свадеб. Мы выбрали жанр визуального эссе не только для того, чтобы показать разнообразие современных свадебных ритуалов в Таджикистане, но и для того, чтобы передать материальные и нематериальные вложения людей в это событие. Мы надеемся, что визуальные репрезентации этого труда помогут читателям лучше понять эффективность заботы в (вос)производстве гендерных отношений, личностей и сообществ.

В отличие от обычного использования изображений в этнографических работах, мы рассматриваем фотографии не просто как репрезентации текста, а как авторитетный аргумент, аналогичный написанным словам. Поэтому мы не ссылаемся на изображения в тексте, а поощряем читателей экспериментировать с прочтением и интерпретацией визуального материала с их собственной точки зрения.

Свадьбы в Таджикистане

Заклучение брака в Таджикистане – это сложный процесс, состоящий из последовательности формальных и неформальных визитов, церемоний, банкетов и обмена подар-



Рис. 1. Невеста (*арӯс*) и жених (*домод*) на фотосессии в парке Сомони в Кулобе в сопровождении гостей. Кулябский регион, 2014 год, фото Светланы Торно.



Рис. 2. Невеста, жених и гости направляются в государственный ЗАГС. Душанбе, 2012 год, фото Светланы Торно.



Рис. 3. Жених и невеста кормят друг друга свадебным тортом во время заключительной части *тӯя*. Согдийская область, 2019 год, фото Елены Борисовой.

ками, который может длиться несколько недель или месяцев. Оно состоит из последовательности более мелких ритуальных событий, в которых участвуют разные части общины, и предполагает постоянное перемещение и циркуляцию людей, предметов, подарков и еды. В его основе лежит трехчастный ритуал, состоящий из религиозной брачной церемонии *никоҳ*, государственной регистрации брака, известной как ЗАГС [17], и свадебного банкета, который называется *тӯй* (Рис. 1-3).

За последнее столетие каждый аспект брачного процесса претерпел значительные изменения, касающиеся порядка, размера, продолжительности и финансовых вложений, что отражает политические, экономические, религиозные и социальные перемены и указывает на гибкость этого события в условиях различных общественных трансформаций. Например, государственная регистрация брака в органах записи актов гражданского состояния (ЗАГС) была введена советскими властями в 1920-х годах. С 2011 года в Таджикистане государственная регистрация брака должна проводиться до исламской церемонии (*никоҳ*) [18].

Однако наибольший разброс по времени и регионам наблюдается в отношении практики, связанной со свадебным торжеством *тӯй*, а также его подготовительными и заключительными мероприятиями [19]. Жители Центральной Азии живо помнят, как во второй половине XX века свадебные мероприятия длились несколько недель и на них собиралась «вся деревня» [20]. В отличие от этого, современное правовое регулирование обычаев и традиций Таджикистана ограничивает продолжительность свадебного торжества тремя часами, а количество приглашенных – 150 гостями на сам *тӯй* и 200 – на предшествующую вечеринку, устраиваемую семьей невесты [21]. Гражданская война в Таджикистане (1992–1997 гг.) наложила отпечаток на

брачный процесс, сведя к минимуму мероприятия, связанные со свадьбами, и снизив брачный возраст молодых мужчин и (что более важно) женщин. Этот эффект можно было наблюдать еще несколько лет после окончания боевых действий [22]. Однако в последние несколько десятилетий коммерциализация свадебных церемоний и демонстративное потребление для обозначения социального статуса резко возросли, а развитие ритуальной экономики поддерживалась, в основном, за счет трудовой миграции в российские города [23]. Транснациональные перемещения людей и предметов, которые происходят с большой скоростью, в сочетании с растущим участием таджикстанцев в социальных сетях также означает, что глобализированные свадебные практики и образы циркулируют между Россией и Таджикистаном.

Политическая экономия свадеб в Центральной Азии и ее встроенность в отношения взаимной задолженности чаще всего фигурируют в исследованиях ритуальных экономик региона. Почти каждый автор упоминает об огромных расходах, которые приходится нести людям на фоне средних зарплат в регионе [24]. Например, Клеузиу отмечает, что ее собеседница из Душанбе собрала около 10 000 долларов, чтобы покрыть расходы на свадьбу своей дочери, а собеседники Елены Борисовой в Согдийской области потратили от 8000 до 15 000 долларов в 2017-2019 годах [25]. Однако физические и эмоциональные издержки заботы, которые ложатся на плечи женщин, почти не привлекают внимания [26]. Цель нашего эссе – начать исследовать именно эти аспекты свадебных ритуалов, поскольку они, безусловно, связаны с политической экономикой, но не полностью определяются ею.

I. Брак и забота государства

В течение двух последних десятилетий таджикское государство уделяло большое внимание семье и ее формированию (Рис. 4-5). По мнению правительства, семья представляет собой «строительный блок общества» (*оила ячейкаи ҷомеа*). Процветание Таджикистана как национального государства зависит от хорошего функционирования института семьи. Идеология «государство начинается с семьи» [27] выливается в патерналистскую заботу о стабильности молодых семей, правильных способах создания семьи, материальном и духовном благополучии членов семьи, которому, по мнению властей, угрожают экономические трудности, трудовая миграция, рост числа разводов, распространение смартфонов и «вредных» иностранных идеологий. Чтобы поддержать институт семьи и ее репродуктивную деятельность, представители государства разрабатывают новые законы, создают новые школьные предметы, вводят новые праздники и медицинские обследования. В этом разделе мы сосредоточимся на двух инициативах, которые



Рис. 4. Мэр района выступает с речью во время празднования Дня семьи. Кулябский район, 2014 год, фото Светланы Торно.



Рис. 5. Мэр района и глава местного ЗАГСа вручают свидетельства о браке и рождении молодоженам и матерям новорожденных.

Кулябский район, 2014 год,
фото Светланы Торно.

непосредственно касаются брачных практик в Таджикистане, – Дне семьи (*рӯзи оила*) и правовом регулировании традиций (*танзим*).

День семьи – международный праздник, провозглашенный ООН в 1993 году и отмечаемый ежегодно 15 мая. Примерно с 2010 года (когда именно – неизвестно) власти Таджикистана начали проводить Международный день семьи в различных регионах страны, отражающий представления о хорошей семье, ее внутренней механике и подходящих способах вступления в брак. В мае 2014 года Светлана Торно посетила несколько мероприятий, посвященных Дню семьи в Кулябской области. В центре каждого мероприятия было публичное чествование «образцовых семей» (*оилаи*

намунавӣ) и торжественное вручение свидетельств о браке молодоженам и свидетельств о рождении – матерям новорожденных. Мероприятия были организованы районными властями совместно с местными отделами ЗАГСа и руководителями комитета по делам женщин и семьи (*кумитаи кор бо занон ва оила*). Они выбирали семьи из числа местных жителей и вручали им подарки, а также свидетельства о браке и рождении. Выделяя «образцовые семьи», таджикские власти не только демонстрировали свое видение идеальной семьи (т. е. образованной, культурной, трудоустроенной, с успешными детьми, без разводов и криминала), но и создавали образ заботливого государства.

Торжественное вручение свидетельств о браке и рождении содействует своевременной регистрации этих событий жизненного цикла в органах записи актов гражданского состояния. В советский период государственные власти пытались снизить значимость исламской церемонии бракосочетания путем популяризации светских свадебных ритуалов, стремясь создать современных советских граждан. Усилия современного государства преследуют аналогичные цели. Беспорядки, вызванные гражданской войной, и постоянная трудовая миграция приводят к задержке регистрации браков и рождений. Поощряя своевременную регистрацию этих событий, государство стремится повысить точность статистических данных, необходимых для создания имиджа современного национального государства [28].

Еще один пример заботы государства – принятый 28 августа 2017 года закон «О регулировании традиций, праздников и обычаев в Республике Таджикистан», известный просто как «*танзим*» [29]. Введенный «с учетом требований развития общества», он направлен на «повышение социально-экономического уровня жизни граждан Республики Таджикистан» (онуни умурии Тоҷикистон аз 28 августи 2017 г., №1461) путем сокращения ритуальных расходов и борьбы с «неумеренностью» (излишествами) (*зиёдаравӣ*). На практике закон ограничил продолжительность свадебного застолья (до 3 часов), количество гостей (до 150), количество автомобилей в свадебном кортеже (до 4), а также

свел многие пред- и послесвадебные ритуалы к небольшим семейным посиделкам без приглашения гостей и музыкантов и без обмена подарками.

Для контроля за ритуальной жизнью людей на уровне области, города, села и района были созданы специальные комитеты *танзим*, которые определяли, кто заслуживает штрафа. Печатная версия закона распространялась среди религиозных деятелей, социологов, представителей гражданского общества, местных администраций, школьных учителей и государственных служащих, на которых была возложена задача пропагандировать преимущества закона среди широких слоев населения. Люди по-разному оценивают закон: похвалы в адрес государственной заботы соседствуют с опасениями по поводу злоупотреблений властью, коррупции на низовом уровне, подавления религиозного самовыражения и потери средств к существованию ритуальных специалистов (певцов, поваров и т. д.). Несмотря на то, что среди обычных граждан явно существует запрос на сокращение ритуальных расходов, закон открывает широкое поле для двусмысленности в отношении ритуальной практики и усложняет свадебные переговоры между двумя семьями [30]. Таким образом, эта законодательная инициатива демонстрирует амбивалентный характер заботы, которая может граничить с контролем и угнетением.

II. Подготовка приданого дочери – забота о будущей семейной ячейке

Приданное (*чивез*, *рузгор*) – важная часть брачных платежей, исторически сложившаяся в регионе (наряду с выкупом невесты – *калин* и *махр*) (Рис. 6–11). Однако в последние десятилетия оно превратилось в сложную практику, которая по сумме и значимости превзошла другие платежи, что отчасти можно объяснить экономическим ростом, доступом к дешевым китайским товарам, трудовой миграцией и инвестициями женщин в поддержание своей репутации в обществе [31]. В этом эссе мы рассматриваем постоянно разрастающееся приданое как материальное проявление отношений заботы, предполагающих сотрудничество между женщинами.

В современном Таджикистане многие семьи начинают поиск приданого с самого рождения дочери в семье и активизируют его по мере взросления. Самый напряженный и дорогостоящий этап обычно приходится на несколько месяцев до самой свадьбы. Большинство предметов, таких как мебель, ковры, бытовая техника, кухонная утварь, одежда и украшения, покупаются, но некоторые изготавливаются вручную, например, *кўрпача* (традиционные ватные матрасы), *кўрпа* (одеяла) и сшитые на заказ платья.



Рис. 6. Покупка приданого – страшное испытание для родителей и хорошее развлечение для девушек. Местные базары заполнены всевозможными свадебными товарами. Согдийская область, 2017 год, фото Елены Борисовой.



Рис. 7. Сандук (деревянный сундук), тщательно упакованный *сар-у-по* матерью невесты и другими старшими женщинами. Душанбе, 2012 г., фото Светланы Торно.



Рис. 8. Женщины наполняют хлопком чехол *кўрпы* – труд, требующий силы и мастерства. Кулябский регион, 2014 год, фото Светланы Торно.



Рис. 9. Коллективное изготовление *кўрпы* и *кўрпача* соседями невесты. Кулябский регион, 2014 год, фото Светланы Торно.

Новобрачные носят узорные ткани (*адрас*, *атлас*), вышитую шапочку (*туппи*, *тоқи*), а после свадьбы – легкую вуаль (*сари*) или шарф (*рўймол*). Несмотря на большую нагрузку в новом доме, от невестки (*келин*) ожидают, что она всегда будет выглядеть сногшибательно. Демонстрация красоты, умения вести хозяйство и покладистого характера *келин* в обществе повышает статус и респектабельность семьи жениха [32]. Родители невесты обязаны обеспечить ее достаточным количеством повседневной и праздничной одежды, головными платками и обувью, а также нижним бельем, носками, колготками и другими необходимыми предметами одежды. Все это складывается в *сар-у-по* («с головы до ног») и перевозится в дом жениха в одном или двух деревянных сундуках (*сандук*). Помимо одежды, в *сандуке* может храниться шампунь, мыло, духи, украшения, подарки для гостей (сладости, головные платки), а также кусок белой ткани, чтобы вытереть капли крови после первого полового акта.

У каждой женщины в доме есть *сандук*, который она принесла в качестве части своего приданого. Этот предмет является материальным проявлением связи женщины с расширенной семьей и сообществом на протяжении всей ее жизни. Как сказала одна из пожилых женщин в Согдийской области: «Когда я открываю свой *сандук* и вижу все шарфы, платки и ткани, которые мне подарили, я сразу вспоминаю, на какой *тўй* я ходила и кому я обязана визитом, подарком или приглашением на следующее мероприятие в моем доме».

Еще одна важная часть приданого – ватные матрасы (*кўрпача*), одеяла (*кўрпа*) и подушки (*тагсарӣ*), которые остаются в собственности невесты на протяжении всей ее жизни. Как и *сандук*, они являются материальным проявлением заботы о матери, ее семье и соседях, а также предметом гордости женщины. В наши дни невеста должна привезти

с собой 8–10 матрасов, 10–12 одеял и 16–20 подушек, которые после свадьбы аккуратно складывают в кучу и выставляют в спальне молодоженов. Эти предметы используются для рассадки гостей вокруг *дастархона* (стола с низкими ножками) днем и в качестве постели ночью и играют важную роль в местной практике гостеприимства.

Комплекты матрасов, одеял и подушек для приданого можно заказать у профессионального производителя. Однако чаще всего мать невесты (в сопровождении знающей старшей женщины) сама закупает ткани и соответствующее количество хлопка (минимум 20 кг, около 300 долларов в Кулябском районе в 2014 году), чтобы снизить расходы. Она также может купить готовые чехлы на рынке, попросив кого-нибудь с соответствующими навыками наполнить их, или сделать все сама. В любом случае, мать невесты должна обратить внимание на толщину каждого изделия, качество текстиля и работы, чтобы обеспечить долгий срок службы изделия.

Изготовление *кўрпы* и *кўрпачей* требует силы и умения и может выполняться соседями (Рис. 9). Женщины заранее шили наматрасники и пододеяльники и набивали их в соседском дворе в течение двух дней подряд (двор был покрыт цементом, что позволило уберечь вещи от пыли). За их работой наблюдали старшие женщины из соседнего дома (среди них были дальние родственницы невесты), которые комментировали процесс и обменивались новостями. Вечером женщины получили от матери невесты угощение и небольшую сумму денег. Таким образом, при сборе приданого дочери не только создается новая семья и будущее хозяйство, но и воспроизводятся отношения между соседями и другими родственниками.

При подготовке приданого женщины обычно полагаются на родственников. Они тщательно проверяют его и дают советы на основе своих авторитетных знаний, если чего-то не хватает. Их авторитет основан на старшинстве по возрасту и положению в иерархии поколений, а также на личном опыте выдачи замуж собственных дочерей. Такая практика облегчает передачу знаний о традициях и позволяет семье избежать позора, если приданое не соответствует общественным ожиданиям.

Современное приданое включает в себя несколько предметов мебели для спальни и гостиной, ковры, шторы, *кўрпачи*, подушки, постельные принадлежности, наборы посу-

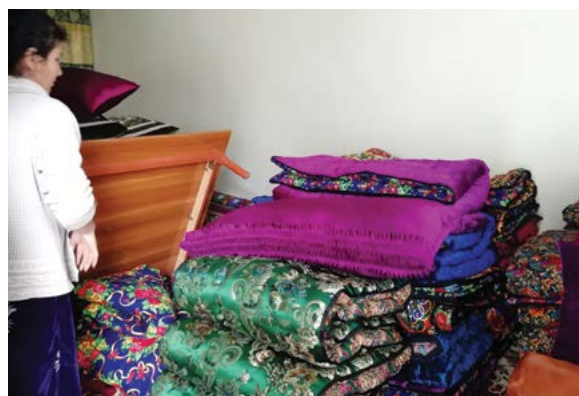


Рис. 10. Мать невесты показывает приданое дочери своим родственникам. Согдийская область, 2019 год, фото Елены Борисовой.

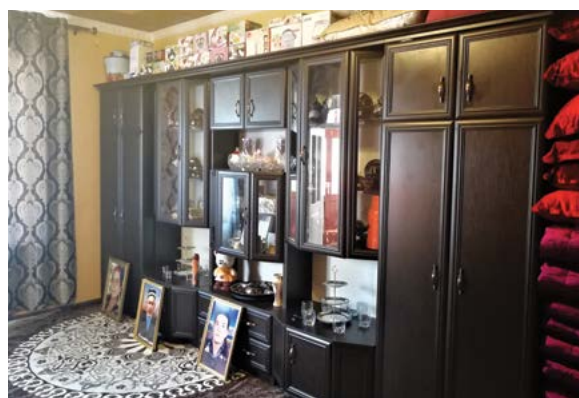


Рис. 11. Часть приданого, перенесенная в дом жениха перед *тўем*. Согдийская область, 2018 год, фото Елены Борисовой.



Рис. 12. Свадебный салон (*толори арҷсӣ*) и салон красоты (*кошонаи хусн*). Душанбе, 2016 г., фото Светланы Торно.

ды и столовых приборов, кастрюли и сковородки, а также мелкую бытовую технику (пылесос, чайник, микроволновую печь, миксер и т. д.). Содержание приданого варьируется, но существует тенденция к постоянному увеличению его размера, при этом родители стараются предусмотреть все потребности, которые могут возникнуть у их дочери в новом доме. Таким образом, родительская забота проецируется в будущее. Считается, что молодые женщины не должны ни в чем нуждаться первые несколько лет своей жизни в новом статусе. Одна пожилая женщина в Согдийской области хвасталась, что почти десять

лет после свадьбы ничего не просила у своих свекров. Если молодой женщине что-то понадобится, вместо того, чтобы просить свекровь или мужа, она может незаметно попросить родителей принести недостающие вещи позже.

III. Забота о теле – формирование свадебного образа молодых женщин

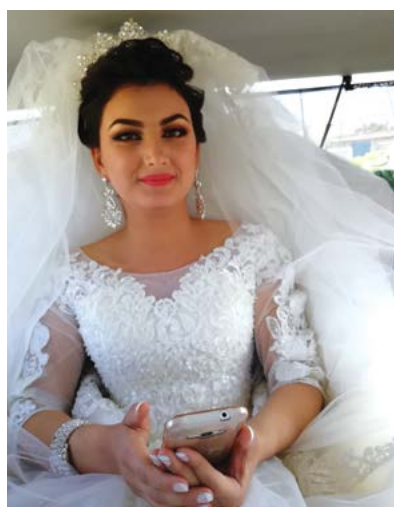


Рис. 13. Невеста выходит из свадебного салона перед *тӯем*. Согдийская область, 2018 год, фото Елены Борисовой.

Мало найдется в Таджикистане молодых женщин, которые не мечтают облачиться в белое свадебное платье и на один день стать центром всеобщего восхищения (Рис. 12–15). Невеста – это олицетворение красоты и совершенства, которое предстает перед гостями и зрителями в день свадьбы (иногда два дня подряд, для *тӯй* невесты и собственно свадьбы) и записывается на DVD-диски для последующего показа друзьям, соседям и родственникам (см. раздел V). Поэтому невесты (и их семьи) жертвуют значительным количеством времени, энергии и денег, чтобы выглядеть безупречно.

За последние десятилетия в крупных городах Таджикистана сформировалась индустрия красоты, обслуживающая невест и гостей свадеб, которая теперь распространяется и на небольшие города по всей стране. Свадебными салонами (*толори арҷсӣ*) обычно управляют женщины, которые, возможно, начинали свою карьеру в качестве учеников в

других салонах (некоторые из них были трудовыми мигрантками в России), а затем создали независимый бизнес. Обычно они предлагают широкий спектр услуг – от парикмахерских услуг, макияжа и дизайна ногтей до проката одного или нескольких свадебных платьев [33].

Уход за невестой, в соответствии с местными представлениями о красоте, включает в себя телесные манипуляции, которые могут казаться молодым женщинам интерес-

ными, но также требуют большой дисциплины и выносливости. В день свадьбы женщины проводят часы в салонах красоты, чтобы нанести много макияжа, сделать модный дизайн ногтей и сложную прическу, в которую вплетается блестящая корона невесты. Надев длинное и пышное белое платье, дополненное великолепными украшениями, невесты, конечно, становятся похожи на королеву и поражают окружающих своей красотой. Но они также должны быть готовы передвигаться на высоких каблуках по ухабистым дорогам, переносить летнюю жару в Таджикистане под фатой, а иногда и под белым свадебным хиджабом (*сатр*) и есть совсем немного или даже совсем ничего не есть во время торжества.

В Таджикистане принято впервые выщипывать брови (*абру*, *қош*) молодой женщине накануне свадьбы в знак перехода в роль замужней женщины. Эта услуга предлагается в салонах красоты, но также может быть выполнена квалифицированной женщиной за более низкую цену на дому (если семья невесты не может позволить себе расходы на свадебный салон). В канун свадьбы многие невесты также удаляют волосы на лице, лобке и ногах (*мӯи бадан*, *мӯи рӯи*). Удаление волос требует от невесты умение терпеть боль и в то же время рассматривается как доброе дело (*са-воб*), с религиозной точки зрения, и может быть сделано до свадьбы, если девушка регулярно молится (*намоз хондан*).

Помимо невесты, салоны красоты заботятся о подружках невесты и других гостях, которые также стремятся выглядеть великолепно. Свадьбы вызывают большой общественный резонанс, который может выходить за пределы страны, когда фотографии распространяются среди членов семьи и друзей через социальные сети. Пошив нового платья (обычно у местной портнихи), а также профессиональная укладка волос и дизайн ногтей остаются в памяти навсегда. Для молодых незамужних женщин свадьба – это еще и событие, на котором их могут заметить будущие мужья. Поэтому они стараются нарядиться и выглядеть безупречно, способствуя тем самым процветанию местной индустрии красоты.

IV. Забота о социальных связях: встреча и обслуживание гостей

Во время брака создаются и воспроизводятся социальные отношения между родственными группами (Рис. 16–19). В то время как многие исследования рассматривают дарение подарков как главный инструмент создания родственных связей [34], наше внимание



Рис. 14. Выщипывание бровей невесты в салоне красоты. Кулябский регион, 2014 год, фото Светланы Торно.



Рис. 15. Наряды и прически подружек невесты в день свадьбы. Согдийская область, 2018 год, фото Елены Борисовой.



Рис. 16. Тети невесты угощают чаем свекровь во время ее первого ответного визита к родителям (*чег занак*). Согдийская область, 2018 г., фото Елены Борисовой.



Рис. 17. Фрагмент *дастархона* по случаю *идонабарӣ* (принесения приданого). Душанбе, 2012 г., фото Светланы Торно.



Рис. 18. Тетя жениха раскатывает тесто для мантов, соседи их формируют. Кулябский район, 2014 год, фото Светланы Торно.

сосредоточено на заботе о гостях как центральной части установления и поддержания родственных связей. Общества Центральной Азии известны своим гостеприимством (мемоннавоз), которое является важным маркером региональной идентичности. Свадьбы – это события, когда эти практики можно наблюдать лучше всего. Во время бракосочетания семьи жениха и невесты обмениваются многочисленными визитами, от небольших посиделок среди женщин до больших торжеств с участием мужчин и женщин из большой родственной группы, и соревнуются в умении накрыть пышный стол, приготовить несколько горячих блюд и поразить гостей их изобилием, разнообразием и изысканностью.

На свадебном столе обычно присутствует несколько сортов хлеба (в Кулябском районе, в основном, домашнего приготовления), разнообразные фрукты, печенье и шоколадные конфеты (желательно, в яркой упаковке), *самбусы* (тесто с начинкой из мясного фарша, зелени или тыквы), различные виды прохладительных напитков, сухофрукты и орехи, а также домашние пироги и салаты. Подаваемые на маленьких и больших тарелках и заполняющие стол до отказа, эти продукты должны быть расположены на *дастархоне* эстетично, чтобы радовать глаз наблюдателя.

Помимо закусок, хозяин подает от 3 до 5 горячих свежеприготовленных блюд. Блюда варьируются, в зависимости от сезона и региона, но, как правило, каждый праздник содержит ряд традиционных продуктов (например, *шурбо* – мясной бульон с овощами, *мастава* – суп из сорго и нута, *манты*) и завершается *ош* (традиционное блюдо из риса и моркови с мясом).

Помимо угощения гостей, забота о родственниках подразумевает гостеприимство, заключающееся в «проявлении уважения» (*хурмат кардан*), которое превентивно пресекает лю-

бые негативные чувства по отношению к хозяину. На практике это означает искреннее и многократное приветствие гостей во время их визита и размещение их в самой красивой комнате дома (которую иногда приходится спешно ремонтировать перед *тӯем*). Должна соблюдаться возрастная иерархия: пожилых людей усаживают у теплой задней стены комнаты, а самых старых и почитаемых – во главе стола. По ходу встречи хозяева часто призывают гостей есть больше и готовы откликнуться на любые пожелания, связанные с едой, температурой в помещении и удобством раскладки. Таким образом, проявление уважения к гостям требует огромного труда на протяжении всего брачного процесса, который ложится, в основном, на плечи женщин.



Рис. 19. Тетя невесты готовит *самбусы*. Согдийская область, 2019 год, фото Елены Борисовой.

Само собой разумеется, что мать в одиночку не может справиться с тем объемом физической и аффективной заботы, который необходим для удовлетворения гостей. Женщины полагаются на близких родственников (сестер, дочерей) и более крупные родственные сети, а иногда обращаются за помощью к соседям. Например, легко переносимые продукты питания (*самбусы*, хлеб, свадебный торт) могут быть приготовлены членами семьи и принесены на праздник, в то время как горячие блюда готовятся на месте. Во время празднования хозяин обычно поручает младшему поколению разносить тарелки с едой и чайники, а старшим женщинам и мужчинам – готовить, подавать и развлекать гостей. В разгар свадебного процесса целым семьям часто удается поспать всего несколько часов, отдавая огромное количество энергии, чтобы накормить, обслужить и развлечь гостей. Этот физический и аффективный труд помогает поддерживать существующие родственные связи и создать новые с родственниками – практика, известная в антропологии как *киннинг* (англ. «kinning» – родословная) [35].

V. Забота об обрӯ: свадьбы и репутация семьи

Свадьба – это событие, когда семьи жениха и невесты сотрудничают друг с другом, чтобы все прошло гладко (Рис. 20–24). Однако свадьбы также являются в высшей степени перформативными событиями, которые включают в себя соревнование в демонстрации богатства и гостеприимства, чтобы произвести впечатление на родственников и сообщество. Эти представления в дальнейшем трансформируются в повышение репутации и престижа (*обрӯи қиммат*) [36] семьи по-



Рис. 20. Один из самых шикарных свадебных ресторанов города. Согдийская область, 2019 год, фото Елены Борисовой.



Рис. 21. Жених и невеста с членами семьи.
Согдийская область, 2019 год,
фото Елены Борисовой.



Рис. 22. Внутри *тўйхона*. Столы сервированы
холодными закусками и салатами. Согдийская
область, 2018 год, фото Елены Борисовой.

средством сплетен (*файбам*) [37]. Однако свадебные перформансы – это еще и моменты неопределенности, потому что никто никогда не знает, как их оценят разные зрители (родственники, гости, случайные зрители) и что скажут люди. Семьи, устраивающие свадьбы, очень чувствительны к *гапи бад* (неприятным разговорам), которые могут повредить их социальному положению, и обычно стараются предупредить все возможные негативные комментарии, будь то внешний вид и поведение пары или членов семьи, количество и качество поданных блюд, выбор свадебного зала (*тўйхона*) или ассортимент предлагаемых развлечений.

Аренда ресторана (*тўйхона*) для празднования *тўя* вместо его проведения дома становится нормальной практикой в современном Таджикистане и частью того, что считается «современной» свадьбой. Это позволяет семьям переложить часть заботы о гостях на персонал ресторана, чтобы самим сосредоточиться на других деталях свадьбы. Владение рестораном – прибыльный бизнес, ведь свадьбы проходят круглый год, но особенно оживленным становится летне-осенний период, когда молодые люди возвращаются из России, чтобы создать свои семьи. В районе,

где Елена Борисова проводила свое исследование, было 8 свадебных ресторанов, рассчитанных на разную аудиторию: от маленьких и скромных до огромных и шикарных залов.

Свадебные рестораны также соревнуются друг с другом в пышности. В последние годы распространилась определенная свадебная эстетика: обилие искусственных цветов, люстр и блестящих украшений создает образ красивой и «современной» свадьбы. Многие элементы такой эстетики носят чисто перформативный характер: фрукты на столе пары не для еды, а для декоративных целей (жених и невеста во время *тўя* обычно не едят и не пьют ничего, кроме воды); бутылки шампанского не для питья, а для наполнения бокалов, чтобы сделать снимки для фотоальбома.

С распространением интернета и возможностью найти тысячу рецептов в сети подача «современных» салатов и закусок поверх традиционных горячих блюд стала устоявшейся практикой. Смысл в том, чтобы удивить и впечатлить гостей новыми блюдами и эстетически привлекательной сервировкой стола. Однако при этом важно соблюдать баланс между «современным» и «традиционным», демонстрируя готовность придер-

живаться традиций и проявляя свою культурную и региональную идентичность.

Если семья решает отпраздновать часть *тӯя*, например, предшествующую празднику вечеринку дома, она все равно должна проявить гостеприимство и постараться поразить гостей необычными блюдами и сервировкой. Это влечет за собой много однообразного труда для женщин, но также и некоторую креативность и изобретательность. Свадьбы должны придерживаться определенной культурной модели, чтобы быть узнаваемыми как ритуалы, однако некоторые творческие вариации ожидаются, приветствуются и могут стать частью традиции, если будут оценены аудиторией (см. раздел ниже).

Распространение новых технологий и доступ молодежи к новым навыкам привели к развитию целой индустрии, занимающейся подробным документированием свадеб. Появилось много молодых людей, хорошо обученных работе с видеокамерами: поразительно, но на некоторых свадьбах задействовано до 5-7 камер и даже дроны. Фото- и видеосъемка ведутся на каждом шагу, а затем превращаются в прекрасно оформленные фотоальбомы и DVD-записи. Такие DVD-записи – материальное воплощение размаха и пышности мероприятия, которое с гордостью демонстрируется родственникам и гостям в течение многих лет после самого события. Такие DVD также циркулируют между Таджикистаном и Россией: таким образом, отсутствующие родственники получают возможность увидеть своих близких, а молодые мужчины-мигранты – потенциально интересную будущую пару для себя. Люди прекрасно осознают, что на них смотрит камера, которая впоследствии (транснационально) переходит в наблюдающий и оценивающий взгляд более широкого круга людей. Поэтому во время свадьбы они стараются представить себя в лучшем свете, так сказать, инвестируя в заботу о себе. Это приводит к тому, что свадьба становится перформансом с высокой степенью (само)регуляции тела, которое может быть утомительным, особенно для молодых женщин.

VI. Забота о традициях

Следование традициям (или *қоида* – правилам) – важный элемент «правильной» свадьбы, поскольку позволяет людям реализовать свою культурную, региональную и религи-



Фото 23. Складывание салфеток для предстоящего банкета согласно советам, найденным в интернете. Согдийская область, 2019 год, фото Елены Борисовой.



Рис. 24. Документирование свадеб. Танцы перед камерой. Душанбе, 2012, фото Светланы Торно.

озную идентичность (Рис. 25-28). Однако традиция не является неизблемым ритуалом, передаваемым от предков, она гибкая и всегда находится в процессе создания – обсуждается, оспаривается и адаптируется к текущим обстоятельствам. Таким образом, чтобы понять изменения и колебания в ритуальной экономике, возможно, будет полезнее думать о традициях в терминах «практик традиционализации», а не исторической аутентичности [38]. Таджикские свадьбы следуют общему культурному шаблону, однако он допускает определенную степень гибкости. Во время свадьбы «женщины коллективно воспроизводят, обсуждают и изменяют правила традиционного бракосочетания, укрепляя свой собственный опыт и авторитет в сфере церемоний» [39]. Демонстрируя готовность участвовать в отношениях взаимности, они получают одобрение со стороны сообщества. Гибкость как ключевая характеристика традиции означает, что новые элементы могут входить и выходить из традиции – это механизм, лежащий в основе процесса усиления ритуальной инфляции. Однако это также означает, что различные представления о том, что относится к сфере традиции, продвигаемые разными акторами (например, государством, религиозными лидерами и т. д.), могут вступать в столкновение и порождать путаницу и конфликты [40].



Рис. 25. *Саршӯён*. Ритуальное омовение волос невесты молоком и вплетение в них хлопка. Кулябский регион, 2014 г., фото Светланы Торно.

В Кулябском регионе существуют ритуалы, которые символизируют переход жениха и невесты в их новые социальные роли мужа и жены, хорошей домохозяйки и опытной невестки. Один из таких ритуалов, *саршӯён*, проводится в доме невесты перед отъездом в дом жениха [41]. Ритуал включает в себя манипуляции с волосами невесты с использованием белых веществ и предметов, таких как молоко и хлопок, которые должны принести ей светлое будущее и счастье (*бахти сафед*). Символическое мытье волос сопровождается особой песней (исполняемой приглашенными музыкантами), в которой рассказывается о том, как молодая женщина покидает дом

своих родителей с надеждой обрести счастье в новом доме. Многие молодые женщины рассказывали, что в день свадьбы они разрыдались, услышав эту песню, думая о том, что оставляют любимых отца и мать.

После того, как жених и невеста прибывают в дом жениха, свои первые шаги они делают по нескольким коврам и кускам ткани, расстеленным на земле (*пойандоз*). Эти предметы сразу же забирают гости со стороны жениха (заранее оговаривается, кому что достанется). Гости оставляют их себе в качестве вознаграждения за свой физический или финансовый вклад в свадьбу. Приход невестки в дом и удачная свадьба означают достижение и удачу (*хушбахт*), которая таким образом распределяется между семьей и сообществом. Жители Кулоба особенно гордятся своими ритуальными и музыкальными традициями, которые служат маркером их региональной идентичности и, по их мнению, отличают их от северных провинций. Почти на каждой свадьбе, которую посетила Светлана Торно в 2014 году, присутствовал ритуал *саршӯён*, тщательно разработанный

ный старшими женщинами на основе того, что они слышали от своих родственников или видели на других свадьбах. Ритуал стал более ярким маркером кулябской идентичности после того, как местные певицы, такие как Фарзонаи Хуршед и Зулайхо Махмадшоева, опубликовали музыкальные клипы с этими песнями, которые набрали несколько миллионов просмотров на YouTube. Уже в советское время жители Кулябского и Согдийского регионов постоянно сравнивали уровень своего экономического развития, «современные» взгляды (например, на женскую одежду и работу) и «культурное» поведение (например, языковые выражения, манеры поведения за столом), которые сохранились до наших дней и нашли свое выражение в традиционных свадебных представлениях.

Для проведения ритуала *чирок* женщины приглашают специалистку по ритуалам, которая зажигает сделанные вручную хлопковые свечи в разных углах дома, связанных с женской сферой (например, на кухне, рядом с тандыром, в миске с мукой и рисом), и читает Коран. Слово «*чирок*» с узбекского языка переводится как свет или свеча. За несколько дней до этого семья невесты убивает овцу, женщины варят голову, копыта и делают колбасу из кишок – их подают во время ритуала. Ритуальная специалистка обычно получает свою долю еды, денежное вознаграждение и небольшой подарок после ритуала.

Подготовкой постели для молодых обычно занимаются пожилые женщины, которые «знают традиции». Пока они складывают ватные матрасы, переданные в качестве части приданого, они читают стихи из Корана. Когда постель готова, они бросают на нее рис и горох и позволяют нескольким детям лечь на нее, прежде чем ее займут молодожены. Это делается для того, чтобы привлечь удачу для успешного и обильного деторождения. Три дня подряд молодые проведут в своей спаль-



Рис. 26. Женщины расстилают *пойандоз* (ковер, ткань) перед женихом и невестой. Кулябский регион, 2014 г., фото Светланы Торно.



Рис. 27. *Чирок*. Местный предсвадебный ритуал на севере, который проводится в доме невесты, чтобы защитить ее от сглаза (*қийна*) и убедиться, что ее супружеская жизнь будет гладкой. Согдийская область 2018, фото Елены Борисовой.



Рис. 28. Подготовка постели к первой супружеской ночи в доме жениха. Согдийская область 2018, фото Елены Борисовой.

не, не выходя из дома, а родственники невесты будут ухаживать за ними – приносить определенные продукты (например, баранью грудинку) и следить за тем, чтобы все шло хорошо. Одна из теток невесты (*янга*) останется в доме жениха на это время, чтобы помогать невесте со всеми ее возможными просьбами и следить за тем, чтобы она не боялась.

Заключение

Взяв заботу в качестве аналитической линзы, это эссе рассматривает материальные и аффективные инвестиции женщин в свадьбы в Таджикистане, которые создают и поддерживают семьи, а также воспроизводят родственные группы, сообщества и социальный порядок. Хотя мужчины, безусловно, вносят разнообразный вклад в брачный процесс, в основном, именно физический и аффективный труд женщин устанавливает социальные связи с родственниками (они кормят их, обслуживают и демонстрируют уважение). Женская забота, связанная со сбором приданого невесты, создает новые семьи и полностью обустроенные домохозяйства. Принимая решения о месте проведения бракосочетания, блюдах, которые будут поданы на стол, и ритуальных практиках, которые необходимо соблюдать, женщины вносят свой вклад в продолжение и изменение традиций, воспроизводство репутации семьи, а также в выражение местной идентичности. Уход за женским телом во время подготовки к свадьбе и разработка новых законов и праздников – еще один набор практик заботы, которые помогают создавать жизненно важные социальные отношения. И все же, хотя наши фотографии иллюстрируют заботу как жизнеобеспечивающую деятельность и как тяжелый труд, необходимый для заключения брака, возможно, менее заметным является ее амбивалентный, противоречивый и спорный характер, который мы пытались передать с помощью «плотных описаний» (*thick description*), основанных на нашем этнографическом опыте. Необходимость давать заботу и давление со стороны общества, требующего получать ее соответствующим образом, могут оказаться для некоторых групп людей угнетающими, контролирующими и вызывающими страдания.

Выбирая фотографии, мы стремились визуализировать огромные материальные и аффективные инвестиции, которые делают отдельные люди, семьи, сообщества и государство в попытках сохранить свой социальный мир. Хотя свадьбы в Таджикистане следуют одной и той же культурной модели с некоторыми региональными различиями, фотографии передают разницу между Согдийской областью на севере и Кулябской областью на юге в отношении материального благосостояния. Безусловно, между регионами существуют экономические различия, возникшие отчасти из-за неравномерной индустриализации в советский период, от которой больше выиграл север, чем географически удаленные южные территории. С другой стороны, фотографии были сделаны с разницей во времени в 6 лет. В 2014 году в городе Куляб практика проведения свадебных торжеств в ресторанах только начинала закрепляться. Если рассматривать это как некий эксперимент по путешествию во времени, то можно увидеть, что тенденция к разрастанию ритуальных расходов, увеличению приданого и росту практик показного потребления сохраняется, несмотря на попытки государства заботиться о социальной справедливости.

Вопросы для обсуждения:

1. Какую роль играет забота в процессе заключения брака в Таджикистане?
2. Какие физические и аффективные практики заботы на свадьбах в вашем сообществе вы знаете?
3. Являются ли некоторые из этих практик амбивалентными, спорными или неприятными для членов сообщества и почему?

Ссылки

1. Ильхамов, 2013, с. 280
2. Абашин, 2003, с. 217-38
3. Расанаягам, 2011, с. 48
4. Ибаньес-Тирадо, 2013.
5. Абашин, 2015; Тревизани, 2016, с. 61-75.
6. Исмаилбекова, 2016, с. 266-80.
7. Эдгар, 2007, с. 581-99; Рош и Хоманн, 2011, с. 113-28; Борисова, 2021, с. 175-99
8. МакБрайен, 2006, с. 341-57.
9. Тибо, 2017, с. 2809-26; Клеузиу, 2021, с. 248-73.
10. Клеузиу и МакБрайен, 2021, с. 121-46.
11. Канчиан и Оликер, 2000; Грэм, 1983, с. 13-30; Вэрнесс, 1978, с. 193-207
12. Тронто, 1993
13. Пуиг де ла Беллакаса, 2017; Телен, 2015, с. 497-515.
14. Кансиан и Оликер 2000; Тронто 1993.
15. Фишер и Тронто, 1990, с. 35-62; Гарсия, 2010.
16. Опыт полевой работы Светланы Торно в Таджикистане с 2012 года составляет 16 месяцев, а Елена Борисова провела в стране 14 месяцев с 2014 года. Обе свободно владеют русским языком и приобрели навыки разговорного таджикского языка во время своей полевой работы.
17. ЗАГС расшифровывается как запись актов гражданского состояния.
18. Это постановление было введено властями Таджикистана для предотвращения ранних браков девочек (до 18 лет) и является одним из примеров того, как государство заявляет о своей заботе о правах женщин и создании семьи.
19. Существуют значительные региональные различия в свадебных ритуалах и их местных названиях. Однако подробное исследование этих различий выходит за рамки данного очерка.
20. Абашин, 2015, с. 558
21. Борисова, 2021.
22. Рош, Торно и Каземи, 2020, с. 153-86.
23. Ривз, 2012, с. 108-34.
24. В 2018 году среднемесячная зарплата в Таджикистане составляла 140 долларов.
25. Клеузиу, 2019, с. 346-62.
26. Мы признаем, что забота не является уделом только женщин, и мужской вклад (особенно материальный) играет важную роль в брачных процессах. Однако наш очерк посвящен практикам ухода, которые выполняются, в основном, женщинами.
27. Мостовлански, 2013, с. 462-474; Рош, 2016, с. 207-224.
28. Скотт, 1998.

29. Первая версия закона была принята за десять лет до этого, в 2007 году, но она не соблюдалась должным образом.
30. Борисова, 2021.
31. Клеузиу, 2019.
32. Харрис, 2005.
33. Помимо белого платья в европейском стиле, невеста может надеть традиционный наряд с узорами *атлас* и *чакан*, а также длинные халаты, напоминающие принцессу. В кулябском регионе невесты в день свадьбы трижды меняли свой наряд, приветствуя гостей в каждом из них.
34. Абашин, 2015; Вернер, 2000, с. 11-22.
35. Телен, 2015.
36. Дословно это можно перевести как «дорогая репутация», которая является «дорогой» в двойном смысле: с одной стороны, это репутация богатого человека, который щедро тратит деньги, с другой – это репутация, которую очень дорого поддерживать.
37. Клеузиу, 2019.
38. Бейер и Финке, 2019.
39. Клеузиу, 2019.
40. Борисова, 2021.
41. Аналог *саршӯёна* для жениха называется *сартарошон*. Он проводится в родительском доме жениха вечером *туя* (перед первой брачной ночью) и сопровождается определенной песней.

Библиография

1. Қонуни умурии Тоҷикистон. «Дар бораи танзими анъана ва ҷашну маросимҳо дар Ҷумҳурии Тоҷикистон» [Закон Республики Таджикистан «О регулировании традиций, праздников и обычаев в Республике Таджикистан»]. No. 1461, 28 августа 2017 г.
2. Абашин, Сергей. «Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о рациональности / иррациональности ритуальных расходов в Средней Азии)». В *Евразия: Люди и мифы*, под ред. Сергея Панарина, 217–238. Москва: Наталис, 2003.
3. Абашин, Сергей. *Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией*. Москва: Новое литературное обозрение, 2015.
4. Beyer, Judith, and Peter Finke. «Practices of Traditionalization in Central Asia.» *Central Asian Survey* 38, No. 3 (2019): 310–328.
5. Борисова, Елена. «Наши традиции убьют нас!»: переговоры о брачных торжествах перед лицом правового регулирования традиций в Таджикистане. *Oriente Moderno* 100, No. 2 (2021): 175–199.
6. Werner, Cynthia. «Gifts, Bribes, and Development in Post-Soviet Kazakhstan.» *Human Organization* 59, No. 1 (2000): 11–22.
7. García, Angela. *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. Berkeley: University of California Press, 2010.
8. Грэм, Хилари. «Забота: труд любви». В *Труд любви: женщины, работа и забота*, под ред. Джанет Финч и Дульси Грувс, 13–30. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
9. Ibañez-Tirado, Diana. «Temporality and Subjectivity in Kulob, Southern Tajikistan: An Ethnography of Ordinary People and Their Everyday Lives.» PhD diss., SOAS, University of London, 2013.
10. Ильхамов, Алишер. «Трудовая миграция и ритуальная экономика узбекской расширенной семьи». *Zeitschrift für Ethnologie* 138, No. 2 (2013): 259–284.
11. Исмаилбекова, Аксана. «Конструирование власти женщин через обычаи: село Булак, Кыргызстан». *Nationalities Papers* 44, No. 2 (2016): 266–280.
12. Cancian, Francesca M., and Stacey J. Olikier. *Caring and Gender*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000.



13. Cleuziou, Juliette, and Julie McBrien. «Marriage Troubles in Central Asia.» *Oriente Moderno* 100, No. 2 (2021): 121–146.
14. Cleuziou, Juliette. «Traditionalization, or the Making of a Reputation: Women, Weddings and Expenditures in Tajikistan.» *Central Asian Survey* 38, No. 3 (2019): 346–362.
15. Cleuziou, Juliette. «What Does Marriage Mean? Wedding and Divorce in Contemporary Tajikistan.» *Oriente Moderno* 100, No. 2 (2021): 248–273.
16. McBrien, Julie. «Listening to the Wedding Speaker: Discussing Religion and Culture in Southern Kyrgyzstan.» *Central Asian Survey* 25, No. 3 (2006): 341–357.
17. Mostowlansky, Till. «'The State Starts from the Family': Peace and Harmony in Eastern Pamir, Tajikistan.» *Central Asian Survey* 32, No. 4 (2013): 462–474.
18. Puig de la Bellacasa, Maria. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
19. Rasanayagam, Johan. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
20. Reeves, Madeleine. «Black Work, Green Money: Remittances, Ritual, and Domestic Economies in Southern Kyrgyzstan.» *Slavic Review* 1, No. 1 (2012): 108–134.
21. Roche, Sophie, and Sophie Hohmann. «Wedding Rituals and the Struggle for National Identity.» *Central Asian Survey* 30, No. 1 (2011): 113–128.
22. Roche, Sophie. «A Strong Family for a Healthy Nation: Motherhood in Tajik National Politics and Society.» *Nationalities Papers* 44, No. 2 (2016): 207–224.
23. Roche, Sophie, Svetlana Torno, and Said Reza Kazemi. «The Meaning of Family: Making and Remaking Families in Times of Conflict in Central Asia.» *Acta Via Serica* 5, No. 1 (2020): 153–186.
24. Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.
25. Thelen, Tatjana. «Care as Social Organization: Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations.» *Anthropological Theory* 15, No. 4 (2015): 497–515.
26. Thibault, Hélène. «Labour Migration, Sex, and Polygyny: Negotiating Patriarchy in Tajikistan.» *Ethnic and Racial Studies* 41, No. 15 (2017): 2809–2826.
27. Trevisani, Tommaso. «Contemporary Weddings in Uzbekistan: Ritual Change from Above and Below.» *Central Asian Survey* 35, No. 1 (2016): 61–75.
28. Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge, 1993.
29. Fisher, Berenice, and Joan C. Tronto. «Toward a Feminist Theory of Care.» In *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, edited by Emily K. Abel and Margaret K. Nelson, 35–62. Albany: State University of New York Press, 1990.
30. Harris, Colette. *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*. London: Pluto Press, 2005.
31. Edgar, Adrienne Lynn. «Marriage, Modernity, and 'Friendship of Peoples': Interethnic Intimacy in Postwar Central Asia in Comparative Perspective.» *Central Asian Survey* 26, No. 4 (2007): 581–599.
32. Waerness, Kari. «The Invisible Welfare State: Women's Work at Home.» *Acta Sociologica* 21 (1978): 193–207.

Данная статья была переведена с английского языка.

ЖЕНЩИНЫ, РОДСТВО, ИСЛАМ И СОБСТВЕННОСТЬ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

АКСАНА ИСМАИЛБЕКОВА

Аннотация

Помня о крайней жестокости советских культурных и экономических преобразований, особенно среди кочевых и оседлых народов Центральной Азии, следует отметить, что влияние советизации на гендерные роли было неоспоримо прогрессивным. Однако внезапный крах советского порядка вещей в 1991 году открыл двери для резкого «возрождения» патриархальных этнонационалистических политических, исламских и социальных порядков и оказал огромное влияние на жизнь женщин и девочек в Центральной Азии.

Женщины Центральной Азии играли ключевую роль в качестве политического инструмента для советских идеологов и политиков в начале XX века: массовые кампании по разоблачению и эмансипации женщин стали главными символами модернизации и прогресса, которые советское правительство обещало принести жителям Центральной Азии, разрушив власть патриархата и семейных старейшин над женщинами и девочками. Советские женщины Центральной Азии прошли через программы гендерной социализации, которые привели к фундаментальным изменениям в социальной жизни [2,3]. Советская политика улучшила положение женщин в обществе, расширив их юридические права и льготы в системе социального обеспечения. Современное положение женщин в Центральной Азии во многом является следствием прежней коммунистической политики, которая открыла двери партии для большинства женщин рабочего класса, тем самым поощряя их к использованию внедомашнего труда как ресурса для самореализации и обеспечивая женщинам, наконец, равный доступ к образованию и другим ресурсам, которые раньше были для них запрещены.

Хотя включение в состав рабочей силы и доступ к образованию были позитивными достижениями, женщин в то же время «неоднозначно» включали в советский порядок, предоставляя им положение граждан государства, но в то же время представляя их как «привилегированных хранительниц национальных ценностей» [4]. Несмотря на прогрессивный характер советской системы, женщины Центральной Азии даже во времена СССР жили в рамках, сохраняющих традиционную структуру родства, правила брака по расчету, повседневную исламскую этику и правила/нормы, а также гендерный контроль над ресурсами. Так продолжалось и в странах Центральной Азии после распада Союза, когда новые независимые правительства использовали двусмысленную риторику, чтобы включить женщин в социальную структуру государства в качестве хранительниц семьи и домашнего очага. Однако эти новые национальные идеологии, ориентированные на мужчин, упускали из виду реальную и активную роль женщин в облегчении экономических трудностей как внутри, так и вне дома.

Принятие постсоветскими государствами «патриархата как национальной культуры» и реисламизация общества – не единственные факторы, отводящие роль женщины в частную сферу. Напротив, лидеры новых независимых стран в поисках идеологии национальной независимости стали делать акцент на идеях «десоветизации», призывая женщин вернуться к своему «естественному предназначению» и отказаться от «неестественных задач», которые ставила перед ними советская жизнь. Кроме того, в постсоветский период значительно сократилась государственная поддержка женщин в виде материальных льгот, включая декретный отпуск.

Гендерная динамика характерна не только для Центральной Азии. Существуют важные параллели с гендерными системами на Ближнем Востоке и в Северной Африке, например, которые формируются под влиянием институтов патриархата и оказывают аналогичное воздействие на социальный порядок. Однако семейные узы являются уникальным явлением для центральноазиатских обществ и рассматриваются как источник поддержки и безопасности.

В этой главе я исследую собственность через призму мировоззрения женщин, рассматривая, как родственные связи и брачная система формируют понимание результатов имущественных отношений в сравнительном контексте, сравнивая и сопоставляя аналогичные отношения у узбеков, таджиков, кыргызов и казахов. Я также уделяю внимание роли ислама и тому, как он способствует противостоянию патриархату. Предоставляя слово женщинам Центральной Азии, я также участвую в постколониальных дискуссиях о феминистской антропологии, экономике, исламе и имущественных отношениях женщин.

Сложный контекст

В последние годы Интернет и социальные сети привлекли внимание к проблеме домашнего насилия над женщинами в Центральной Азии, а также к самоубийствам молодых замужних женщин, похищениям невест, ранним бракам по расчету и консервативным верованиям (например, требованию, чтобы невесты были девственницами). Центральная Азия известна сильными системами родства и традиционными брачными устоями. Хотя эти системы якобы защищают женщин и детей, служа сетью безопасности, распространённость различных форм насилия в отношении женщин противоречит этому.

Некоторые женщины оправдывают домашнее насилие, участвуют в похищениях невест и браках по расчету, а также призывают своих дочерей оставаться в семьях мужей, несмотря на трудности. Такие женщины, отстаивающие «традиционные» нормы, подвергаются нападкам за отсталость и неинтеллектуальность, поскольку они признают свой статус «собственности». Их маргинализируют и меньше ценят как авторитетных производителей знаний, и как таковых «приглашают» не только на местном, но и на международном уровне. Тем не менее, очень важно учитывать голоса всех женщин, а также опыт, стимулы и ограничения, которые побуждают женщин поддерживать эти традиционные практики. Только так мы сможем увидеть всю сложность гендерной субъективности.

Существует также контекст, который стоит рассмотреть подробнее: влияние советской эпохи и постсоветских перемен на жизнь женщин в Центральной Азии. Положение женщин Центральной Азии в некоторых отношениях отличается от положения женщин в других частях мира. Советский и постсоветский опыт можно охарактеризовать как «не колониальный и не современный». [5] Женщины Центральной Азии живут в рамках системы, которая сохранила традиционную структуру родства, правила брака по расчету и гендерный контроль над ресурсами. Однако они также активно участвуют в местной экономике. Они являются социальной и культурной движущей силой особого рода изменений и адаптации.

Международные доноры и агентства придерживаются неолиберальной концепции и обосновывают расширение экономических прав и возможностей мужчин и женщин правами индивидуальной собственности, в противовес социальным нормам и обычаям, которые препятствуют экономическим правам женщин. Поэтому их основной задачей является расширение прав и возможностей женщин путем повышения гендерного равенства за счет предоставления доступа к земельным и другим ресурсам. Однако при этом упускается из виду сложность положения женщин в Центральной Азии и многочисленные смыслы, лежащие в основе местной концепции, согласно которой женщина рассматривается как «собственность». Эти аспекты необходимо рассматривать через призму систем родства и брака и отношений власти/иерархии в Центральной Азии. Родство и брак являются основополагающим культурным горизонтом для жителей Центральной Азии, определяющим то, как женщины осмысливают эти правовые, социальные и политические категории. Действительно, членство в крупных сетях дальних родственников может расширять возможности женщин.

Советское наследие против сильного национализма; ислам и консерватизм против западных идей

С одной стороны, мы имеем советское наследие женской эмансипации, которое не только позволяет, но и активно поощряет женщин вовлекаться в широкую экономику, работая даже в то время, когда они ухаживают за детьми. Это двойное бремя, которое приходится нести женщинам. С другой стороны, с распадом СССР мы стали свидетелями возрождения ислама, консерватизма и традиционализма, в первую очередь, за счет поощрения национализма. Западные доноры также повлияли на ситуацию, пропагандируя гендерное равенство и индивидуальную частную собственность. Таким образом, женщины оказались между советским наследием и сильным национализмом, между консервативным исламом и западными идеями. Именно в этих условиях они отстаивают свое право на труд и владение собственностью.

Опираясь на значительный массив антропологической литературы, охватывающей многие регионы мира, я утверждаю, что решающим фактором, определяющим общий статус женщин, является их положение в системе имущественных отношений: как фактических и потенциальных владельцев собственности, как потенциальных объектов собственности и как поставщиков – а также получателей – производительного и репродуктивного труда. Вместе труд и операции с собственностью составляют набор практических дей-

ствий, известных как «обеспечение» [6]. Практики обеспечения, как правило, влияют на понимание социальной идентичности и сами подвержены ее влиянию.

Гендер и имущественные отношения

В различных исследованиях постсоциалистических стран понятие собственности рассматривается с точки зрения отношений, морали и укорененности [7]. Из этих работ ясно, что отношения собственности встроены в более широкие социальные отношения и моральные ценности в постсоциалистических странах. Однако литература, посвященная пересечению гендерных и имущественных отношений в постсоциалистических странах, весьма ограничена [8]. В свою очередь, в исследованиях по Центральной Азии изучаются исторические и современные подходы к собственности – особенно, к земле, правам на выпас, скоту и захвату земель [9], но при этом не рассматриваются отношения собственности женщин через призму брака и системы родства [10]. Этому есть несколько причин, большинство из которых – методологические.

Режим собственности так важен для гендерных вопросов, потому что собственность – это не просто владение. Вместо этого собственность можно плодотворно рассматривать как совокупность прав. Не все эти комплексы обязательно приводят к полному владению. Кроме того, собственность проявляется на разных уровнях: идеологическом; институциональном, включающем нормативные акты; уровне правовых отношений и уровне фактических отношений. Важно понять, почему идеология защиты не трансформируется один к одному в фактическую защиту [11].

В моем случае, когда мне было 27 лет, я «узнала», что владею одним гектаром земли в Кыргызстане. Однако, так случилось, что я не знала, что имею право на эту землю, пока моему брату не понадобилась моя подпись в качестве доказательства того, что я законно отказываюсь от земли, на которую имела право. Я была удивлена, что унаследовала землю от своей семьи. Когда я захотела оставить ее себе, мои сестры рассердились на меня и спросили: «Почему ты не отдашь землю нашему брату? Ты не можешь претендовать на имущество членов своей семьи, потому что ты замужем, а младший брат заботится о наших родителях». Моя семья не хотела, чтобы я знала о моем праве на землю, чтобы я не использовала ее по своему усмотрению. Мой случай нетипичен. Многие женщины могут знать о своих правах на собственность, даже если они не заявляют о них.

Центральная Азия: идеальное место для изучения гендера

Центральная Азия – идеальное место для изучения парадоксального положения женщин, сохранения систем родства, ислама и собственности в советском и постсоветском контекстах, а также того, как все это адаптируется к новым реалиям [12]. Женщины Центральной Азии с их советским и постсоветским опытом могут предложить новый взгляд на феминистские антропологические дискуссии, рассматривая родство, брак и собственность с точки зрения, отличной от «белых европейских» и «американских» феминисток или феминисток из других постколониальных стран.

Центральная Азия – хорошая лаборатория для исследования противоречий, поскольку эти преимущественно мусульманские общества отличаются разнообразием форм социальной организации. Все они принадлежат к тюркской группе (узбеки, туркмены, кыргызы, уйгуры, казахи), за исключением таджиков, которые имеют языковые и культурные связи с Ираном. Однако между исторически кочевыми и оседлыми народами существуют давние различия в терминологии родства. Таким образом, родство является важной областью и источником культурного разнообразия в региональных странах, но до сих пор оно практически не изучалось в рамках сравнительной антропологии родства.

Антропологам давно известно, что кыргызы, казахи, таджики и узбеки по-разному ведут свою родословную и, соответственно, вступают в брак по совершенно разным правилам. Традиционно большинство этнических кыргызов и казахов были мобильными скотоводами или пастухами-кочевниками; они занимались, в основном, скотоводством. В отличие от них, этнические узбеки и таджики были оседлыми фермерами и городскими жителями; их основными занятиями были ремесленничество и торговля. Соответственно, кыргызы и казахи проживали в горных районах, а узбеки и таджики – на лугах. У них разные правила проживания, системы происхождения, терминология и брачные стратегии. Кыргызы и казахи получают выкуп за невесту (*калың*) в качестве компенсации за потерю хозяйственных услуг своих дочерей, а узбеки и таджики организуют приданое (*сел*) в качестве наследства перед смертью для своих дочерей. Через институты приданого и выкупа за невесту семьи ведут переговоры о правах на личность и о передаче имущества.

Помимо родства в экономической и бытовой сферах, существуют местные представления о родстве и в исламе, связанные с имуществом. Такие идеи отличаются друг от друга символической сферой, пространственными аспектами, возможностью обмена имуществом и родственными связями. Я серьезно отношусь к этим локальным идеям и исследую, как они различаются в разных системах родства.

Этнография из Центральной Азии должна вести диалог с дискуссиями о гендере и родстве, браке и собственности. Здесь есть много общего между женщинами Центральной Азии и их коллегами в Африке и на Ближнем Востоке, особенно когда речь идет об их сильной вере в родство, собственность и власть. В целом, феминистская антропология продолжает активно оспаривать эссенциалистские теории, разработанные в западных странах [13], демонстрируя, что в разных культурах существуют различные механизмы родства, брака и собственности. В применении к Центральной Азии этот подход позволит изучить мировоззрение женщин Центральной Азии через призму самих женщин региона, тем самым предлагая альтернативные подходы к пониманию родства, брака, стратегий заботы о дочерях, а также матриликальных идей.

Есть разница между использованием собственных идей местных жителей для понимания собственности как категории анализа и применением внешней теории. Стратерн, например, вообще избегала понятия собственности, хотя и рассматривала другие вопросы, связанные с вещами и людьми, объектами и субъектами, которые выходят за рамки европейских или евроамериканских представлений о собственности. Идентификация женщин и местных идей позволяет по-новому взглянуть на то, как женщины в Централь-

ной Азии создают и закрепляют отношения [14]. Например, узбекский термин «оджиза» – это местное представление об отношении к дочерям как к уязвимым и связанным с этим идеал обеспечения «безопасности» дочери в браке. Оджиза – это стратегия для индивидов в условиях патриархата; с ее помощью женщины могут проявлять определенную самостоятельность, обращаясь за поддержкой. Отношение к женщине как к «оджизе» неоднозначно: с одной стороны, оно подразумевает слабость, уязвимость, бессилие; с другой стороны, это стратегия индивидов в патриархате, с помощью которой женщины могут проявлять определенную самостоятельность, используя эту атрибуцию для обращения за поддержкой. Оджиза – это функциональное понятие, которое имеет две стороны: 'забота' / 'защита' и 'дисциплина' / 'контроль'. Браки дочерей могут быть организованы родителями, и в ответ женщины получают заботу с материнской стороны. Дочери – не только объекты, как может показаться, но у них есть собственное агентство, которое они могут реализовать в рамках всеобъемлющей структуры «оджиза», мобилизуя значимую власть/поддержку в рамках родственных сетей, и они используют эту идею, когда это необходимо. Они могут пользоваться статусом «оджиза» в патриархате, то есть как молодые замужние женщины, переезжающие в дом мужа, выполняющие обязанности молодой невесты (узб., келин), иногда строго придерживаясь новых семейных правил и ожиданий. Некоторые молодые женщины выстраивают стратегию с учетом этого уязвимого статуса и получают поддержку от родителей.

Является ли «культура» главной причиной как виктимизации женщин, так и расширения их прав и возможностей?

Следует ли возлагать вину за положение женщин на местное общество, «культуру» или родственные связи? С одной стороны, утверждения о том, что женщины являются «собственностью» мужчин, могут использоваться неуместно и в условиях, далеких от какой-либо системы сдержек и противовесов на местном/родственном уровне. В то же время, когда родственники женщины и родственники ее мужа совместными усилиями заставляют ее оставаться в браке, ей некуда идти, это неизбежный факт.

Женщин часто вынуждают обстоятельства оставаться в таких отношениях, потому что они материально зависят от мужа – не потому, что они рассматриваются как собственность мужа, а потому, что женщина в одиночку не сможет заработать достаточный доход, чтобы содержать себя (и, возможно, своих детей). Во многих случаях положение женщины в обществе и семье – это ее выбор: она хочет оставаться замужем, несмотря на трудности и периодическое домашнее насилие, чтобы сохранить доступ к определенному доходу. Но может быть и так, что патриархат не позволяет женщинам найти работу, что делает их зависимыми от мужа в плане денег. В таких условиях женщины должны использовать патриархат для реализации своих возможностей. Именно это утверждала Кандийоти несколько десятилетий назад в своей работе «Сделка с патриархатом» [15]. Я бы утверждала, что женщины с имеющимися ресурсами должны вести переговоры, чтобы максимизировать свою власть и выбор в рамках патриархальной структуры. Поэтому я хотела бы продемонстрировать, что женщины действительно занимают определяющее положение в сильно патрилинейном кыргызском обществе.

Несмотря на усилия международных организаций по улучшению положения женщин, сами женщины способствуют сохранению патриархата (даже его насильственных аспектов), участвуя в похищении невест и браках по расчету, а также незаметно поддерживая традиции. Голоса местных женщин помогают пролить свет на их видение мира, объясняя, как они представляют себе систему родства, правила брака, работу и имущественные отношения.

На стыке экономики и культуры

В этом контексте важно рассмотреть пересечение собственности, работы и семейных отношений (в частности, экономический вклад жены и мужа, родителей и детей в домашнее хозяйство). Отдельные семьи можно рассматривать как единые экономические единицы. Каждый член семьи вносит свой дополнительный экономический вклад, так что сумма усилий нескольких членов составляет общую экономику домохозяйства. Другими словами, можно применить гипотезу «труда и наследования» [16], то есть если человек вносит свой вклад в труд домохозяйства, он имеет право на наследство. В семьях труд организуется на основе родственных отношений, возраста и пола.

Тем не менее, ценность экономического и социального вклада женщин может различаться в разных этнических группах. В некоторых культурах очень ценятся женщины, которые ухаживают за детьми и помогают по хозяйству; в других, например, у киргизов и казахов, женщины поощряются к оплачиваемой работе. Передача имущества из поколения в поколение и брачные платежи (приданое и плата за невесту) также связаны с семейными экономическими сделками и компенсациями. Сочетание идентичности и задолженности лежит в основе выкупа за невесту и приданого [17]. В зависимости от экономической основы, вклада и изменений, различные идентичности сталкиваются с изменениями. Это приводит к изменению ценностей и статуса женщин и их экономического вклада.

Как и во многих других случаях, женщины сами выбирают свое положение в обществе и семье. Некоторые женщины предпочитают оставаться в браке, несмотря на давление и периодическое домашнее насилие, потому что хотят иметь доступ к определенному доходу. В то же время, возможно, патриархат не позволяет женщинам найти работу и получать доход, что делает их зависимыми от мужа. Экономика и культура пересекаются. Ниже я подробнее расскажу об исламе, исламском активизме и женщинах.

Исламский активизм и женщины

Семейные узы в обществах Центральной Азии уникальны и рассматриваются как источник поддержки и безопасности. От женщин в Центральной Азии ожидают, что их интересы будут вплетены в интересы их родственников-мужчин и что они будут ставить других на первое место. Кроме того, точка зрения исламистов, основанная на законах Корана, подчеркивает традиционную структуру семьи. В частности, они призывают женщин воздерживаться от выхода в публичную сферу и оставаться дома. Для этой категории акторов женщины являются символами патриархального исламизма и контроля. Тем не менее, значительная часть респондентов-женщин *не* согласна с традицион-

ным патриархальным нарративом ислама, даже если принадлежность к мусульманству является важной частью их идентичности и повседневной жизни. Новая исламская динамика среди благочестивых женщин в Кыргызстане и Казахстане [18] бросает вызов существующим патриархальным устоям и способствует гендерному равенству с точки зрения ислама. Кроме того, женское агентство, гендер и права женщин являются чувствительными и спорными вопросами в Узбекистане и Таджикистане, которые в значительной степени контролируются правительствами. Гендерная политика государств опирается на патриархальные и светские консервативные дискурсы [19]. Контроль над женщинами, особенно над их одеждой, сексуальностью, частными и общественными ролями, представляет собой важное измерение в споре вокруг определения исламской практики в Таджикистане [20].

Новая исламская динамика среди благочестивых женщин бросает вызов существующим патриархальным устоям. В условиях Центральной Азии религиозно образованные активистки и выпускницы медресе/университетов вносят свой вклад в борьбу с патриархатом, используя собственный авторитет в области религиозных знаний. Используя свои сертифицированные знания об исламе, они подчеркивают статус женщин и защиту их прав в исламе и способствуют изменению характера традиционной семьи.

Кроме того, женщины-религиозные лидеры выступают в роли социальных посредников. Исламская организация «Мутакаллим» служит мостом между светским и религиозным сообществами, выступая посредником между светским сообществом, которое воспринимается как не принимающее своих религиозных сверстников, и религиозным сообществом, которое иногда называет светское сообщество «неверующими». «Мутакаллим» подчеркивает важность жизни в светской стране и уважения к различным выборам людей, подчеркивая, что все люди должны пользоваться уважением и терпимостью, независимо от их личных убеждений. Организация ввела курсы по миростроительству в медресе и религиозных учреждениях, объясняя, что важно уважать и терпимо относиться к другим религиозным группам. Например, религиозный лидер и активистка Жамал Фронтбек кызы была одной из тех, кто впервые ввел практику разрешения девочкам ходить в школу в платках и добился того, чтобы женщинам разрешили фотографироваться на паспорт в платках. Жамал Фронтбек кызы говорит, что, согласно Конституции Кыргызстана, каждая девочка должна посещать школу, а для многих религиозных людей ношение платка является необходимым условием. Ее организация ведет активную работу по защите прав мусульманских женщин, тесно сотрудничая с международными организациями и государственными учреждениями.

Существуют устазы (мастера-учителя), обладающие специальными знаниями в области религиозного образования, а также женщины-активистки, влиятельные люди и блогеры. Женщины, работающие в этом пространстве, также оказывают поддержку другим женщинам в таких вопросах, как консультирование по вопросам психического здоровья и эмоциональной поддержки с религиозной точки зрения, подходы к уходу за детьми и, самое главное, гендерное равенство. Их главная цель – показать ислам в позитивном свете и представить альтернативное видение ислама (прогрессивное, современное, стильное, гуманитарное) молодому поколению – в противовес распространенным сре-

ди немусульман стереотипам о том, что исламские учения низводят женщин до подчиненной роли или потворствуют гендерному насилию [21].

Заключение

Женщины в Центральной Азии сталкиваются с жестким контролем со стороны своих светских, но сильно патриархальных правительств, а также патриархальных исламских групп или антифеминистских группировок, которые иногда сотрудничают друг с другом. Несмотря на эти общие проблемы, между государствами существуют некоторые ключевые различия. Экономика, родственные связи и роль женщин в странах Центральной Азии также различны. Женщины в Казахстане и Кыргызстане более активны и могут открыто протестовать против патриархата, даже придерживаясь личного религиозного благочестия, в то время как женщины в Узбекистане и Таджикистане находятся под сильным контролем правительства, поэтому женщины-активистки все еще находятся на ранних стадиях разработки своей повестки дня (например, гендерное равенство с точки зрения ислама). Таким образом, политические и культурные явления играют определенную роль в исламских движениях.

Вопросы для обсуждения:

1. Как гендерные вопросы отражены в имущественных отношениях в вашем окружении?
2. Сравните мужественные права женщин в законодательной базе, исламе и других религиях.
3. Обсудите представление о женщине как об «оджизе» и как такое представление влияет на ее права и обязанности.

Ссылки

1. Некоторые части этой статьи были размещены здесь: <https://voicesoncentralasia.org/women-kinship-and-property-in-central-asia/>, опубликованной 16 июня 2022 года.
2. Эдгар, 2003;
3. Камп, 2006
4. Кандийоти, 2001
5. Кандийоти, 2007
6. Хэди и Ялчин-Хекманн, 2020
7. Ханн, 2005, 2007; Вердери, 1999, 2003, 2004
8. Пайн, 2003; Ялчин-Хекманн, 2005
9. Сартори, 2010; Робинсон и др. 2017
10. Кандийоти, 2007
11. Бенда-Бекманн и др. 2006; Бейер, 2016
12. Кандийоти, 2007
13. Стратерн, 1990
14. Хэдленд, et al, 1990
15. Кандийоти, 1988
16. Гуди, 1976
17. Хэди и Ялчин-Хекманн, 2020
18. Серик Бейсембаев, научный сотрудник/докторант кафедры социологии Евразийского национального университета имени Л.Гумилева, Алматы. Новая волна феминистского активизма в Казахстане. // Онлайн-событие,

19 ноября 2020 года. Женщины в Центральной Азии – вызовы, активизм и новые перспективы расширения прав и возможностей.

19. Саттаров, 2017; Нозимова, 2016
20. Нозимова, 2016
21. Исмаилбекова и Насритдинов, 2022

Библиография

1. Бейер, Джудит. *Сила обычая. Закон и упорядочивание повседневной жизни в Кыргызстане*. – Питтсбург: Издательство Питтсбургского университета, 2016.
2. Бенда-Бекманн, Франц фон, Кибет фон Бенда-Бекманн и Мелани г. Вибер. Свойства собственности. // *Меняющиеся свойства собственности*. // под ред. Франца фон Бенда-Бекманн, Кибет фон Бенда-Бекманн и Мелани г. Вибер. – Нью-Йорк: Berghahn Books; 2006.
3. Вердери, Кэтрин. *Исчезающий гектар. Property and Value in Postsocialist Transylvania* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.
4. Вердери, Кэтрин. Нечеткая собственность: Права, власть и идентичность в процессе деколлективизации в Трансильвании. // *Неопределенный переход: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, ed. Michael Burowoy and Katherine Verdery. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, (1999): 53-82
5. Гуди, Джек. *Производство и воспроизводство: A Comparative Study of the Domestic Domain*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
6. Исмаилбекова Аксана. Дочери как Оджица: Брак, безопасность и стратегии ухода за дочерьми среди узбеков в южном Кыргызстане. // Féaux de la Croix, Jeanne and Madeleine Reeves (eds.) // *Central Asian Worlds*. The Routledge Handbook. Routledge. Forthcoming, 2023.
7. Исмаилбекова, Аксана и Эмиль Насритдинов. Исламский активизм в Кыргызстане. *Неопубликованная статья*. 2022
8. Камп, Марианна. *Новая женщина в Узбекистане: Ислам, современность и раскрытие при коммунизме*. – Сиэтл: Издательство Университета Вашингтона, 2006.
9. Кандийоти Дениз. Сделка с патриархатом. // *Гендер и общество* 2, 1988, 274-290.
10. Кандийоти, Дениз. Политика гендера и проблемы гражданства. // *Женщины и власть на Ближнем Востоке*. // под редакцией С. Джозефа и С. Слаймовиц, 52-58. – Филадельфия: University of Pennsylvania Press, 2001.
11. Кандийоти, Дениз. Политика гендера и советский парадокс: ни колониальный, ни современный? // *Central Asian Survey*, 26:4, 2007, 601 – 623.
12. Нозимова, Шахноза. Хиджаб в меняющемся таджикском обществе. // *Вопросы Центральной Азии* 3, 2, 2016, 95-116.
13. Пайн, Фрэнсис. Воспроизводство дома: Родство, наследование и имущественные отношения в Южной Польше. // *Различные наследства: Property, Family and Community in Changing Europe*, ed. Hannes Grandits and Patrick Heady (Münster: LIT-Verlag), (2003): 279-295
14. Робинсон, Сара, Чансалкхам Джамсранджав и Крамер Гиллин. Имущественные права скотоводов в Центральной Азии: Факторы и действующие лица, определяющие повестку дня реформ. // *Études rurales* 200, No. 2, 2017, 220-253.
15. Сартори, Паоло. Введение: состояние собственности в современной и колониальной Центральной Азии. // *Central Asian Survey* 29 (1), 2010, 1-8.
16. Саттаров, Рафаэль. Духовность и просвещение: Идеологическая политика Узбекистана, поддерживаемая государством. // CAP PAPERS 196, Oct 2017. // URL: <https://centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2017/10/CAP-Papers-196-October-2017-Rafael-Sattarov.pdf>

17. *Собственность под вопросом. Трансформация стоимости в глобальной экономике.* // Под ред. Вердери, Кэтрин и Кэролайн Хамфри. – Оксфорд: Берг, 2004.
18. Стратерн, Мэрилин. *Пол подарка: Проблемы с женщинами и проблемы с обществом в Меланезии.* – Беркли, Калифорния, и Лос-Анджелес: Издательство Калифорнийского университета, 1990.
19. Ханн, Крис. Собственность, неолиберализм и приватизация сельских районов. Обзор. // *Отношения собственности: Фокус-группа в Галле, 2000-2005.* – Галле/Заале: Max-Planck-Institut für Ethnologische Forschung, 2005.
20. Ханн, Крис. Состояние искусства. Новое двойное движение? Антропологические перспективы собственности в эпоху неолиберализма. // *Социально-экономический обзор* 5, 2007, 287
21. Хэди, Патрик и Лале Ялчин-Хекманн. Последствия эндогамии на юго-западе Евразийского нагорья: Другой взгляд на теорию производства, собственности и родства Джека Гуди. // *История и антропология* 31 (2), 2020, 257-281.
22. Хэдленд, Томас Н., Кеннет Л. Пайк и Марвин Харрис. *Эмики и этмики: The insider/outsider debate* (Frontiers of Anthropology). SAGE Publications Inc: Newbury Park, 1990.
23. Эдгар, А. Эмансипация нераскрытых: TurkmenWomen under Soviet Rule, 1924–1929. // *Russian Review* 2, 62 (1), 2003: 132–149.
24. Ялчин-Хекманн, Лале. Воспоминания живых и покойных о колхозах и совхозах: прошлое и настоящее гендерной сельской жизни в Азербайджане. // *Ab Imperio* 2 (2005): 425-440.

Данная статья была переведена с английского языка.

ДИЛЕММА ТАДЖИКСКИХ ЖЕНЩИН: ТЕРПЕТЬ ИЛИ РАЗВОДИТЬСЯ?

ФОТИМА ШОХЗОДАМУХАММАДОВА

Аннотация

В главе рассматриваются последствия развода для женщин в Таджикистане и значительное негативное влияние социальных, психологических, религиозных и культурных факторов на молодые семьи. Результаты статистических данных показали рост количества разводов в Таджикистане за последние годы. В главе также поднимаются вопросы о дилемме женщин: остаться в неудачном браке или уйти? Кроме того, в последние годы к основным причинам разводов в Таджикистане относятся безработица, миграция, супружеская неверность и ранние браки (из-за неправильного воспитания и неподготовленности молодых людей к семейной жизни). Имея полное право на развод, многие не решаются на это из-за боязни осуждения окружающих.

Введение

Развод – сложный экономический, социальный, демографический, правовой процесс, который, с точки зрения факторного анализа, не до конца изучен исследователями, к тому же, не существует единой концепции и исследований, связанных с психосоциальными последствиями развода для таджикских женщин. Семья на протяжении десятилетий считалась важным феноменом культуры Таджикистана и жизни таджикского народа. Исторически семье придавалось большое значение, ценность семьи была высока, однако в связи с тем, что новое поколение высоко ценит свою индивидуальность, личные границы и т. д., которые противоречат историческому таджикскому пониманию семьи, то отношение к семье, ее ценность изменилась. Семья постепенно утрачивает свою ценность, что подтверждает и статистика разводов в Таджикистане. По данным Министерства юстиции за 2021 год, в Таджикистане количество разводов увеличилось с 10 512 в 2020 году до 13 714, т. е. на 3202 случаев (Рис. 1).



Рис. 1. Статистика браков и разводов в Таджикистане за 2017–2021 гг.

Число разводов в Таджикистане постоянно растет, и это приводит ко многим проблемам, особенно для молодых женщин, которых традиционно учат быть хорошими женами и матерями. Без образования и профессии, с маленькими детьми на руках, молодые женщины остаются одни, зачастую без поддержки родителей, которые не в состоянии взять на себя ответственность за обеспечение своих дочерей из-за отсутствия материальных средств. Халима Хушкадамова отмечает, что таджикские женщины имели больше прав во времена СССР [1], однако мы проанализировали законодательство РТ, например, Указ Президента Республики Таджикистан от 3 декабря 1999 года №5 «О повышении роли женщин в обществе» и сравнили статус женщин в обществе до и после. Оказалось, что 73% опрошенных нами женщин не получают алименты от мужа, и сами зарабатывают на жизнь. Мы пришли к выводу, что большой разницы, с точки зрения свободы нет, так как законодательно женщины имеют доступ к развитию наравне с мужчинами. Правительство Таджикистана прилагает все усилия для защиты прав женщин и поддерживает их предоставлением микрокредитов для открытия бизнеса и другой деятельности. Многие женщины добились успеха, создали и развили свой бизнес не только на уровне страны и региона, но и на международном уровне, что является хорошим показателем для Таджикистана. Тем не менее, по-прежнему существуют некоторые проблемы, связанные с запретом родителей на образование девушек, ранними браками и многоженством, которые, по словам Халимы Хушкадамовой, до сих пор практикуются незаконно [2].

При этом Хушкадамова отмечает, что современный этап развития женского движения Таджикистана (с 1990 года по настоящее время) характеризуется утратой этих достижений (стабильных семей, бесплатной медицины, бесплатного образования, социальных услуг, уверенности в будущем, т.е. семейных ценностей, которые были достигнуты в советский период). Стоит также отметить, что в то время женщин можно было видеть практически во всех сферах, и они оказали огромное влияние на развитие таджикского общества. После распада СССР влияние религии среди населения страны стало больше, и жизнь таджикских женщин изменилась. Им не всегда разрешалось учиться и работать, несовершеннолетних девочек выдавали замуж, не позволяя им завершить образование. Этот процесс отмечается не только в жизни самих женщин, но и общества в целом.

Одной из причин разводов Рано Тураева и Халима Хушкадамова считают ранние браки. Несмотря на то, что, по таджикскому законодательству, вступать в брак можно только после 18 лет, в патриархальном таджикском обществе поощряются ранние браки. В некоторых семьях считается, что чем раньше девушку выдадут замуж, тем лучше и счастливее будет ее жизнь. Государство запрещает ранние браки, но некоторых родителей это не останавливает. Считается, что по шариату девушку можно выдавать замуж раньше, чем позволяет светский закон, в 15–16 лет, если она достаточно физически развита. Мусульманский священнослужитель – домолло – совершает обряд бракосочетания «никах». Хотя в Таджикистане запрещено совершать свадебные обряды без справки из ЗАГСа, некоторые священнослужители считают, что соблюдение исламских законов важнее светских. В 2019 году Центр журналистских расследований провел исследование «Ранние браки как причина разводов и самоубийств в Таджикистане» в 17 городах и районах страны. Его вывод: основными факторами ранних браков являются менталитет, недостаток образования и бедность [3].

Также существуют негативные последствия разводов в Республике Таджикистан: вопросы недвижимости, материального обеспечения, так как после развода большинство женщин остаются ни с чем, не получая алиментов [4]. Они остаются с детьми без крыши над головой [5].

Многие женщины в Таджикистане жалуются, что в большинстве случаев дома и имущество мужей зарегистрированы и принадлежат родителям супруга. Другими словами, женщины не имеют прав на часть дома в случае развода. Между тем, традиционно в Таджикистане большинство женщин не имеют профессии, не трудоустроены, а обеспечиваются мужьями, мужчинами-членами своих семей, которые владеют финансами и имуществом семьи.

В большинстве таких случаев финансовую помощь женщинам оказывают их родители или родные семьи. Однако бывает и так, что некоторые семьи не принимают их обратно [6]. Женщины также сталкиваются с ситуацией, когда семья не позволяет им вернуться, и в результате они не имеют финансовой стабильности. Такие женщины часто подвергаются насилию или становятся вторыми женами из-за материальных трудностей. Некоторые женщины уезжают в Россию на заработки и оставляют детей родственникам. Для более подробного анализа нам удалось опросить 10 разведенных женщин из Таджикистана. Анкета состояла из восьми различных вопросов, связанных с разводом. Первый вопрос был задан о возрасте респондентов при вступлении в брак. Большинству из них было от 21 до 30 лет. По данным Агентства по статистике Таджикистана за 2020 год, средний брачный возраст таджикских женщин составил 22 года [7], что подтвердила и наша небольшая анкета. Для сравнения: предполагаемый средний возраст женщин в Узбекистане в 2022 году составлял 22 года, и он стабильно увеличивается с 1999 года [8]. Статистика указывает на рост возраста женщин в Узбекистане; однако для таджикских женщин, согласно приведенной статистике, она не изменилась и по сравнению с другими странами Центральной Азии. Возраст таджикских женщин при замужестве и разводе, который практически одинаков, по данным статистики, показывает, что они не были готовы к созданию семьи, не были близко знакомы с супругом и поспешили с принятием данного решения.

Второй вопрос заключался в том, сколько лет пара вела совместную жизнь. Диапазон составлял от 2 до 15 лет. Большинство женщин упоминали от 2 до 5 лет, а это означает, что средний срок несчастливого брака составлял от 2 до 5 лет. В указанный период женщины выражали надежду, что их мужья изменятся, как нам рассказала участница кейс-стади (ниже полный текст). Кроме того, практически каждая таджикская женщина испытывает стресс после замужества, поскольку ценности новой семьи и семьи, в которой она выросла, различаются; кроме того, ее ожидания не всегда совпадают с реальностью. Однако без психологических знаний преодолеть стресс ей сложно. Может ли стресс стать причиной развода или имеют значение и другие факторы?

Причины развода

Ответ на поставленный выше вопрос находится в третьем вопросе: что является причиной развода? Почти 70 % женщин упомянули домашнее насилие и вредные привычки,

особенно алкоголизм. По статистике Abbeycare Foundation [9], Таджикистан занимает 92 место из 182 стран по потреблению алкоголя. Abbeycare Group была основана более 15 лет назад, она предоставляет частное лечение зависимости для людей, злоупотребляющих алкоголем и психоактивными веществами, с доказанными результатами. Наиболее высокий уровень алкоголизма в Центральной Азии авторами рейтинга зафиксирован в Казахстане, который занимает 11 место среди женщин и 19 место среди мужчин.

За Казахстаном в регионе идет Кыргызстан с 98-м местом среди мужчин и 89-м местом среди женщин. Узбекистан в рейтинге среди мужчин находится на 110-м, а среди женщин – на 101-м месте. Таджикистан имеет лучшие показатели по алкоголизму, по сравнению с другими странами Центральной Азии [10], однако проблема, приводящая к домашнему насилию, все еще существует. Действительно, самой основной причиной разводов является домашнее насилие. Точных статистических данных о домашнем насилии в Таджикистане нет, поскольку о нем практически не сообщается и такие инциденты скрывают, а количество случаев насилия намного выше, чем любая статистика, которая является лишь оценочной. По словам опрошенных нами женщин, они несколько раз пытались скрыть этот факт и не сообщали о неподобающем поведении своих мужей, некоторые женщины считают такое поведение мужей нормальным.

Например, одна из женщин отметила: «Поскольку мой отец проявлял агрессию по отношению к матери и она терпела, я также терпела своего мужа в течение 15 лет. Решение о разводе приняла только после психологической терапии, когда поняла, что такая жизнь не является нормой». Психологическое образование – очень важный фактор, который может положительно повлиять на жизнь женщин; однако не все женщины имеют психологическое образование.

Еще одной причиной развода является измена: согласно проведенному нами анализу, 70 % наших респонденток отметили, что им изменяли мужья. Женщины отметили, что не хотят терпеть измену, что это влияет на их самооценку, которая была значительно занижена из-за оскорблений, поэтому они решились на развод. Ж1 отмечает: «Я столкнулась с тем, что мой муж изменял мне. Это открытие стало для меня источником горя, разочарования и потери доверия в отношениях, которые я считала крепкими и надежными. После не смогла простить и развелась».

Тем не менее, есть много женщин, которые терпят супружескую неверность и не разводятся из-за детей, но при этом теряют интерес к личной жизни. Другой причиной развода является вмешательство членов семьи, например, контроль свекрови над сыном, как отмечает Ж2: «Моя свекровь постоянно контролирует, куда меня муж отвозит, что едим, что мне подарил, хочет знать всё». Ж1 также отмечает контроль невесток со стороны матери мужа: «Свекровь всегда дает советы, что готовить, как воспитывать ребенка, что надевать и т. д.». Очень распространено и вмешательство со стороны других членов семьи, что почти во всех случаях приводит к разводу. Поскольку не все родители имеют психологическое образование, они считают, что дети – их собственность, и они имеют право полностью контролировать их, что приводит к негативным последствиям, одним из которых является разрушение семьи.

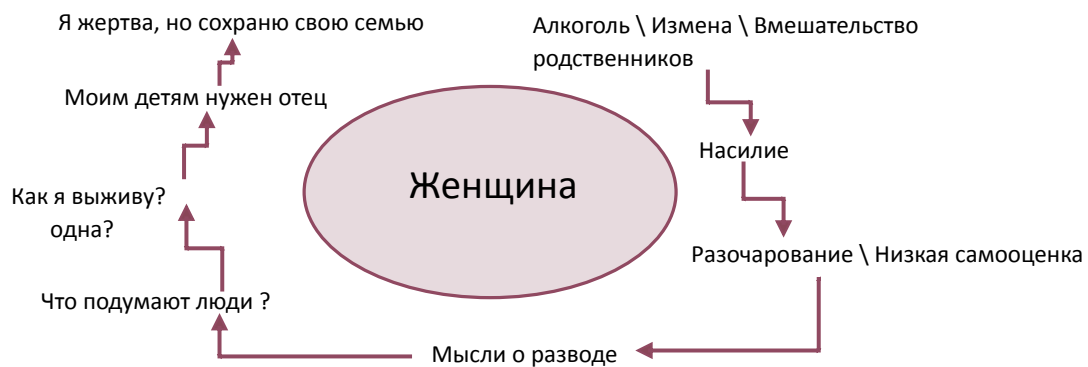


Рис. 2. Жизненный цикл женщины до развода на основе опроса.

Мы изучили несколько случаев разведенных женщин и создали следующий цикл, который показывает факторы, влияющие на дилемму: разлука и терпение (Рис. 2). Как отметили женщины, они много лет думали, прежде чем сделать выбор.

Почти половина таджикских женщин живут в этом цикле всю свою жизнь; они терпят насилие, неверность, семейное вмешательство и т. д., что может повлиять на психическое здоровье их самих, их детей и общество. Ниже приводится история одной из опрошенных женщин:

”

Добрый день,

Меня зовут А. Я живу в Таджикистане. Мне больше тридцати лет. У меня двое детей. Мой обидчик – мой муж. Примерно раз в три месяца он меня бьет, раньше он меня пинал каждый месяц. Насилие связано с моей свекровью, когда она говорит ему что-то негативное обо мне, он становится агрессивным и начинает меня избивать. Все это влияет и на моих детей. Мои дети очень замкнутые и потеряли доверие к папе, так как муж постоянно меня при них избивает.

Насилие происходит, когда члены его семьи говорят ему, что я плохая жена и не уважаю их.

Более того, мой муж не уточняет ничего, что произошло и как они обошлись со мной в той ситуации, и сразу же начинает меня избивать на их глазах. Его семья не вмешивается в конфликт и просто наблюдает, как он меня пинает. Поэтому я, в основном, виню в произошедшем семью мужа; он как индивид хороший человек, но на него давят, и ему приходится меня бить. Я глубоко сожалею о том, как все обернулось сейчас, потому что он любил меня все пять лет до свадьбы, когда мы были в отношениях. Потом он стал совсем другим человеком и очень изменился. Если бы я знала все это, я бы никогда не вышла за него замуж.

Я несколько раз уходила от него, но он возвращал меня. Поскольку мы жили с его родителями, у нас часто возникали с ними проблемы. Позже нам удалось построить себе дом и жить отдельно. Он по-прежнему меня бьет, но не так

часто, как раньше. Я делюсь всеми этими историями только со своими друзьями и родителями. Друзья, родные и родственники предлагают уйти и никогда не возвращаться, но я остаюсь из-за детей. Я не хочу, чтобы они росли без отца или с клеймом развода. Еще я живу с чувством неуверенности в себе, потому что после окончания университета я так и не работала. Я ему больше не доверяю, потому что он обещал мне спокойную и счастливую жизнь перед свадьбой, а своими руками превратил ее в ад.

Я живу в вечном страхе; каждый день я с ужасом ожидаю, что они снова что-то скажут, и он снова меня побьет. С годами мое здоровье также ухудшилось. На моем теле остались шрамы от его ударов, в том числе шрам от ножевого ранения. После каждого такого случая я не могу прийти в себя в течение длительного периода времени. Но могу сказать одно: моя любовь и уважение к мужу исчезли. Я так старалась его простить, но не смогла. Каждый день я думаю о его оскорблениях, и мне грустно, что он не может подать хороший пример моему сыну. Я уже беспокоюсь о своем сыне; в будущем он будет относиться к своей жене так же, как мой свекр относился ко мне. Я прошла через многое и до сих пор живу в страхе перед насилием, но другим девушкам я бы не советовала поступать так же. Я просто хочу сказать, что не надо быть наивными: прежде чем выйти замуж, вам необходимо много узнать о семье вашего мужа. Это необходимо сделать, так как важен не только муж, но и его семья и их отношение к вам. Тот же совет я даю своим друзьям, особенно тем, кто собирается создать семью. Я всегда говорю им, чтобы они тщательно исследовали ситуацию».

Этот случай также демонстрирует цикличность: мнение общества, терпение, потребности детей, безработица и другие факторы мешают женщинам принять решение о разводе. Однако, они осознают последствия для своих детей и своего психического здоровья. Так что же делает это решение таким трудным? Поскольку существует дилемма между их будущим и личностным ростом, ценностями детей, с одной стороны, и обществом, с другой, они, скорее всего, выберут второй вариант.

Развод и миграция: причины и проблемы

Стоит отметить, что миграция играет огромную роль для семей в Таджикистане. Соответственно, данный процесс имеет свои положительные и отрицательные стороны. Положительной стороной является улучшение экономического состояния семей, а отрицательная – это то, что миграция может привести к разводу или стать причиной миграции женщин [11]. Вот например, Малохат (имя изменено) вышла замуж в 22 года. Это был счастливый брак, она была всем довольна. Но вскоре после свадьбы муж признался, что у него есть неофициальная жена и двое детей в Якутске.

«До нашего брака он долгое время жил и работал в России, там и обзавёлся семьёй. Когда он мне в этом признался, я расстроилась, но потом подумала: сейчас-то он рядом со мной», – призналась Малохат.

Все время, что они были вместе в Таджикистане, муж окружал её вниманием. Она родила сына, но вскоре ее супруг вновь уехал на заработки. Но он выбрал русскую жену. Девушка вернулась домой к родителям, семья помогла ей встать на ноги.

«Мне помогают братья, сама я стала швейей. Что с мужем, что без мужа – живётся одинаково. Без мужа даже лучше, прекратились постоянные ссоры», – сказала Малохат.

Заключение браков с российскими женщинами стало обыденностью для таджикских мигрантов. Они надеются таким образом устроить свою жизнь на чужбине, а также узаконить свое пребывание на территории России [12].

Обратной стороной миграции является то, что при отъезде мужчин женщины остаются одни с детьми на длительный период, что может привести к разводу. В результате женщинам приходится работать еще усерднее, чтобы прокормить себя и своих детей, несмотря ни на что. Трудовая миграция создает ряд «изменений» и «вызовов», которые затрагивают женщин, в зависимости от продолжительности их самостоятельной жизни. Примеры тому: привыкание к жизни вдали от семьи и детей, привыкание к новым условиям жизни в России, изменение менталитета.

Молодые женщины, возвращающиеся домой после двух и более лет работы в другой стране, сталкиваются с проблемами, связанными с холодными отношениями с мужьями, так как привыкли решать все проблемы самостоятельно и, в основном, вели семейный бизнес, курировали строительство дома, договаривались о взносах на содержание, помогали детям поступать в университет, что, в конечном итоге, приводит к трудностям.

Другая проблема заключается в том, что пожилые родители мужей не всегда хотят отпускать своих детей в Россию, так как здоровье мигрантов ухудшается, а молодые люди часто умирают по разным причинам. Но жены хотят наладить свою жизнь, накопить на образование и т. д., что также приводит к непониманию между молодыми женщинами и их новыми семьями. Это и есть причины, по которым женщинам приходится уезжать в Россию, чтобы улучшить качество своей жизни. Им нелегко зарабатывать деньги, но, по сравнению с заработком на родине, им удастся обеспечить не только себя, но и свои семьи.

Аналогично, зная размеры и структуру доходов, нетрудно предсказать, какую стратегию выберут после рабочего сезона: отказаться от дальнейших поездок или продолжить их. Ибо начинающим мигранткам сложно выжить в России в прямом смысле слова, и все их планы на будущее зависят от того, насколько успешными им покажутся первые сезонные работы. Соответственно, одну подгруппу образуют женщины, недавно поехавшие в Россию на заработки.

Чаще всего, они там работают только второй сезон. В структуре торговых должностей, как и везде, существует иерархия, и женщины-мигранты этой подгруппы находятся внизу своеобразной социальной лестницы. Чтобы поехать на работу в Россию, нужно иметь деньги на билет. Эти деньги обычно берут в долг у родственников и/или знакомых, которые приходится возвращать [13].

Женщины-мигрантки из Центральной Азии работают почти семь дней в неделю. Большое значение имеет и конкретный город, в котором женщина-мигрант стремится до-



стичь своих целей; деньги они тратят, в основном, на жилье и документы. Адаптацию женщин-мигранток из Центральной Азии к жизни в России можно разделить на следующие этапы: начиная с языковой адаптации. Язык, который изучают в школах, в основном, ориентирован на восприятие и усвоение профессиональных знаний, и далеко не все, кто приезжает в Россию, свободно владеют языком. Язык повседневного общения изучается мигрантами самостоятельно, что вызывает определенные трудности при контакте с местным населением и на работе, а также финансово-экономическую адаптацию. Женщины-мигранты из Центральной Азии испытывают трудности при сравнении цен и расчете затрат. Часто расходы женщин превышают прожиточный минимум, и они не всегда имеют возможность стабильно отправлять деньги своим семьям; это связано с социокультурными проблемами, входящими в самый сложный блок вопросов [14].

Положительной стороной миграции можно считать деньги, которые они зарабатывают; это помогает им быть уверенными и независимыми и положительно влияет на их самооценку. Сейчас это, в основном, женщины, вынужденные зарабатывать самостоятельно по личным и семейным причинам, но вполне можно прогнозировать, что женщины начнут мигрировать не от безысходности, а под влиянием примеров успешного перемещения среди знакомых и родственников. Изменяется устоявшееся распределение гендерных ролей, согласно которому только мужчина мог заниматься заработком и ездить на работу за границу, а женщина вела домашнее хозяйство дома. Все больше молодых женщин не видят препятствий для того, чтобы оставить мужа, а иногда и всю семью с детьми, чтобы наладить свою жизнь, поддержать образование своих детей и так далее.

Психологическое благополучие разведенных

Психологическое благополучие является одним из важнейших показателей счастья для человека, и о нем очень важно заботиться. В нашу анкету был включен вопрос о самочувствии женщин до и после развода. Результат показал, что 80% респонденток в момент развода испытывали стресс, а некоторые находились в депрессии, но только 10% из них обратились к психологу. Большинству помогли друзья и родственники. Они отметили, что это было крайне сложно, поскольку они не были готовы и не у всех была работа или отдельная от родителей мужа квартира. Женщины не имели ясного представления о своем будущем, поскольку у всех есть дети. Их неблагоприятное состояние также повлияло и на детей; некоторые вели себя агрессивно по отношению к своим детям и отмечали, что не могут контролировать себя.

Еще одной причиной стресса была нехватка денег и отсутствие сбережений. Вначале они получали помощь от членов своей семьи, но не все семьи были согласны с их выбором, а у некоторых также были конфликты с родственниками. В настоящее время большинство женщин (73%) не получают алиментов от своих мужей.

По мнению респондентов, продолжительность стресса колеблется от 6 месяцев до 1 года. Однако, это может иметь более длительный побочный эффект, если женщина не обращалась к психологу. Практика обращения к психологу в Таджикистане не так развита, и некоторые люди до сих пор не знают разницы между психиатром и психологом. Это одна из причин, почему женщины считают обращение к психологу запретным.



Результат интервью и анкетирования показал, что после расставания все разведенные чувствуют себя увереннее, так как уже преодолели кризис, нашли работу и стали самостоятельными. 20 % из них создали новые семьи, а остальные адаптировались к новой жизни без притеснений и насилия. Следовательно, они по-прежнему ощущают дискомфорт и давление со стороны общества по поводу своего статуса разведенных. Иногда окружающие люди подвергают женщин дискриминации и обвиняют в том, что они не сохранили свои семьи.

Заключение

В целом, анализируя статистику, исследования и случаи, мы видим, что женщинам нужна помощь как во время насилия, так и после него. Женщины, выбравшие развод, чувствуют давление со стороны общества, даже если они подвергались насилию в течение длительного периода, из-за чего они не захотели оставаться в таком браке. Кроме того, молодой возраст вступления в брак является одной из причин развода женщин, поскольку они не всегда в состоянии критически анализировать ситуацию, и в этой связи им сложно принимать решения в конкретных ситуациях. Их малообразованность впоследствии влияет и на их детей, когда они создают свою семью, и на другие аспекты их жизни. Мы рекомендуем школам и университетам больше пропагандировать программы планирования семьи и психологического образования с помощью создания кружков и проведения тренингов, для предотвращения недопонимания в семьях. Как показал результат проведенного интервью, еще одним важным вопросом является наличие сбережений или работы, которые могут гарантировать женщине ее безопасность и защищенность, если она решит уйти, так как экономическая активность женщин в Таджикистане остается низкой: несмотря на предпринимаемые государством усилия по обеспечению гендерного равенства, доля женщин в бизнесе составляет лишь 23 %, большая часть из которых (46 %) – индивидуальные предприниматели, работающие по патенту или свидетельству, и только 11 % зарегистрированы как юридические лица [15].

Как показывает практика, традиционные представления о роли мужчин и женщин, доминирующие в нашем обществе, оказывают значительное влияние на занятость женщин, их деловую активность и инициативность, являются серьезным барьером для их доступа к финансам и кредитам. Это одна из причин, по которой женщины остаются со своими партнерами длительное время, терпя насилие. Мы уверены, что для решения этих проблем кризисные центры, государство, средства массовой информации и школы должны строже относиться к формулированию программы, требующей продвижения правовых знаний, знаний о планировании семьи и репродуктивном здоровье молодежи [16].

Если упомянутые рекомендации будут приняты во внимание, женщины будут знать, насколько важно создать семью и с какими проблемами они столкнутся на своем пути, и смогут заранее подготовиться, что поможет предотвратить стресс и недопонимание. По мнению психолога Виктории Дмитриевой [17], самые здоровые отношения – это когда супруги могут менять свои роли; муж заботится о своих детях, занимается домашним хозяйством, а жена зарабатывает деньги, это поможет семье быстрее расти и иметь взаимопонимание, а это то, чего не хватает нашему обществу, и это становится причиной



разводов, так как большинство мужчин в Таджикистане хотят, чтобы женщины всегда оставались хранительницами очага.

Более того, наше исследование показало, что женщины живут в цикле, изображенном выше, они всегда между обществом и своей собственной жизнью. И в конце концов женщина решает не разводиться не потому, что ей нравится быть в браке, а из-за того, что ее осуждают. Я надеюсь, что вышеуказанные вопросы будут решены государством и гражданским обществом, чтобы женщины создавали и жили в мирных и психологически стабильных семьях.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие еще причины разводов вы можете назвать?
2. Если бы ваши знакомые раздумывали о разводе, чтобы вы им посоветовали: терпеть, что бы сохранить семью, или решиться на развод?
3. Как влияет миграция на количество разводов?

Ссылки

1. Хушгадамова, 2010
2. Там же
3. Газета Азия Плюс, 2020
4. Алименты (от лат. alimentum – иждивение, содержание) – средства (деньги) для питания (содержания), которые закон обязывает выплачивать одного из супругов другому, родителя несовершеннолетнему ребёнку, взрослого ребёнка – пожилому родителю, и т. д. Могут выплачиваться или перечисляться добровольно или принудительно, в судебном порядке.
5. Газета Азия Плюс, 2020
6. Торно, 2017
7. Asia-plus, 2022
8. Там же
9. Торно, 2017
10. Там же
11. Asia-plus, 2022
12. Там же
13. Зотова, 2007
14. Там же
15. Телеграф
16. Там же, 2023
17. Дмитриева, 2019

Библиография

1. Хушгадамова, Халима. Семейно-брачные отношения в Таджикистане, 2010. // URL: cyberleninka.ru/article/n/semeyno-brachnye-otnosheniya-v-tadjikistane/viewer.
2. Молодежь в Содружестве Независимых Государств: статистический портрет. // Статистический комитет СНГ, ЮНФПА, Межгосударственный статистический комитет СНГ (Статкомитет СНГ), 2021. // URL: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-4765.rus.2021.182511>
3. Дмитриева, Виктория. Это же любовь! Книга, которая помогает семьям. – 2019.
4. Даффин, Эрин. Возраст американцев на их первой свадьбе, 2021. // Statista, 12 октября 2021 г. // URL: www.statista.com/statistics/371933/median-age-of-us-americans-at-their-first-wedding

5. На все вопросы один ответ: «Талок». Почему в Таджикистане растёт количество разводов? // Газета «Asia-plus», 2020: URL: <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20201113/na-vse-voprosi-odin-otvet-talok-pochemu-v-tadzhikistane-rastet-kolichestvo-razvodov> (дата обращения: 22.05.2022).
6. Таджикистан – одна из самых непьющих стран СНГ. // Национальное информационное агентство «Ховар», 2022. // URL: <https://khovar.tj/rus/2022/04/tadzhikistan-odna-iz-samyh-nepyushhih-stran-sng-k-takomu-vyvodu-prishla-britanskaya-organizatsiya-abbey-care-foundation> (дата обращения: 3.02.2022).
7. Торно, Светлана. Рассказ жены: как быть женщиной в Таджикистане?, 2017. // URL: <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/20171220/rasskaz-zheni-kak-bit-zhentshinoi-v-tadzhikistane> (дата обращения: 22.03.2022).
8. На все вопросы один ответ: «Талок». Почему в Таджикистане растёт количество разводов? // Газета «Asia-plus», 2020: URL: <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20201113/na-vse-voprosi-odin-otvet-talok-pochemu-v-tadzhikistane-rastet-kolichestvo-razvodov> (дата обращения: 05.05.2022 г.).
9. Зотова, Наталья Александровна. Женщины-трудовые мигранты из Таджикистана (старшая возрастная группа). // Вестник Евразии, №2, 2007. // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhenschiny-trudovye-migranty-iz-tadzhikistana-starshaya-voznrastnaya-gruppa> (дата обращения: 07.05.2024).
10. Женщинам для начала бизнеса нужно договориться с семьей. Как гендерные стереотипы тормозят развитие женского бизнеса в Таджикистане. // Телеграф [Электронный ресурс] // URL: https://telegra.ph/Stogo-s-soglasiya-muzha-Kak-gendernye-stereotipy-tormozyat-razvitie-zhenskogo-biznesa-v-Tadzhikistane-05-16?fbclid=IwAR05rRA5yN3UxBkRKUIKS3zD6zQags_oHu1ugwgFwO3vkJkY9CRcozL17R8 (дата обращения: 05.07.2023 г.).

Данная статья была переведена с английского языка.



ГОРОДСКОЙ ФЕМИНИЗМ В КАЗАХСТАНЕ: НАСКОЛЬКО БЕЗОПАСНЫ ГОРОДА ДЛЯ ЖЕНЩИН?

АЙДАНА ТЛЕУКЕН

Аннотация

Активное участие женщин в городских мероприятиях, в первую очередь, зависит от их чувства безопасности во время передвижения по городскому пространству. Риск сексуальных домогательств и насилия на улице является ключевым фактором восприятия женщинами городского комфорта и может нанести ущерб их психическому и физическому здоровью и негативно повлиять на их участие в различных событиях и мероприятиях в городе (например, образовательных, культурных, спортивных). Это, в свою очередь, может оказать общее влияние на социально-экономическое развитие страны. Во всем мире проблема безопасности девушек и женщин в городской среде уже начала привлекать внимание, и Казахстан, крупнейшая страна Центральной Азии, не является исключением. Таким образом, данное исследование направлено на изучение уровня развития городского феминизма (с акцентом на безопасность женщин) в Казахстане. Сначала будет определено, как женщины воспринимают свою безопасность в городах (на примере казахстанской столицы), а затем будут даны различные рекомендации по развитию женской безопасности в городах. Результаты исследования показывают, что определенные изменения действительно необходимы, и в главе представлены возможные рекомендации.

Введение

Роль женщин в развитии городов привлекает все больше внимания во всем мире [1]. Большинство городов в мире, как утверждается, спроектированы мужчинами для мужчин, и это вызывает все большую критику в последнее время [2]. Тем не менее, роль женщин в городском планировании очень важна для обеспечения комплексного и многопользовательского взгляда на потребности городского пользователя. Недопредставленность женщин среди проектировщиков городов приводит к тому, что город не может быть полностью комфортным для них с точки зрения безопасности общественных мест, удобных транспортных маршрутов и доступа к различным услугам. Например, женщинам, которые обычно не только водят детей в детский сад/школу, но и ездят на работу, нужны другие маршруты, чем мужчинам, которые обычно ездят только из дома на работу. Тем не менее, одним из главных факторов восприятия женщинами городского комфорта является их **безопасность**. Риск домогательств и насилия в общественных местах городов становится актуальной темой во всем мире. Помимо рисков для психического и физического здоровья, этот страх может повлиять на их участие в различных мероприятиях и событиях в городе (например, образовательных, культурных, спортивных). Это, в свою очередь, может оказать общее влияние на экономическое развитие всей страны. Например, в Индии, когда девочки подвергаются преследованиям, родители могут перестать отпускать их в школу [3].

Сексуальное домогательство в контексте данной главы определяется как нежелательное поведение сексуального характера и включает в себя просьбу совершить любые действия сексуального характера по отношению к другому человеку, от своего имени или от имени третьей стороны, в любой форме, которая указывает на подчинение этого человека под угрозами или другой формой настойчивого характера и против воли этого человека. Это включает в себя нежелательные визуальные, вербальные и физические домогательства и сексуально агрессивное поведение, например, комментарии сексуального характера о частях тела, внешности или поведении человека; пристальный взгляд; преследование; тыканье пальцем и/или трение; обнажение гениталий [4].

Ситуация в мире

Во всем мире возникает проблема безопасности девочек и женщин в городской среде. Оригинальный аудит женской безопасности, который помогает выявить недостатки городского дизайна в отношении женщин, был разработан в Канаде в 1989 году Комитетом действий по борьбе с насилием в отношении женщин и детей в Торонто (Metropolitan Toronto Action Committee to Combat Violence Against Women and Children – METRAC) [5]. METRAC создал Аудит женской безопасности как гендерный ответ на растущую озабоченность по поводу насилия в отношении женщин и чувства незащищенности женщин. С 1989 года Аудит безопасности женщин METRAC широко используется как на национальном, так и на международном уровне. Более того, он был распространен и адаптирован группами женщин по всему миру. Сегодня этот инструмент существует в различных форматах и используется в разных условиях. Аудит женской безопасности – это уже не единичное творение одной организации, а динамичная совместная концепция, находящаяся в состоянии постоянного изменения и совершенствования [6]. В России существует проект «Позвони Гале», основная цель которого – защитить девушек от нежелательного внимания и насилия в общественных местах и сделать общественную среду более безопасной для женщин [7]. В ситуации, представляющей опасность, женщина может обратиться в любое учреждение-партнер, отмеченное на специальной карте безопасности, и назвать кодовую фразу «Позвони Гале». Тогда сотрудник учреждения поможет женщине спрятаться в безопасном месте, вызовет такси или покажет запасной выход. В США столбы с кнопкой вызова полиции устанавливаются в отдаленных и неосвещенных местах. В Латинской Америке пассажиры автобусов, почувствовав опасность (например, угрозу сексуального домогательства), могут отправить сообщение на специальный номер, который передает сигнал тревоги водителю, и тот немедленно реагирует звуковым сигналом или специальным сообщением о необходимости быть осторожным. Кроме того, охранники или полиция получают сообщение и на ближайшей остановке могут поймать человека, совершившего агрессию [8]. В Индии в рамках инициативы «Безопасные города» проводятся отдельные семинары для мальчиков и девочек-подростков, на которых их знакомят с гендерными нормами, в том числе со стереотипами, согласно которым девочки должны сидеть дома. Затем добровольцы совместно проводят аудит безопасности в своем районе, создавая карты, на которых фиксируются такие проблемы, как плохое освещение, потрескавшиеся тротуары и места, где собираются мужчины, чтобы приставать к девочкам. Например,

в Манголпури они убедили владельцев магазинов установить освещение и камеры наблюдения в небезопасных местах. Они также призвали городских чиновников починить сломанные уличные фонари и очистить грязные общественные туалеты [9]. В Бельгии закон о борьбе с домогательствами, вступивший в силу в 2014 году, гласит, что «любой, чье поведение имеет намерение унижить кого-то из-за его пола при свидетелях, может быть наказан. »[10]. Благодаря этому закону ежегодно подается около 25 жалоб, а первый приговор был вынесен в 2018 году. Несмотря на то, что закон предоставляет жертвам возможность подать жалобу, статистика показывает, что только 6% жертв сексуальных домогательств обращаются в полицию после того, как подверглись преследованию [11]. В Египте первый закон, криминализирующий домогательства, был издан в 2014 году и представлял собой поправку к статье 306 Уголовного кодекса. Закон предусматривает уголовную ответственность за словесные, поведенческие, сексуальные домогательства по телефону и в Интернете, и наказывает сроком от 6 месяцев до 5 лет и выплатой штрафа в размере от 3000 до 50 000 египетских фунтов. В Казахстане появилась инициатива под названием «Столик 99» по защите женщин от нежелательного внимания в таких общественных местах, как бары, рестораны, кафе [12].

Ситуация в Казахстане

Казахстан с его столицей Астаной не является исключением в отсутствии гендерного подхода в проектировании. Так, если посмотреть на имена архитекторов и градостроителей, участвовавших в разработке генеральных планов Астаны, то можно обнаружить преимущественно мужские имена [13]. В целом, женщины в Казахстане недостаточно представлены на руководящих должностях высшего уровня [14]. Низкая представленность женщин среди городских дизайнеров и градостроителей может сделать города менее удобными для женщин. Нет никакой информации о том, как гендер учитывается в градостроительном подходе в казахстанских городах.

Сексуальные домогательства на улице – это новая проблема и больной вопрос в Казахстане. Законодательная база практически не предусматривает наказаний за сексуальные домогательства, и даже такое серьезное нарушение прав человека, как изнасилование, в Казахстане совсем недавно стало квалифицироваться как тяжкое преступление, а не как преступление средней тяжести [15]. Таким образом, правительство обвиняют в декриминализации насилия в отношении женщин [16]. Общество, чувствуя безысходность от отсутствия действий со стороны правительства, начала разрабатывать собственные инициативы, направленные на повышение безопасности женщин в городах. Одна из них, «Стол 99», – социальный проект, разработанный в Казахстане школьниками. Чтобы получить помощь, нужно открыть приложение и на карте найти ближайшее кафе, бар или ресторан, участвующий в проекте, затем сказать кодовую фразу «Столик 99» сотруднику, который поможет и вызовет полицию, направив в безопасное место [17]. Другим хорошим примером противодействия сексуальным домогательствам является платформа Stopharass.kz, которая недавно была разработана для отображения карты инцидентов [18]. Их карта шокирует тем, что она полна точек, показывающих случаи домогательств по всей стране, которые читатель замечает с первого взгляда. В ответ на общественную активность против насилия над женщинами президент Токаев в своем

выступлении от 1 сентября 2022 года подчеркнул важность строгого наказания за сексуальное насилие [19]. Недавно, в Международный женский день, в двух городах республиканского значения – Астане и Алматы – сотни женщин вышли на феминистские марши [20]. Женщины публично критиковали законодательную базу, которая не может должным образом предотвратить и наказать домашнее и сексуальное насилие в отношении женщин. Таким образом, роль женщин становится все более значимой на уровне государственной политики благодаря открытой социальной активности.

Домогательства в городах касаются не только открытых пространств, но и общественного транспорта. Сексуальные домогательства в автобусах практически не расследуются, поскольку жертвы склонны замалчивать такие случаи [21], и обычно о них становится известно через социальные сети [22]. Например, недавно казахстанская общественность была взбудоражена случаем сексуального домогательства к 12-летней девочке в автобусе [23]. Тем не менее, действующая казахстанская законодательная база вообще не рассматривает домогательства в автобусах [24]. Соседние страны начали привлекать внимание к этой теме, например, в Узбекистане в автобусах были установлены кнопки «стоп» для передачи сообщений о сексуальных домогательствах [25]. Таким образом, водитель получает уведомление о случае сексуального домогательства и может сделать звуковое предупреждение в громкоговоритель, чтобы опасались «фроттериста». Службы такси также в целом вызывают недоверие у жителей города. Примерно 81% женщин из Средней Азии сталкивались с домогательствами в такси [26]. Однако наказать таксистов по закону можно только в том случае, если они признают, что действительно совершили домогательство [27]. Для борьбы с домогательствами в такси создаются новые стартапы с женщинами-водителями, хотя их работа в реальных условиях пока под вопросом [28].

В Казахстане жертвы сексуальных домогательств часто не обращаются в полицию. Если обратиться к официальной статистике, то за последние 5 лет было зарегистрировано всего 4 случая в 2021 году [29], что ясно показывает, что, хотя проблема широко распространена, женщины не обращаются за помощью в полицию. Напротив, когда женщин спросили об их мнении относительно эффективных способов противодействия сексуальным домогательствам, около 70% из них ответили, что наиболее эффективным является обращение в полицию [30]. В чем причина такого контраста между мнениями и действиями? Причин может быть несколько, и главная из них – страх перед полицией и общественным осуждением жертв. Жертвы боятся, что полиция им не поверит, поскольку в законодательной базе нет четкого определения «сексуального домогательства», которое может происходить как физически, так и словесно [31]. Поэтому полиция может не понимать масштаба проблемы. Так, казахстанский общественный фонд «НеМолчиКЗ» рассказывает о многочисленных случаях игнорирования полицией фактов домогательств [32]. Например, в случае с Айганой Елчибаевой, которая подверглась домогательствам со стороны своего начальника, полиция защищала агрессора, говоря: «Ничего не было!» [33]. Матери 12-летней девочки, подвергшейся домогательствам в автобусе, в милиции сказали, что агрессор не будет наказан [34]. К счастью, этот случай получил общественный резонанс в социальных сетях, поэтому впоследствии он был привлечен к административной ответственности. Кроме того, возможно, женщины недостаточно осведомлены о доступных ресурсах и службах поддержки. Поэтому они не знают, что

делать в случае сексуальных домогательств. Тем не менее, мы, конечно, можем понять, что увеличение количества уголовных дел, возбужденных по гипотетической статье «сексуальное домогательство», приведет к уменьшению числа жертв, проходящих по статье «изнасилование» [35].

Пример из практики: Астана

Несмотря на то, что безопасность женщин имеет большое значение, в Казахстане не хватает информации по теме безопасности в городских пространствах. Поэтому в 2021 г. было проведено пилотное исследование, чтобы определить, насколько безопасно чувствуют себя женщины в Астане. Оно состоит из онлайн-опроса, распространенного среди жительниц Астаны с целью определить, как они воспринимают свою безопасность в общественных местах. Следует отметить, что результаты данного исследования не являются репрезентативными и носят предварительный, ознакомительный характер. По результатам опроса был сделан вывод, что более половины респонденток чувствуют себя в безопасности в городе *очень часто*. Интересно отметить, что никто не ответил, что всегда чувствует себя в безопасности в городских пространствах Астаны. На вопрос о сексуальных домогательствах в общественных местах только около 20 % респонденток никогда не сталкивались с сексуальными домогательствами или насилием в городских пространствах. Более четверти респонденток отметили, что сталкиваются с домогательствами и/или насилием часто или очень часто. Такие случаи происходили возле реки, рынков, железнодорожного вокзала, около торговых центров, возле университетов, в городских автобусах и такси. Один из полученных комментариев эмоционально отражает степень усталости женщин от чувства незащищенности в городском пространстве: «...я стараюсь как можно меньше ходить по улицам из-за этих проблем (сексуальных домогательств), и я устала от этого». Несколько респондентов также рассказали о своем негативном опыте использования такси (Рис. 1).



Рис. 1. Выдержки из полученных ответов.

Основными причинами чувства незащищенности в городских пространствах являются отсутствие гендерного разнообразия, плохое освещение и отсутствие людей в городских пространствах. Более 40% респондентов отметили, что хотели бы улучшить уровень освещения в ночное время и повысить безопасность городских пространств (за счет надежной работы камер наблюдения).

Подводя итоги исследования, можно сказать, что женщины, проживающие в Астане, склонны испытывать страх в городе при пользовании общественными местами и транспортом. Более того, многие из них сталкивались с сексуальными домогательствами. Поэтому забота о женской безопасности, безусловно, является необходимым изменением в разработке политики. Еще один результат исследования, который стоит подчеркнуть, – это то, что адреса случаев домогательств равномерно распределены по всем общественным пространствам города и не ограничиваются каким-либо особым районом (Рис. 2). Это позволяет сделать вывод, что и новая, и старая часть города, то есть левый и правый берег, одинаково небезопасны для женщин, и обе нуждаются в определенных изменениях.

На основе данных, полученных в ходе опроса, на карте желтым жирным шрифтом выделены места, в которых были случаи сексуальных домогательств или насилия (Рис. 2). Дополнительно были добавлены данные с интернет-портала «Карта уголовных преступлений», где красными метками отмечены данные из официального источника, в котором были отфильтрованы такие статьи, как «Изнасилование» и «Насильственные действия сексуального характера» за 2020 год [36]. Интересно отметить, что результаты, полученные в ходе опроса и из официальных источников, существенно не пересекаются. Это может означать, что респонденты не сообщали о происшествиях в полицию.

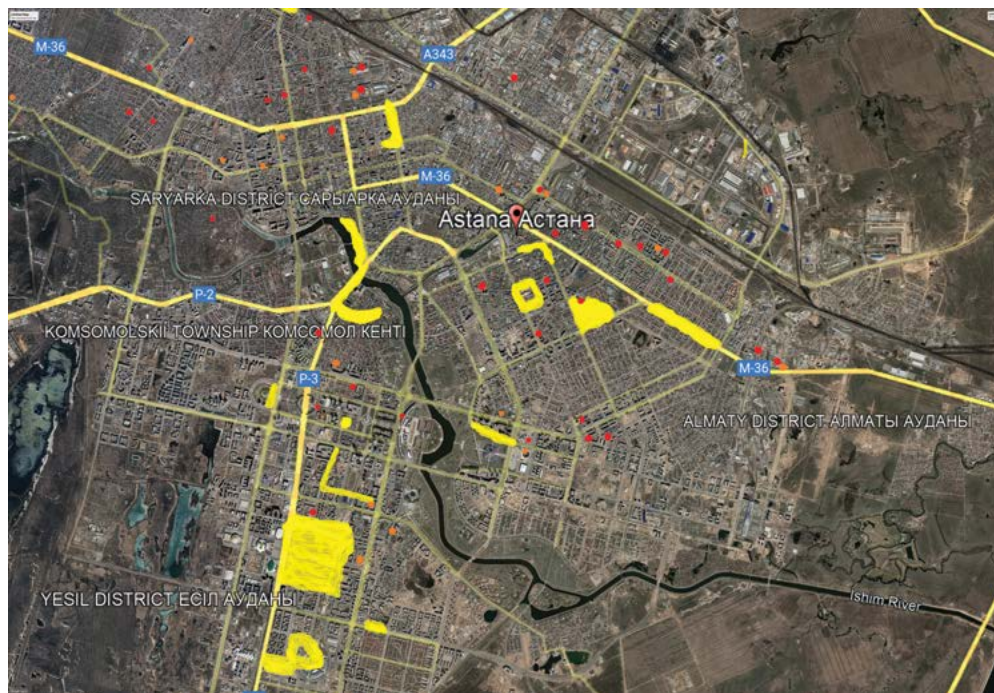


Рис. 2. Карта города Астаны с отмеченными точками сексуального насилия (красный), актами насильственного характера (оранжевый) и местами сексуальных домогательств (желтый жирный), по результатам пилотного онлайн исследования 2021 г.

Возможные действия по повышению безопасности городских пространств

На основе комментариев, полученных в ходе исследования и изучения литературы, можно предложить несколько действий, которые могут повысить безопасность городских пространств для казахстанских женщин. Рекомендации таковы, что каждый может внести свой вклад в повышение безопасности женщин в городских пространствах различными способами. Они не ограничиваются городским или политическим фоном и могут быть применены к широкому спектру профессий. Могли бы вы, прочитав эти рекомендации, предложить какие-то решения самостоятельно?

1. Увеличить представительство женщин среди членов директивных органов и городских дизайнеров

Во-первых, необходимо увеличить число женщин среди лиц, принимающих решения по городским вопросам. Это расширит взгляд на потребности городского планирования и сделает решения более инклюзивными. Например, как это произошло в случае с Венной, женщины-политики способствовали развитию гендерного равенства в городе [37]. Включение женщин может быть достигнуто путем установления гендерных квот, что гарантирует, что заранее определенный процент лиц, принимающих решения, составляют женщины. Кроме того, должны быть организованы более конкурентоспособные образовательные курсы (например, университетские) и тренинги по градостроительству, которые помогут женщинам не только учиться, но и общаться с профессионалами в этой области. Кроме того, женщины-профессионалы должны быть публично признаны, чтобы сделать их заметными и помочь исключить предвзятость и дискриминацию путем нормализации феномена женщин-экспертов в обществе. Испанские власти поддерживают идею переименования улиц в честь известных женщин или создания феминистских фресок, например [38]. Наконец, женщины должны участвовать в принятии решений по планированию и изменению городских общественных пространств. Так, их можно приглашать на специальные общественные собрания и фокус-группы. Например, участие местных женщин в редевелопменте старых зданий в Барселоне сделало его более инклюзивным для самых разных людей [39].

2. Улучшить инфраструктуру города.

Одной из основных характеристик, которая может угрожать безопасности женщин в городе, является его неудобная инфраструктура. Поэтому можно разработать следующие меры: во-первых, сделать город видимым. Этого можно добиться за счет достаточного уровня освещения в темное время суток. Хотя само по себе освещение не может изменить поведение потенциальных злоумышленников, женщины чувствуют себя в большей безопасности, когда могут оценить обстановку вокруг себя [40]. Другой способ – избегать наличия элементов, ухудшающих видимость граждан, например, больших мусорных контейнеров высотой более 1 м или густой растительности, которая может загораживать свет фонарей. Подобные предложения уже начали улучшать пространства в Барселоне [41], где входы в новые дома проектируются на уровне улиц, чтобы не загораживать видимость. И последнее, но не менее важное – обеспечение покрытия города камерами видеонаблюдения и их адекватной работы. Например, в Вене, известной



своей гендерно равноправной городской политикой, при принятии решений о дизайне парков дорожки делают прямыми, хорошо освещенными и избегают слишком близкого расположения кустов [42].

3. Более строгие политики по борьбе с гендерными домогательствами и насилием

Наконец, создание соответствующей правовой базы для наказания и предотвращения сексуального насилия и домогательств – важнейший шаг. Так, законы должны быть ужесточены за счет увеличения штрафов, обязательных общественных работ и тюремного заключения. В настоящее время сложно подать в суд на человека, совершившего домогательство, поскольку Уголовный кодекс преследует только тех, кто открыто предлагает вступить в сексуальный контакт, в то время как домогательство может происходить в виде прикосновений, преследования или воздействия. С другой стороны, важно, чтобы полицейских обучали правильному поведению с жертвами сексуальных домогательств или насилия. Изучение конкретных случаев показало, что женщины, столкнувшиеся с домогательствами, не обращаются в полицию, потому что ожидают, что там преуменьшат значимость проблемы или обвинят саму жертву. Еще один вывод из исследования – наличие полицейских будок на улицах повышает чувство безопасности. Портреты и контактные данные местных полицейских должны висеть на видных местах, чтобы с теми можно было легко связаться в критические моменты. Женщины должны быть осведомлены и уведомлены об услугах по их защите (полиция, патруль, горячие линии, приложения «горячая кнопка»). Мировой опыт предлагает использовать аудиты безопасности [43], которые с помощью местных женщин и политиков помогают выявить проблемные и/или гендерно чувствительные городские пространства и инициировать их решение. Например, индийское приложение Safetipin позволяет своим пользователям оценивать городские пространства по таким критериям, как освещение, видимость, плотность людей, гендерное разнообразие, безопасность и транспорт [44]. Это же приложение использовалось для аудита безопасности женщин в Ханое во время строительства новой линии метро и в Боготе во время аудита велосипедных дорожек.

Социальные сети, являясь хорошим инструментом для обмена информацией среди населения, могут быть использованы для пропаганды важности безопасности девочек и женщин в городских условиях. Это включает в себя:

- ♦ создание информационных буклетов для девушек (для распространения в социальных сетях, в городском/общественном транспорте или в приложениях для такси) о том, как вести себя в случае домогательств, поскольку многие респонденты отметили, что не знают, что делать в такой ситуации;
- ♦ создание социальных баннеров и видеороликов, которые, помимо СМИ, можно было бы распространять в общественном транспорте, чтобы уменьшить количество сексуальных домогательств в автобусах;
- ♦ соответствующее обучение: например, в Кении обучение девочек тому, как распознать сексуальное нападение на ранней стадии и как защититься от него, а также обучение мальчиков тому, как получить согласие, привело к снижению числа таких преступлений [45].



Заключение

В заключение следует отметить, что женская безопасность в Казахстане – это новая тема, которая в настоящее время привлекает все больше внимания. Темы женской безопасности и развития инклюзивной среды являются важными и набирают все большую популярность среди общественных активистов. Однако внимание к изучению безопасности женщин в городских пространствах появилось недавно, и до сих пор не было разработано специальных политик, направленных на повышение безопасности женщин в городе, что также указывает на важность участия женщин в городском планировании. Результаты опроса жительниц города об их восприятии безопасности в общественном пространстве вызывают тревогу и показывают, что женщины нуждаются в большем внимании и справедливости в процедурах городского планирования. Вся полученная информация была обобщена, в результате чего были разработаны возможные действия по повышению женской безопасности в городах. Основным барьером назван недостаток внимания со стороны правительства и градостроителей, а главным фактором, способствующим улучшению ситуации, – социальная активность, которая разрабатывает инструменты для решения проблем сексуальных домогательств. Список действий показывает, что каждый житель может внести свой вклад в то, чтобы женщины чувствовали себя в большей безопасности в городах – начиная с голосования за политиков, заинтересованных в защите прав женщин, и заканчивая распространением соответствующей информации в социальных сетях. В настоящее время видно, что города создавались мужчинами для мужчин. Но привлекая женщин к процессу городского планирования, мы могли бы добиться инклюзивности и справедливости в городской среде. В наших руках изменить это. С какой акции вы бы начали?

Вопросы для обсуждения:

1. Согласны ли вы с мнением, что города проектировались мужчинами для мужчин? Какие примеры вы можете привести в поддержку своего мнения?
2. Какие решения проблемы женской безопасности в городских пространствах вы можете предложить для своего города?
3. Почему вы считаете, что женская безопасность в городских пространствах имеет свои уникальные проблемы, то есть чем она отличается от общей безопасности горожан?
4. Можете ли вы назвать другие местные и международные инициативы, поддерживающие городской феминизм, помимо тех, что упоминаются в тексте?

Ссылки

1. ООН-Хабитат, 2012; Аллен, 2018.
2. Гилберт, 1997, с. 166–179; Висакха, Vidhi; Флеминг, 2018.
3. Флеминг, 2018.
4. Аллен, 2018.
5. ООН-Хабитат, 2008
6. Там же
7. ООО «Позовите Галю,» 2020
8. Аллен, 2018.
9. Dharssi, 2017
10. Share-Net Netherlands, 2021
11. Там же

12. The Village Kazakhstan, 2022
13. Касымова, 2002; Мостовая, 2020.
14. ОЭСР, 2017; АБР, 2018; Даутова, 2020.
15. Раисова и др., 2020
16. Арыстанбек, 2020
17. The Village Kazakhstan, 2022
18. Stopharass.kz, 2020
19. Akorda.kz, 2022
20. *Азамтык*, 2023; Бахытжан, 2023
21. Титова, 2021
22. *Altyn-Orda.kz*, 2022.
23. *Liter.kz*, 2020
24. Касымова, 2002
25. Титова, 2021
26. Раисова и др., 2020
27. Кулахметова и Жайлау, 2022
28. Там же
29. Qamqor.gov.kz 2021
30. Абубакарова, 2021
31. *Азамтык*, 2022
32. NeMolchiKZ, 2023
33. *Азамтык*, 2022
34. Сердалина, 2022
35. *Bureau.kz*, 2018
36. Карта уголовных правонарушений, 2016.
37. Иллиен, 2021
38. Флеминг, 2018
39. Там же
40. Хант, 2019
41. Флеминг, 2018
42. Иллиен, 2021
43. Трелфолл и др., 2019
44. Флеминг, 2018
45. Там же

Библиография

1. ООН-Хабитат. *Руководство по гендерным вопросам: Городское планирование и дизайн*. 2012.
2. Аллен, Х. *Исследование личной безопасности женщин в общественном транспорте в трех городах Латинской Америки*. 2018.
3. Гилберт, М. Р. «Феминизм и различия в городской географии.» *Urban Geography* 18, No. 2 (1997): 166–179.
4. Висакха, С. *Создание феминистского города: Планирование безопасности и автономии для женщин*. Vidhi.
5. Флеминг, А. «Как будет выглядеть город, безопасный для женщин?» *The Guardian*, December 13, 2018. <https://www.theguardian.com/cities/2018/dec/13/what-would-a-city-that-is-safe-for-women-look-like>
6. ООН-Хабитат. *Аудиты женской безопасности: Что и где работает?* 2008.
7. ООО «Позовите Галю». «Позовите Галю.» Дата обращения: 7 апреля 2023. <https://galyahelps.ru/>
8. Dharssi, A. «How Young Women in Delhi Are Fighting Street Harassment.» *Al Jazeera*, December 12, 2017. <https://www.aljazeera.com/features/2017/12/12/how-young-women-in-delhi-are-fighting-street-harassment/>
9. Share-Net Netherlands. *Пути к профилактике: Прекращение уличных домогательств в Нидерландах, Египте и Бельгии*. Амстердам: Share-Net Netherlands, 2021.
10. «The Village Kazakhstan.» «Школьницы запустили проект по защите женщин от нежелательного внимания.» *The Village Kazakhstan*, 2022. <https://www.the-village-kz.com/village/city/news-city/21445-shkolnitsy-zapustili-proekt-po-zaschite-zhenschin-ot-nezhelatel'nogo-vnimaniya>
11. Касымова, г. «Генплан Астаны: прошлое, настоящее, будущее.» *KN.kz*, 2002. <https://www.kn.kz/helpful/view/id/66/>
12. Мостовая, Y. «Путь из Акмолинска в Астану: 8 имен в истории казахстанской столицы.» *NewTimes.kz*, 2020.
13. ОЭСР. *Обзор реализации гендерной политики ОЭСР в Казахстане*. 2017.
14. АБР. *Гендерная оценка Казахстана*. Декабрь 2018.
15. Даутова, I. «Женщины в политике: Глобальный и казахстанский тренд.» Евразийский научно-исследовательский институт, 2020. <https://www.eurasian-research.org/publication/women-in-politics-global-and-kazakhstan-trend/>

16. Раисова, З., Н. Жусупова, М. Джумъя, и И. Матвиенко. «Харассмент в такси в Центральной Азии.» <https://longreads.cabar.asia/taxi>
17. Арыстанбек, А. «Насилие над женщинами в Казахстане: Становится ли хуже?» *Фокус*, 2020. <https://www.hurights.or.jp/archives/focus/section3/2020/09/violence-against-women-in-kazakhstan-is-it-getting-worse.html>
18. Stopharass.kz. <https://stopharass.kz/faq/>
19. Президент Республики Казахстан К.-Ж. Токаев. «Послание Главы государства народу Казахстана.» *Akorda.kz*. https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana
20. «'Дайте дорогу феминизму!'. Сотни людей вышли на женский марш в Астане.» *Азаттык*, 2023. <https://rus.azattyq.org/a/32355055.html>
21. Бахытжан, М. «'Нам не нужен хан'. Митинг 'за женский марш' собрал больше 100 человек в Алматы.» *Азаттык*, 2023. <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-almaty-bolee-sotni-lyudey-prizvali-vlasti-razreshit-zhenskiy-marsh/32256388.html>
22. Титова, А. «Оргазм в час-пик. Фроттеризм как сексуальное извращение.» *MKRU*, 2021. <https://mk-kz.kz/social/2021/12/01/orgazm-v-chaspik-frotterizm-kak-seksualnoe-izvrashhenie.html>
23. «В Алматы мужчина домогался женщин в автобусе, показывая свой половой орган.» *Altyn-Orda.kz*, 2022.
24. «'Случайно' трогал за бедра: 12-летняя астанчанка подверглась домогательствам в автобусе.» *Liter.kz*, 2020. <https://liter.kz/sluchaino-trogal-za-bedra-12-letniaia-astanchanka-podverglas-domogatelstvam-v-avtobuse-1653036865/>
25. Кулахметова, А., и Ю. Жайлау. «'Не стесняйтесь' – казахские девушки борются с сексуальными домогательствами.» *EurasiaNet*, 2022. <https://eurasianet.org/dont-be-shy-kazakh-girls-fight-sexual-harassment>
26. Комитет по правовой статистике. *Форма отчета № 1-М «О зарегистрированных уголовных правонарушениях.»* Qamqor.gov.kz, 2021. <https://www.qamqor.gov.kz/crimestat/statistics>
27. Абубакарова, Т. «В Казахстане 69% женщин считают, что домогательства могут привести к сексуальному насилию: опрос.» *Informburo.kz*, 2021. <https://informburo.kz/novosti/v-kazaxstane-69-zenshin-scitayut-cto-domogatelstva-mogut-privesti-k-seksualnom-nasiliiu-opros>
28. «Главное, чтобы народ знал. Харассмент в армии: история Айганом.» *Азаттык*, 2022. <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-sexualnye-domogatelstva-byvshaia-voennaya-kontraktnitsa-harassment-armii/31990449.html>
29. Instagram. «NeMolchiKZ.» https://www.instagram.com/nemolchikz_official/
30. Сердалина, А. «Адвокат о сексуальных домогательствах в Казахстане: 'Статья 123 вообще нерабочая'» *NewTimes.kz*, 2022. <https://newtimes.kz/obshchestvo/160821-advokat-o-seksualnyh-domogatelstvah-v-kazahstane-statya-123-voobshe-ne-rabochaya>
31. «Домогательствам здесь не место.» *Bureau.kz*, 2018. https://bureau.kz/publ-all/sobstvennaya_informaciya/domogatelstvam_zdes_ne_mesto/
32. Комитет по правовой статистике и специальным учётам. *Карта уголовных правонарушений*. 2016. <http://qamqor.gov.kz/gis/crime>
33. Иллиен, Н. «Как Вена построила город, равный по половому признаку.» *BBC Travel*, 2021. <https://www.bbc.com/travel/article/20210524-how-vienna-built-a-gender-equal-city>
34. Хант, Е. «Город с женским лицом: как современная Вена формировалась женщинами.» *The Guardian*, 2019. <https://www.theguardian.com/cities/2019/may/14/city-with-a-female-face-how-modern-vienna-was-shaped-by-women>
35. Трелфолл, Р., К. Трэверс, и Л. Капобьянко. «Создание безопасных городов для женщин и девочек.» *INSIGHT: Журнал о глобальной инфраструктуре*, 2019.

Данная статья была переведена с английского языка.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ЖЕНЩИН-МУСУЛЬМАНОК В УЗБЕКИСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ЗИЛОЛА ХАЛИЛОВА

Аннотация

Жизнь мусульман в Центральноазиатском регионе до начала XX века была организована на основе норм ислама и шариата, а участие женщин в общественной жизни проявлялось, преимущественно, в воспитании детей и культурно-духовной сфере. В этом контексте большое значение имеет вопрос женского образования, так как состояние и результат образования играют важную роль в передаче исламских традиций следующему поколению и в развитии духовности общества.

В данной антологии рассматриваются вопросы, связанные с женским религиозным образованием на территории Узбекистана, различные аспекты исламского образования в годы советской власти и независимости, сравнивается прошлое и настоящее. Особое внимание уделяется ретроспективному анализу образования женщин в истории Узбекистана. На основе архивных документов рассматривается вопрос развития исламских знаний в обществе, практики их воплощения, а также обучение по нормативно-правовым актам, регулирующим данную сферу. Кроме того, для анализа круга женского чтения, способов получения женщинами знаний и использования их в различных общественных сферах используются материалы кинофотофонодокументов. Эти исследования помогут глубже понять историю женского образования в Узбекистане и роль, которую оно играло в развитии и передаче религиозных традиций.

Историко-ретроспективный экскурс

История образования на территории Узбекистана до начала XX века была основана на религии, что подтверждается различными источниками, такими как мемуары, вакфы [1], отчеты и судебные документы. Однако информация об образовании женщин в этих источниках встречается редко, и история этого раздела образования до сих пор нуждается в дополнении и объяснении.

Если обратиться к периоду, предшествующему введению ислама в Узбекистане, то можно вспомнить историю легендарной Томирис, царицы племени саков и массагетов, в которой женщина представляется как защитница родины. Историк Геродот рассказывает, что Томирис, будучи главой племени, жившего у реки Амударья, выиграла битву против персидского царя Кира Великого [2].

Однако в последующий период информация о женщинах и их образовании была крайне скудной. Несмотря на создание множества медресе (среднее или высшее учебное заведение), мектабов (мусульманская начальная школа) и даже академий наук, таких как Академия Хорезмшаха Мамуна, на территории, где распространялся ислам, учреждения для женщин не упоминаются в исторических документах вовсе.

Тем не менее история изобилует примерами того, как женщины Средневековья участвовали в общественной деятельности и благотворительности. Тагшода (680–695), мать Кутайба ибн Муслима, упоминается как жена царя Бухары и описывается как красивая, смелая и умная женщина, правившая государством [3].

Сохранились упоминания о жене Амира Тимура Биби-ханум (настоящее имя Сарай-мулкихоним – в переводе «старшая жена») (1341–1408). Она была весьма проницательной, расчетливой, предприимчивой и интеллигентной для своего времени и славилась своей редкой обходительностью. Биби-ханум была патриоткой и хорошо разбиралась в политической, социальной, экономической и культурной жизни страны, что позволяло ей при помощи мудрых советов участвовать в управлении государством. Особое внимание она уделяла науке и образованию, покровительствовала людям, стремящимся к учению. На собственные средства Биби-ханум построила огромное медресе – медресе Биби-ханум в Самарканде [4].

С женскими именами связаны значимые святыни, места паломничества, известные из легенд – Кирккиз («сорок девушек»), Чилдухтаран («сорок девушек») и Бибимахсума («святая», узб. mahsuma – «непорочная»). В XV веке дочь Амира Джалалуддина, Бегим Хабибой Султан, которая была мутавалли (распорядителем вакфа), отдала распоряжение построить мавзолей. В историю вошли и сведения о строительстве двух медресе в Самарканде на вакуфные средства, выделенные госпожой Мехр Султан, невесткой Мухаммада Шайбани Хана (1514 г.) [5]. Такие примеры свидетельствуют о том, что женщины имели образование, которое получали в домашних условиях с помощью учительниц (отин [6], бибихалифа), нанятых их семьями.

Нужно отметить, что женское образование в IX–XIX вв. включало изучение поэзии и чтение Корана. Женщины также организовывали поэтические конкурсы (мушаира или маджлис), чтобы использовать свои навыки на женских собраниях. В женских школах большое внимание уделялось чтению произведений тюркских и персидских поэтов, таких как Мирза Бедиль, Хафиз и Наваи. Женщины изучали поэзию и другие предметы, чтобы развить свои способности.

Известно, что в некоторых случаях Коран изучали в сокращенном виде, а уклон делали в поэзию. Как писал А. Кун, в XIX веке в школах было принято начинать с чтения поэзии, при этом в женских школах не заходили дальше книги Хафиза [7].

Между тем можно привести примеры женщин-поэтесс, таких как Дильшод Барно [8] и Анбар Атын [9], что свидетельствует о значимости женского образования и поэзии в их жизни.

Вопросы просвещения женщин-мусульманок в Туркестане

Информация о жизни женщин в Центральной Азии в колониальный период, в основном, представлена в этнографических и научных источниках [10]. Здесь можно найти сведения об их образовании и знаниях, мировоззрении и воспитании. В этот период российские администраторы, военные министры, этнографы и педагоги (Н. Ф. Петровский, Е. К. Мейендорф, Н. С. Лыкошин, Н. Гаврилов, С. С. Вульфсен, Н. Л. Корженевский,

А. А. Диваев, Г. Андреев, И. Крауз, В. Наливкин) начали проявлять интерес к образу жизни, нравам и обычаям жителей Туркестанского края. Жизнь женщин в колониальный период представлена в мемуарах, отчетах и обзорах, но обычно это поверхностная информация, в которой отсутствовали детали. Вопросы воспитания девочек и девушек, как правило, затрагивались в этих источниках, но упоминались только их знания в сфере поэзии и чтении литературы, а не навыки, связанные с письмом. В колониальный период в Туркестане обучение девочек осуществлялось в школах *отин*, или *отун-биби*, где обучались только девочки, кроме того, допускалось обучение девочек в школах для мальчиков [11].

Женская школа в Средней Азии в XIX веке была создана, в первую очередь, для подготовки будущих жен имамов, кази, муфтиев и ишанов. Это привело к разделению школьного образования женщин на начальную и среднюю ступени (аналогичную мектабу). Впоследствии мода на образованных невест распространилась среди более широких кругов населения, причем духовенство стремилось при помощи образования закрепить свое влияние среди женщин. В ответ на спрос в обществе была расширена сеть женских школ, а учебный курс был упрощен, чтобы удовлетворить потребности более широких слоев населения. Образованные жены ишанов играли важную роль в руководстве женскими суфийскими группами. Многие ишаны и ходжи, принадлежавшие к мусульманской «интеллигенции», женились на девушках, которые получили образование в женских школах или в домах имамов. Некоторые семьи, не связанные с религиозными кругами, хотели выдать своих дочерей замуж за ишанов и других религиозных деятелей. По мнению П. И. Пашино, девушка, желающая выйти замуж за имама, должна была прочесть «Тафсири Кабир» и подобную религиозную литературу [12].

Образованные женщины, как правило, становились женами имамов, поэтому получали особый статус в обществе. Они также вели обучение в женских школах, которые часто находились в их домах. Женские школы в Средней Азии в этот период уделяли персидской и чагатайской литературе больше внимания, чем арабской. Жена имама должна была знать наизусть Коран, и, как правило, возглавляла в доме групповые молитвы женщин. Идеологическое воздействие на женские группы осуществлялось через жен имамов. По пятницам, когда имам шел в мечеть на намаз, его жена молилась с группой женщин в своем дворе или в специальном дворе мечети, руководя молитвой. Причем женщины занимались чтением Корана или обучали девушек, оплата за это обучение обычно производилась натурой, продуктами.

По мнению Н. П. Архангельского, образованные женщины становились женами имамов. На «культурную» жену проявляло иногда спрос и купечество. Так возникли женские школы на дому у учительниц – жен имамов. В женском мектабе меньше времени тратили на арабские книги и больше – на книги на персидском языке и произведения чагатайских поэтов [13].

Кроме того, спрос на грамотных невест со стороны духовенства также повышал их ценность, что могло способствовать более широкому распространению образования среди женщин в мусульманском обществе. С одной стороны, духовенство ценило грамотность жен имамов, которые могли читать Коран и обучать других женщин. С другой



стороны, обеспеченные семьи отправляли своих дочерей в школу, чтобы те стали настоящими мусульманками, знали молитвы и обряды.

В Туркестане женское образование осуществлялось в домашних условиях под руководством отцов, поэтому официальной отчетности по этому вопросу не было. Большинство женских школ были созданы для дочерей зажиточных семей и, в основном, уделяли внимание поэзии и урокам чтения Корана. Такая тенденция привела к тому, что в больших городах, таких как Ташкент, где было много торговцев и обеспеченных семей, школы для девочек были довольно широко распространены [14].

После публикации статей в периодических изданиях («Садои Туркистон» («Голос Туркестана»), «Оина» («Зеркало»), «Кизил Узбекистон» («Красный Узбекистан»), «Мехнаткашлар товуши» («Голос трудящихся»), «Туркистон вилоятининг газети» («Туркестанская областная газета» и др.) о важности образования девочек количество женских школ начало увеличиваться. В начале 80-х годов XIX века в Ташкенте было 137 мужских школ (4 855 учащихся) и 86 женских школ (1 324 учащихся) [15]. Для сравнения: в этот период в Бухарском эмирате существовало лишь по две-три школы для девочек в каждом городе.

В Ферганской долине в 1900–1901 учебном году было 249 мужских и 99 женских школ в семи городах. Однако уже в Зеравшанской долине в начале XX века, по словам В. Вяткина, только в редких кишлаках можно было найти женщин, умеющих читать и писать. В 1907 году в 46 школах 55 кишлаков Джизакского уезда Новокурганской волости учились только мальчики, а женских школ не было. Но есть случаи, когда количество женских школ и учащихся-девочек было равно почти половине от числа мужских школ и учащихся-мальчиков. Согласно переписи, проведенной в 1864 году в Ташкенте в связи с налогом на ведение войны с русскими, было зарегистрировано 8 000 учеников и 4 000 учениц. В 1870 году в Ташкенте было 118 мужских и 25 женских школ, в Сибзарской части города было 25 мужских и 15 женских школ, а в Шайхантахурской – 20 мужских и 10 женских. К 1904 году в 136 мужских мактабах Ташкента учились 3 581 ученик, а в 68 женских мактабах – 1052 ученицы [16].

Девочки обычно завершали образование до 11 лет, и период обучения заканчивался их выдачей замуж. В некоторых случаях девочки посещали школу только две-три недели, где учили молитвы и узнавали, как обучать молиться детей. В 1911 году начали учить девочек 10–15 лет шитью, но это происходило чаще всего дома или в самой школе. Однако надо отметить, что шитье было важной частью образования женщин, и каждая женщина должна была уметь шить [17].

В. П. Наливкин описывает интересные аспекты образования и роль женщин в Туркестане начала XX века. Он делит грамотных женщин на две группы. В первую входили рядовые женщины, которые умели читать и могли прочесть несколько книг и написать небольшое письмо. Во вторую группу входили женщины, сведущие в религиозных учениях и законах, другие женщины обращались к ним за ответами на свои вопросы. Их было очень мало, и потому они были популярны в народе. Была также категория женщин, не принадлежавших к этим двум группам, но знавших суры, читаемые во время молитвы. Кроме того, В. П. Наливкин упоминает примеры сильных женщин, таких как Холбиби в Намангане (она работала мирабом – управляющей водными ресурсами региона), ко-



торые занимали ответственные должности. Эти примеры показывают, что в Туркестане женщины имели возможность получать образование и играть активную роль в обществе, несмотря на ограничения [18].

Джадиды и проблемы обучения женщин в Советском Узбекистане

В начале XX века в Туркестане активно проводилась пропаганда образования, культуры и просвещения (движение джадидов [19]). Узбекская интеллигенция создавала школы, которые назывались новометодными. В периодических изданиях активисты призывали женщин и девушек получать образование. Главными участниками этого движения стали М. Бехбуди, А. Фитрат, А. Авлони, А. Чулпан, которые считали, что интеллектуальный уровень общества зависит от статуса женщины [20].

В своих работах просветители отмечали, что образование девочек важнее, чем образование мальчиков. Отечественные издания того времени писали: «Причина нашего несчастья в нашем невежестве и отчуждении от просвещения. О, отцы, посмотрите на нас, даруйте нам счастье пользоваться благами науки и образования. Не забывайте, что для девочек знания и умения важнее, чем для мальчиков. Скорее открывайте новые школы, создайте условия для счастья девочек». Они призывали отцов давать девочкам возможность получать образование [21].

За образование женщин выступал также Садриддин Айни (прогрессист того периода, впоследствии известный писатель), он подчеркивал, что девочки считаются «садами страны и светом всех народов» [22]. Известный поэт того времени Толаган Худжамёров под псевдонимом Тавалло в стихотворении «От имени наших родных и сестер – угнетенных девушек» от имени девочек просил отцов дать им возможность получать образование [23]. Интеллигенция начала XX века, обосновывая эти взгляды исламскими цитатами, констатировала, что женщины-мусульманки могут быть просвещенными, получать образование, а в аятах Корана и хадисах прямо говорится, что образование обязательно не только для мальчиков, но и для девочек [24].

Архивные документы свидетельствуют о создании новометодных школ [25], где мальчики и девочки учились вместе, а также о неуклонном увеличении числа девочек в школах. [26]. В период 1903–1919 годов в Ташкенте и Самарканде были открыты женские гимназии и школы, в которых учились, преимущественно, русские девочки. Позже выпускницы этих учебных заведений обучали девочек в учительских семинариях, в советских школах для взрослых и на курсах ликвидации безграмотности [27].

С 1917 года произошли изменения в системе образования, связанные с государственными реформами и контролем. Эти изменения привели к тому, что традиционные религиозные учреждения были вынуждены перейти к неформальной деятельности. Так, 31 января 1918 года попечительский комитет при управлении учебными заведениями Туркестанского края принял решение о прекращении преподавания религиозных предметов в гражданских учебных заведениях, в соответствии с декретом об отделении церкви от государства [28].



Рис. 1. Узбечки в парандже на занятиях. 1929, г. Бухара. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).



Рис. 2. В женском клубе колхоза «Шуро», Наманганский район. Колхозницы на собрании в новом клубе. 1936. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).



Рис. 3. Ученицы курсов ликвидации неграмотности во время занятий. 1938, ККАССР. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана)

28 мая 1920 г. на совещании Отдела народного просвещения Н. Макаев сообщил, что в Намангане, Самарканде и Коканде существуют женские школы, и в одной из них учится 170 девочек. Он заявил, что следует учредить отдельные школы для женщин-мусульманок, так как те не могут обучаться в русских школах и гимназиях [29].

В 1924 году началось раздельное обучение мальчиков и девочек. Тогда были открыты женские советские школы в Бухаре, Кашкадарье и Сурхандарье [30].

Кроме того, в ноябре 1928 года на IV собрании УзССР ЦИК был принят декрет «по аннулированию старометодных школ и медресе» [31]. Вследствие этого закона были закрыты вакфы, которые были финансовой основой традиционных школ, их деятельность была передана Комиссариату народного просвещения.

Но, несмотря на это, советское государство не смогло полностью искоренить все традиционные школы. Непростая политическая ситуация, экономические трудности и другие проблемы оказали влияние на организацию образовательного процесса, что привело к возобновлению деятельности неофициальных традиционных религиозных старометодных учебных заведений в подпольной форме.

В частности, в 1924–25 годах в советских школах обучалось 34 735, или 26,1%, девочек, а в сельской местности их число составляло 6 235, или 11,5%. В 1927–1928 учебном году в школе обучалось около 35 тысяч девочек, а в 1928–1929 учебном году сельские школы посещали 6 000 узбекских девочек [32] (Рис. 1).

Также в этот период были организованы курсы ликвидации безграмотности (для мусульманок) и курсы для женщин-учителей (Рис. 2, 3, 4, 5, 6).

Согласно нашим сведениям, данные об обучении девочек в советских школах за последующие годы не отражают реальных цифр [33].



Рис. 4. Ликбез в колхозе. 1937, Самаркандская область. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).



Рис. 5. Ликбез в колхозе им. Ворошилова. Преподавательница Т.3. Муминова на занятиях. 1938, Ташкентская область. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).

В связи с государственной политикой по отношению к религии и религиозным организациям связь образования с религией официально не допускалась, однако нелегальное конфессиональное образование (худжра [34]) для девушек всё-таки сохранялось [35]. Состоятельные люди специально нанимали отун-ойи и биби-хал(и)фа для того, чтобы женщины могли овладеть религиозными знаниями, которые включали в себя чтение Корана, изучение арабского языка и знание основ мусульманского богослужения (ибадат).



Рис. 5. Женщины Узбекистана. 1958 г. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).

Религиозное просвещение женщин-мусульманок в современном Узбекистане

В период независимости Узбекистана начался процесс возрождения духовности и просвещения, который учитывал современные требования. Для защиты прав и свобод человека была разработана новая юридическая база, регулирующая отношения между государством и религией, а также учитывающая поддержку религиозных организаций. В 1991 году был принят Закон «О свободе совести и религиозных организаций», который устанавливал отделение религии от государства и запрещал любые преимущества или ограничения в отношении одной религии по сравнению с другими (в новой редакции 2008, 2021). В этот период были также разработаны новая Конституция (1992) и Закон «Об образовании» (1997), а также другие законодательные акты, такие как постановление Кабинета министров «О дальнейшем совершенствовании деятельности Комитета по делам религий при Кабинете министров Республики Узбекистан» (2004). Реформы, проведенные в религиозно-духовной сфере в этот период, позволили женщинам-мусульманкам повысить свой культурный уровень и принять участие в образовательных процессах.



Рис. 7. В школе ликбеза при махалле «Уткур» Октябрьского района. Домохозяйки (слева направо) Азимова, Исламова, Абдулазимова, Умарходжаева, Якубходжаева, Инагамова на уроке родного языка. Крайняя справа – преподавательница Абдуллаева. 1937, г. Ташкент. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).

и просвещение дают общее представление об истории мировых и национальных религий, ритуалах, а также об аспектах религии, связанных с искусством и культурой.

Вопросами религиозного обучения девушек и женщин, в основном, занимается Управление мусульман Узбекистана (УМУз). Организация издает также несколько журналов, в том числе духовно-просветительский журнал «Хидоят», общественно-литературный журнал «Хилол», газету «Ислом нури» и женское общественно-литературное издание «Муминалар» (издается с 1918 г.) [36]. В этих изданиях есть специальные страницы или рубрики для женщин, но аналитические статьи встречаются редко. В основном, они дают ответы на вопросы, связанные с жизнью женщин, супружеством, семейными обязанностями, предлагают решения по вопросам общественной жизни.

Первые женские медресе при УМУз были открыты в начале 1990-х гг.: «Жуйбори Калон» в Бухаре (1992), «Хадичаи Кубро» в Ташкенте (1993) и «Ходжа Бухори» (1993) в Китабе.



Рис. 8. Ученицы Каршинского духовного учебного заведения для девушек при медресе «Бегмур-Казах» во время беседы на территории медресе. 20 февраля 1992 г. Кашкадарьинская область. (Национальный архив кинофотофонодокументов Узбекистана).

В Узбекистане, где строится демократическое правовое светское общество, религия признается равноправной национальной ценностью, входящей в общую систему культурно-духовных факторов. Учитывая важность религии в духовно-культурной жизни Узбекистана на протяжении истории, национальные и историко-культурные традиции и духовный опыт узбекского народа включаются в систему образования и воспитания нового поколения. Хотя религия как самостоятельный предмет не преподается в общеобразовательных школах, она изучается в рамках таких предметов, как история, этика, чтение, история мировых религий, чувство Родины. Национальные идеи

Важно отметить, что в медресе с самого начала были созданы отделения для женщин, которые имели возможность получать специальное образование в свободное от работы время в определенные дни недели. На этих курсах обучались не только женщины и девушки среднего возраста, но и школьницы (Рис. 8).

В 1991 году были открыты специальные учебные курсы для женщин в медресе Кукельдаш, где преподавали 40 педагогов. Малика Нурмухаммад кизи, директор среднего специализированного образовательного учреждения для девочек имени Хадичаи Кубро в Ташкенте, вспоминая об открытии этих курсов, отмечает, что для полноценного образования женщин были необходимы учебные планы, учебники и

программы, утвержденные Управлением мусульман Узбекистана, и педагоги занялись подготовкой соответствующих материалов [37].

Эти учебные заведения контролировались Управлением мусульман Узбекистана. Здесь преподавались как религиозные, так и светские предметы. Судя по рассказу руководителя медресе о состоянии подготовки кадров в таких учебных заведениях, исходя из Закона «Об образовании» и основных принципов государственной политики в сфере образования, было решено готовить специалистов для работы на должностях исламских мударрисов со средним специальным образованием, преподавательниц арабского языка, консультантов по вопросам религиозного образования и духовно-нравственного воспитания с глубокими познаниями в области истории и теории религий и основ ислама, в духе гуманизма и любви к Родине.

Выпускники этих учебных заведений работают на должностях советников по женским вопросам в органах местного самоуправления, в районных органах власти в качестве советников по женским вопросам и их помощников в областных и районных отделениях Управления мусульман Узбекистана. При этом они продолжают свою научную деятельность в высших учебных заведениях, таких как Ташкентский исламский институт, Ташкентский исламский университет (ныне Международная исламская академия Узбекистана), Ташкентский государственный университет востоковедения и Ташкентский государственный педагогический университет [38].

В женских медресе Узбекистана, например «Жуйбори Калон», обучение длится 4 года и включает в себя религиозные науки, такие предметы, как изучение текста и чтение Священного Корана, тафсир, хадисы, фикх, ака́ид, сарф и нахв, муталаа, а также такие дисциплины, как узбекский язык и литература, история, география, английский язык, физика, математика, астрономия и каллиграфия. Программа предусматривает также обучение кулинарии, шитью и золотошвейному делу [39].

В 1999–2000 годах в медресе обучалось 371 девушка. Здесь были представительницы из разных регионов, таких как Каракалпакстан, Башкортостан, Казахстан и Кыргызстан. Квоты на указанный учебный год включали: 30 студенток для медресе «Хадичаи Кубро», 20 студенток для «Джуйбори Калон» и 10 для «Ходжа Бухари» [40].

В соответствии с Законом «Об образовании» и принципами государственной политики в сфере просвещения, медресе готовили специалистов с глубокими знаниями по истории и теории религий, а также студентов для продолжения учебы в государственных вузах и специалистов для работы в различных государственных учреждениях. В 2017 году, чтобы повысить интеграцию женщин в общество, в учебных программах для женских образовательных учреждений было увеличено количество часов по социально-гуманитарным наукам. Например, если посмотреть учебный план 2019–2020 года, на 1-м курсе медресе отводилось 36 часов на изучение истории Узбекистана, гражданского общества, религиоведения, а также 108 часов на изучение русского языка и 144 часа на изучение английского языка, а также 36 часов на изучение математики, информатики и информационных технологий, географии, педагогики и психологии [41].

Средние специальные исламские учреждения, такие как женские медресе в Узбекистане, предоставляют возможность получения религиозного образования и глубоких зна-

ний по истории и теории религий. Выпускницы этих учебных заведений имеют возможность продолжить работу в различных государственных структурах и учебу в высших учебных заведениях, а учебные программы для женских медресе были расширены за счет увеличения часов, отведенных на предметы, связанные с социальными и гуманитарными науками.

Однако в некоторой степени учебные программы этих заведений по гуманитарным наукам повторяют образовательную программу средних школ. В средние исламские училища на конкурсной основе принимаются выпускники средних общеобразовательных школ, но потребность в дополнительных квотах для женских медресе всё еще остается значительной. Количество студенток в этих учебных заведениях ограничено, и конкурс на поступление на учебу в медресе высок. Многие семьи стремятся повысить общественный статус своих дочерей путем получения религиозного образования, как это было раньше. Это можно наблюдать по количеству учащихся и конкурсу при поступлении в медресе «Хадичаи Кубро» и «Жуйбори Калон», общее количество студенток в которых не должно превышать 160 человек. В 2017 году конкурс при поступлении в эти медресе составил более 35 человек на место (730 заявок на 20 мест). Такое стремление к религиозным знаниям объясняется также желанием многих семей повысить общественный статус девушек.

После окончания обучения в медресе многие выпускницы ограничиваются домашними обязанностями, не применяя свои знания в общественной деятельности. Часто это происходит из-за семейных обстоятельств, когда супруги или семьи не поддерживают их участие в социальной жизни. В результате во многих регионах возникает нехватка женских кадров в хокимиятах (местном управлении) и махаллинских комитетах, особенно при решении вопросов религиозного характера, связанных с женщинами [42].

Высшее женское религиозное образование в Узбекистане можно получить и в Ташкентском исламском институте, который является частью Управления мусульман Узбекистана. С 1998–1999 учебного года этот институт принимает на обучение по направлению «Исламоведение» женщин и девушек. В институте созданы кафедры «Религиозные науки», «Языки», «Общественные науки», «Тахфиз уль-Коран». Кафедра «Религиозные науки» отвечает за такие предметы, как хадисы, мусталахуль хадис, фикх, усул фикх, история ислама (история сыратов, халифов, мазхабов), акыда, фараиз, основы фикха, современные вопросы и методология проведения научных исследований. В институте преподают учителя и наставники, кандидаты наук и мударрисы с высшим образованием.

Кроме того, 7 апреля 1999 года в Узбекистане был открыт Ташкентский исламский университет (с 2018 года – Международная исламская академия Узбекистана, основанная на базе Ташкентского исламского университета и Исламской академии Узбекистана Указом Президента РУз от 16 апреля 2018 года «О мерах по коренному совершенствованию деятельности религиозно-просветительской сферы»). Он включает в себя научно-исследовательский центр и академический лицей, где женщины и девушки могут получить образование по религиозным и светским предметам, а также продолжить свое обучение в других светских образовательных учреждениях.

Заключение

В заключение хотелось бы отметить, что в литературе колониального и советского периода можно найти работы, посвященные проблемам женщин в Центральной Азии, включая права женщин, гендерные вопросы и свободу. Однако, несмотря на это, мало исследований, касающихся женщин-мусульманок и их образования в современном Узбекистане.

Религиозное образование в форме медресе существовало в Узбекистане еще до начала XX века, а в период с 1917 по 1991 годы такой вид образования был сохранен неформально. В IX–XIX вв. в исламском обществе жены имамов играли важную роль в обучении женщин чтению Корана и в их религиозном воспитании. Причем они могли заниматься обучением девушек и вести женские школы на дому. На основании наших данных можно сделать вывод, что женщины в женском медресе уделяли больше внимания чтению персидской и чагатайской поэзии, нежели книгам на арабском языке.

Несмотря на все усилия советского государства по ликвидации традиционных школ, неформальное обучение продолжалось в подпольной форме и даже возрождалось в некоторых регионах. Это было связано с рядом факторов, включая недостаток ресурсов советской системы образования для обучения национальным языкам и культуре, а также с сопротивлением населения частичному или полному запрету традиционного образования. Некоторые старометодные (традиционные) мусульманские школы продолжали функционировать неофициально, проводя занятия в частных домах или уединенных местах. Таким образом, процесс искоренения традиционного образования был долгим и непростым.

В настоящее время женщины в Узбекистане имеют возможность обучаться как в религиозных, так и в светских учебных заведениях. Документы, хранящиеся в архивах, дают немало сведений для изучения истории женского образования и его текущего положения.

При Управлении мусульман Узбекистана были открыты средние специальные религиозные учебные заведения (медресе) – женские исламские образовательные учреждения, которые сочетают светские и религиозные принципы и имеют воспитательное значение. Очень важно обеспечить такое религиозное образование, которое будет основано на межрелигиозной и межкультурной толерантности, гуманизме, внедрении современных достижений науки и направлено на подготовку кадров в соответствии с современными требованиями. При этом, однако, важно убедиться в том, что гуманитарные предметы в учебной программе медресе охвачены достаточно широко и глубоко, чтобы выпускники медресе могли получить качественное образование, которое поможет им стать не только специалистами в религиозной сфере, но и учеными и специалистами в других областях знания. Также важно учесть потребности и интересы студенток в выборе учебной программы и предметов, чтобы помочь им раскрыть свой потенциал и достичь лучших результатов в обучении.

Однако, как и в любой другой сфере, в религиозном образовании существуют свои проблемы и вызовы. Один из таких вызовов – необходимость сбалансированного подхода к сочетанию светских и религиозных принципов в учебных заведениях, а также подготовка кадров на основе современных требований. Важно также обеспечить межрелигиозную

и межкультурную толерантность и гуманизм в религиозном образовании. С учетом этих аспектов усилия должны быть направлены на улучшение качества религиозного образования в Узбекистане и укрепление духовных связей между разными группами общества.

Вопросы для обсуждения:

1. Почему в старых школах под руководством отин девушек не обучали письму?
2. Как советское государство боролось против неграмотности женщин?
3. Нужно ли сохранить религиозное образование женщин-мусульманок, учитывая жизнь в светском государстве, но мусульманском обществе?

Ссылки

1. Вакуф (вакф, араб. – приостановление, удержание) – в мусульманском праве имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели. Вакуфные незаселенные земли, весь доход которых назначен вакуфным документом в пользу мечетей или школ или же для надобностей общественного призрения, освобождаются от государственного поземельного налога. Помимо земель, объектами вакуфа становились другие объекты общественного пользования – строения, караван-сарай, бани, мельницы и пр. Большаков, 1991; Кун, 1872, с. 21.
2. Алимова, 2005, с. 5–9.
3. Абдуллаева, 1997, с. 12–15.
4. Файзиев, 1994, с. 3–7.
5. Абдуллаева, 1997, с. 12–15.
6. *Узбекская мультитематическая энциклопедия (УМЭ)*, 2003, с. 275.
7. Национальный архив Узбекистана (НАУз), л. 145.
8. Биографическая справка о Дильшод Барно, поэтесса (1800–1905).
9. Биографическая справка об Анбар Атын, поэтесса (1870–1915).
10. Андреев, 1911; Гаврилов, 1911; Жебровский, 1898; Наливкин, 1886; Федеровский, 1911.
11. НАУз, лл. 139.
12. Пашино, 1866, с. 159.
13. НАУз, л. 148.
14. НАУз, лл. 139.
15. НАУз, лл. 26.
16. *Сборник документов по Средней Азии*, 1869, с. 40.
17. Хорошхин, с. 91–118.
18. Наливкин, с. 1886.
19. Khalid, 1998; Mobin, 1994, с. 161–182.
20. Авлоний, 1992; Айний, 1924; 1914; Фитрат, 1998.
21. Айний, 1914.
22. Айний, 1924.
23. Тавалло, 1993, с. 60–61.
24. Фитрат, 1998.
25. Khalid, 2022.
26. НАУз, лл. 39–39 об.
27. НАУз, лл. 50.
28. НАУз, лл. 85 об.
29. НАУз, лл. 101–102.
30. НАУз, лл. 1–20.
31. НАУз, лл. 18–19.
32. НАУз, лл. 16.
33. См. описание фондов: Р-34, Р-25, Р-94, Р-368, Р-837, Р-2563 в Национальном архиве Узбекистана.
34. Бабаджанов, 2006, с. 428–429; Olcott и Ziyaeva, 2008, с. 56.

35. Tolmacheva, 1993; Peshkova, 2014; Kamp, 2006.
36. Журнал *Амина*. Частное религиозное издательство, Узбекистан.
37. Хидоят, 2001, с. 20.
38. Ибрагимова, 2018, с. 22–23.
39. Абдуллаева, 2018, с. 6.
40. НАУз, лл. 193–195.
41. НАУз, лл. 34–35.
42. Ибрагимова, 2018, с. 22–23.

Библиография

1. Абдуллаева Замира и Осимова Наргиза. *Бухоро аёллари (Женщины Бухары)*. Бухоро, 1997.
2. Абдуллаева, Шохида. «Жуйбори Калон аёл-излар ислом ўрта-махсус билим юрти ('Среднее специальное исламское учебное заведение девушек и женщин «Жуйбори Калон»')» *Хидоят*, No. 8 (2018): 6.
3. Авлоний, Абдулла. *Туркий гулистон ёхуд ахлоқ (Тюркский сад, или этика)*. Тошкент: Ўитувчи, 1992.
4. Айний, Садриддин. *Қиз бола ёки Ҳолида (Девушка по имени Холида)*. Изд. Абдулвоид Мунзим. Берлин, 1924.
5. Андреев, Гр. «За запретной стеной (рассказ из жизни ичкари)» *Туркестанские ведомости*, 1911, № 15, 18, 21.
6. «Аллохни танимоқ олий саодатдир (Познание Аллаха – высшее блаженство)» *Хидоят*, No. 4 (2001): 20.
7. Алимова, Дилором. «Миллий тафаккур ва аёллар масаласи: ўтмиш тимсоллари.» В *Ўзбекистон хотин-қизлари: кеча ва бугун. Илмий-амалий конференция маърузалари*, 5–9. Тошкент, 2005.
8. Бабаджанов, Бахтияр. «Худжра.» В *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*, т. 1, 428–429. Москва: Восточная литература, 2006.
9. Большаков, Олег. «Вақф.» В *Ислам: Энциклопедический словарь*, 45. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1991.
10. Гаврилов, Михаил. «Сартовская свадьба.» *Туркестанские ведомости*, 1911, № 150, 152.
11. Жебровский, Сергей. «Калым.» *Туркестанские ведомости*, 1898, № 84.
12. Зебуннисо, Дильшод Барно, Анбар-Атын. *Избранное*. Сост. М. Кадилова и др. Ташкент: Издательство ЦК Компартии Узбекистана, 1983.
13. Ибрагимова, Нозима. «Ҳар онимиз илму-ихлос сабоғи (Каждое мгновение – это урок знаний и искренности)» *Мўминалар*, No. 1 (2018): 22–23.
14. Кун, Александр. «Вакуфы.» *Туркестанские ведомости*, 1872, № 21.
15. Наливкин, Владимир, и Мария Наливкина. *Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы*. Казань, 1886.
16. Ниязи, Хамза Хакимзода. *Избранное*. Перевод с узбекского. Предисл. Шараф Рашидова. Москва: Художественная литература, 1979.
17. Пашино, Петр Иванович. *Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки П. И. Пашино*. Санкт-Петербург: Тип. Тиблена, 1868.
18. *Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев*. Санкт-Петербург, 1869.
19. Тошкентлик бир муаллими. «На учун ибрат олмаймиз? (Почему мы не можем извлечь из этого уроки?)» *Садои Туркистон*, 20 май 1914.
20. Тавалло. *Равнак Ул-Ислам (Рост ислама)*. Тошкент: Фан, 1993.
21. Файзиев, Турун. *Темурий маликалар (Тимуридские принцессы)*. Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1994.
22. Федоровский, Михаил. «К вопросу о брачном праве у туземцев.» *Туркестанские ведомости*, 1911, № 51.
23. Фитрат, Абдурауф. *Оила ёки оила бошқариш тартиблари*. Отв. ред. Дилором Алимова.

- Перевод Шодмон Вохидов. Тошкент: Маънавият, 1998.
24. Халилова, Зилола. «История реформирования мусульманского образования в имперском Туркестане: проблемы педагогики и подготовки национальных учебников.» *Minbar. Islamic Studies* 16, No. 3 (2022): 653–670.
 25. Хорошин, Александр. «Очерки Ташкента.» *Туркестанский сборник*, т. 116: 91–118.
 26. *Ўзбекистон Миллий энциклопедияси*. Тошкент: УМЭ, 2003.
 27. *Ўзбекистон хотин-қизлари: кеча ва бугун (Илмий-амалий конференция маърузалари, 23 декабрь 2004 й.)*. Отв. ред. Дилором Алимова. Тошкент, 2005.
 28. Khalid, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.
 29. Tolmacheva, Marina. «The Muslim Woman in Soviet Central Asia.» *Central Asian Survey* 12 (1993): 4.
 30. Peshkova, Svetlana. «Teaching Islam at Home: Muslim Women and Critical Thinking in Uzbekistan.» *Central Asian Survey* 33, No. 1 (2014): 80–94.
 31. Kamp, Marianne. *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. London: University of Washington Press, 2006.
 32. Mobin, Shorish. «Back to Jadidism: The Future of Education in Central Asia.» *Islamic Studies*, Special Issue on Central Asia 33, No. 2/3 (1994): 161–182.
 33. Olcott, Martha, and Diyora Ziyaeva. «Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology.» *Carnegie Endowment for International Peace: Russia and Eurasia Program*, No. 91 (2008): 56.



ЖЕНЩИНЫ, ДОМАШНЕЕ НАСИЛИЕ И ПРОБЛЕМЫ СУДЕБНОЙ СИСТЕМЫ В КЫРГЫЗСТАНЕ (КЕЙС-СТАДИ: ПАСАНОВА & ЧИРТЕКОВА)

НУРЗАДА КУПУЕВА

Аннотация

В статье представлены истории двух женщин, которые подвергались систематическому домашнему насилию и не были защищены законами КР. Большое количество организаций, направленных на то, чтобы помочь женщинам в трудных ситуациях, зачастую не способны оказать реальную помощь пострадавшим от насилия женщинам. Общество не готово к радикальным мерам против садистов, таким как, кэнселинг (англ. *cancel*, «культура исключения»), или бойкот. Семьи и родственники продолжают поддерживать мужчин, виновных в домашнем насилии, в то же время упрекая самих пострадавших от насилия женщин, зачастую угрожая им и отворачиваясь, оставляя женщину с детьми без поддержки. С этими двумя кейсами автор работала вместе с защитницей. На примерах этих кейсов мы разбираем, как судебная система в КР работает против женщин, пострадавших от домашнего насилия. Основными источниками служат отчеты «Фонда Клуни за справедливость».

Введение

Я училась на втором курсе магистратуры на кафедре социологии в АУЦА, и мы с моей подругой Ариной, которая жила за границей, занимались фемативизмом. На своих страницах в «Фейсбуке» мы писали посты о женских правах, семейном насилии и гендерных ролях. Иногда мы распечатывали эти тексты на открытках, стараясь сделать их привлекательнее, и я раздавала открытки в городе. Мы широко обсуждали истории, которые печатались в местных медиа, говорили о том, как можно было бы спасти женщину от печальной участи, как следовало действовать правоохранительным органам, что должны были сделать ее родные и как должны были реагировать на новость пользователи соцсетей. Но это были всего лишь наши мысли, наши мечты, которые разбивались о скалы реальности. На самом деле все было диаметрально противоположно тому, что мы думали: милиция игнорировала эти ситуации, родные не принимали пострадавшую в родительский дом и не оказывали поддержки, а комментаторы часто просто уводили обсуждение проблемы в другую сторону – они писали о том, почему и как женщина могла довести партнера до насилия. В патриархальном мире все было не так, как в наших мечтах.

1. Патриархальная система

Что такое патриархат?

Когда заходит речь о патриархальной системе, многие, не дослушав, спрашивают, «хотим ли мы наступления матриархата?» и «чем нас не устраивает патриархат?» Это, конечно, огромная тема, которую не описать в одной статье, а с феминистской критикой в

рамках литературно-критического культурологического движения можно знакомиться годами, читая феминистскую литературу и проводя параллель между теорией и реальностью [1], каждый раз осознавая, что это факты, которую подозревала и понимала, но не находила нужных слов, чтобы донести до окружающих. К примеру, взять понятие патриархального насилия, которое существует повсеместно, и практически каждая женщина или девочка сталкивается с ним ежедневно всю свою жизнь. Патриархальное насилие [2] – это любой вид насилия, которое поддерживает интересы мужчин и воздвигает их выше интересов девочек и женщин. Проще говоря, это институционализация мужского превосходства и женского подчинения, что проявляется на внутреннем, межличностном и институциональном уровнях. Это система, которая вредит, недооценивает, и терроризирует девочек, женщин и других угнетенных по гендерному признаку людей. Это проявляется в виде частного межличностного насилия и усугубляется социальным и институциональным насилием. Подростковая беременность, к примеру, где чаще всего отцом ребенка является взрослый мужчина (от 20-29 лет в 89 % случаев)[3], считается позором для малолетней девочки, и в патриархальной системе наказание и ответственность (в том числе и уголовную – в случае подброса ребенка) за весь процесс несет именно она, а не взрослый мужчина. Это яркий пример того, что патриархальная система – это не какое-то вымышленное феминистками понятие, а реальная, ежедневная, покрывающая все сферы жизни женщин система угнетения, которая, однако, не обходит и мужчин.

Как патриархат обделяет женщин

Многие столетия общественными делами, в том числе политикой, литературой, образованием, юриспруденцией, занимались преимущественно мужчины и, изредка, очень привилегированные женщины. Одна из них – Гипатия Александрийская, одна из первых женщин-ученых, изучавшая математику и механику; она преподавала философию и астрономию и, в дополнение к этому, являлась главой неоплатонической школы в Александрии [4]. Гипатия была дочерью Теона Александрийского, одного из видных ученых Александрии того периода. Однако, несмотря на привилегии, девушку настигла участь многих умных женщин – ее убила толпа разъяренных религиозных фанатиков, не желавших видеть умную, авторитетную Гипатию среди тех, кто влиял на жизненный уклад города и имел политический вес. Толпа, которая изначально имела претензии к мужчине, увидев Гипатию, которая вела одну из открытых публичных лекций, направила все свое негодование и ненависть на беззащитную женщину. Сорвав с нее одежду, фанатичная толпа забила ее осколками, ей выдавили глаза, тело проволокли по улицам Александрии, а затем сожгли.

Таких историй в патриархальном мире множество. Здесь можно вспомнить «охоту на ведьм» в Европе Средних веков, когда женщинам приходилось скрывать свои таланты, дабы не быть высланными, заточенными в тюрьмы, зверски убитыми или сожженными на площади [5]; они зачастую предпочитали быть неприметными, молчаливыми, услужливыми, а про активное вовлечение в общественную жизнь своего сообщества нет и речи.



Так кто же готовил обед Адаму Смиту?

Патриархальная система исторически выстраивалась так, что большей части женщин некогда было заниматься общественно важной деятельностью – изучать окружающий мир, писать об этом, обсуждать это с такими же, как они сами, женщинами-учеными, принимать участие в развитии различных научных дисциплин – все в мире, в большинстве своем, строилось в обход женского опыта, женского взгляда. Это, несомненно, имело влияние на формирование современной цивилизации – она стала фаллоцентричной, а универсальным взглядом на мир стал мужской [5].

Если рядового члена общества попросить назвать известного писателя (даже само слово используется здесь в мужском роде) или художника (аналогично), композитора (и здесь тоже) – то он/а, глазом не моргнув, назовет мужские имена. Нередко этот аргумент (что женщин среди представителей интеллектуального общества практически не наблюдается) применяется как обоснование, рассматривается как причина, а не следствие патриархального строя. Подразумевается, что это происходит вследствие того, что женщины «глупы и несообразительны», они не могут стать великими писательницами, художницами, потому что им, и правда, часто было некогда творить из-за загруженности и отсутствия доступа в образовательные учреждения (например, художественные школы часто приветствовали женщин не в качестве учениц, а в качестве натурщиц). Даже при желании получить «нетипичную» женскую профессию им внушалось, что они не справятся с «мужскими» науками. Если это делалось не в открытую, то женщинам могли снижать баллы при поступлении, подвергать травле и домогательствам, всячески вытесняя из профессии (яркий пример из сферы IT: в начале развития информационных технологий кодированием занимались преимущественно женщины, и программирование считалось женской профессией)[6].

Кроме того, женщины обычно были (и до сих пор) обременены домашними обязанностями, где ментальная нагрузка (*mental load*) усугубляется умственными усилиями по определению форматов его ведения [7]; например, сейчас они должны думать о том, что сегодня будет на ужин, кто и как отвезет детей в школу и на дополнительные занятия, не забыть про день рождения родственников мужа, и этот список невидимых и нескончаемых дел никогда не заканчивается. Но женщины никогда не получали награду за свой «невидимый» труд, напротив, их труд всегда обесценивали и его не считали экономически важным. К примеру, когда Адам Смит закладывал основы для своей теории об «экономическом человеке», он утверждал, что все наши действия мотивированы личным интересом, а мир вращается из-за финансовой выгоды. Но мама Адама Смита каждый вечер готовила ему ужин не из-за финансовой выгоды, а в знак заботы и любви [8]. Но в капиталистическом мире до сих пор это понятие жадного и циничного «экономического человека» затмевает всю ту «бесплатную», экономически невыгодную работу по материнству, уходу, уборке и приготовлению пищи, которую миллионы женщин делают каждый день. Следовательно, важно учитывать все эти факторы при критике патриархальных устоев.

Воспитание девочек. Гендерные роли

Патриархальный мир стоит на понятии гендерных ролей, процветает на гендерных ролях. Что же это такое – гендерные роли? Можно задать максимально простые вопросы: что можно и что нельзя делать девочкам, что можно и что нельзя делать мальчикам? Задавайтесь, как вас воспитывали ваши родители, детский сад, школа? Вы росли по трафарету, вырезанному обществом, который должен был подходить для каждого. Но в случае, если вы не подходите под этот трафарет, то это станет не общественной проблемой, а вашей личной. Девочкам нельзя бегать, а мальчикам нельзя плакать; девочка носит платье и длинные волосы, а мальчик – короткую прическу и брюки, и никак не иначе, ведь это уже будут «неправильные» девочки и мальчики.

Став взрослыми, мы тоже редко отходим от заданного шаблона: женщина – домохозяйка, а мужчина – добытчик; женщина – добрая, мягкая, улыбчивая, а мужчина – серьезный, неуступчивый, хладнокровный [9]. И если вдруг это не так, то общество будет критиковать за несоответствие гендерным ролям.

С раннего детства девочкам говорят о том, какими им надо быть, чтобы нравиться обществу: не злиться, улыбаться, уметь готовить и быть услужливыми, хорошо выглядеть, заботиться о других. И именно таких девочек старается воспитать общество, именно такими видит девочек общество, и когда девочки выходят за рамки этих общепринятых правил, их ожидает насилие – словесное, психологическое и, нередко, физическое. Этими гендерными ролями оправдывают неравенство в нашем обществе. Приведу яркий пример из моей жизни. Я была старшей из детей в семье, и часто моя мама привлекала меня к исполнению обязанностей по дому. Засидевшись у себя в комнате среди книг, я могла забыть о том или ином деле, и нередко слышала, что когда стану келинкой (снохой), моя свекровь выгонит меня за подобное поведение. Тогда я понимала только, что это неудачный метод заставить меня выполнять работу по дому, но со временем я поняла, что за этими словами стоит много печальных историй, когда женщину могли вышвырнуть из дома (в лучшем случае) за неугодные семье мужа поступки, включающие «грубые» ответы на претензии мужа или свекрови, опоздание с обедом, подачу подгоревших блюд, позднее возвращение домой. И все это происходило при игнорировании и дискриминации женщин обществом, его правоохранительной и судебной системой, что приводило и приводит к фатальным последствиям.

Корни домашнего насилия и токсичная маскулинность

Патриархат сам по себе является сексистской системой, где женщина по умолчанию стоит ниже мужчины. Вера в естественность подчиненного положения женщин на основе их пола относится к *биологическому эссенциализму* [10], характеризуя представительниц женского пола как обладательниц определенных качеств, несущих в себе определенную роль и значимость. Так, например, часто задают вопрос, зачем женщине идти в политику, если ее главное предназначение – рожать и воспитывать детей, заниматься домашними делами и угождать мужу? Патриархальная система создает гендерные роли, потом ими же и объясняет причину, по которой женщине якобы нельзя заниматься теми или иными видами деятельности. Те же гендерные роли не дают женщине проявить свои лидерские качества в обществе, не дают выйти за рамки положенных

патриархатом действий, вызывая агрессию по отношению к тем, кто, в силу тех или иных обстоятельств, поступают наперекор этим установкам.

Но женщины, в первую очередь, личности и не могут и не должны соответствовать идеалам патриархального общества. Однако вспомните, что случилось с одной из первых женщин-ученых? Точно так, многие женщины, практически всегда соответствующие или иногда не соответствующие идеальному женскому образу, сталкиваются с мизогинией – ненавистью к женщинам, просто потому, что они женщины. Особенно выделяются женщины, активные в политике, фемативизме и гражданском обществе. Этих женщин обсуждают, оскорбляют, критикуют их внешность, складывается впечатление, что главная цель этих комментариев – вынудить женщин не заниматься тем, чем они занимаются. Кибербуллинг имеет такие масштабы, что многие женщины признаются, что после таких массовых словесных атак переживают проблемы с психологическим здоровьем.

Политически активные женщины – яркий показатель того, что в обществе игнорируются проблемы женщин. Можно спросить: что заставляет их иметь подобную активную позицию, то есть поднимать вопросы, которые не решаются в обществе, ведь зачастую именно они показывают, как тем или иным способом можно решить актуальную проблему с минимальными затратами ресурсов. Активистки ставят под вопрос существующий статус-кво, своими действиями они показывают, что могли бы прекрасно справиться с работой в правительстве, Верховном Совете, Жогорку Кенеше, и вообще везде, если бы не патриархат, который не дает им продвинуться по служебной лестнице управления государством.

К сожалению, государственное управление – это не единственная сфера, которая недоступна женщинам. Карьера женщин в разного рода компаниях также имеет множество подводных камней, начиная от дискриминации на приеме на работу и заканчивая «стеклянным обрывом»[11], когда на плечи женщины ложится тяжелое бремя по восстановлению компании/страны после банкротства/политического переворота (пример Розы Отунбаевой, которая стала председателем Временного правительства Кыргызской Республики после переворота в 2010-м году). В дополнение к этому, до 2025 года существовал список запрещенных для женщин профессий, что являлось грубейшим нарушением их прав и отрицательно влияло на те вопросы, которые они нацелены решать[12]. Нередко женщинам приходилось наниматься на работу неофициально, еще в большей степени подвергая их экономическому насилию – им могли не выплатить заработную плату или платить меньше положенного, ведь доказать занятость при неофициальной форме найма работнице было непросто. Все эти факторы в конечном итоге приводят к тому, что уровень насилия над женщинами повышается.

Токсичная маскулинность

Однако гендерные стереотипы вредят не только женщинам, но и мужчинам. Система угнетения работает не только в одну сторону. Токсичная маскулинность или просто маскулинность – это производное патриархальной системы. Что же такое токсичная маскулинность? Ответ на этот вопрос сходен с ответом по поводу гендерных ролей. Чего нельзя делать мальчику/мужчине? Тут все упирается в то, в рамках каких ценностей нас воспитывают; и чем традиционнее, а значит патриархальнее, методы воспита-



ния, тем сильнее гендерные стереотипы. Токсичная маскулинность – это то, как мужчины культурно воспитываются и как общество оказывает на них давление, чтобы они себя вели. Три ее основных принципа – жесткость, «антиженственность» и сила – различаются по выражению у разных людей, но все они объединяются, чтобы создать ощущение «мужественности». Токсичная маскулинность порицает мягкость, и мужчины проявляющие эмпатию, сочувствие и эмоции являются слабыми. Также считается слабостью любые выражения «женских» черт, в том числе и выполнение «домашних обязанностей», уход за детьми и пожилыми. И самое главное – власть. Мужчина в патриархате должен иметь статус, деньги и влияние, а иначе он – не мужчина. Часто именно этими характеристиками попрекают мужчин, манипулируя, и вызывая еще больше агрессии[13]. Например, для мальчиков драка является нормой, а те, кто не желает драться и показывает здравомыслие, эмпатию или другие «немужские» эмоции, будут подвергнуты остракизму за неподчинение правилам токсичной маскулинности. Или также, молодых мужчин, только вступивших брак часто называют «подкаблучниками», когда они изъявляют желание делить домашние обязанности по дому со своей новоиспеченной женой. Их могут дразнить тем, что они не мужчины, раз выполняют домашнюю работу, а не оставляют все «женские» дела женщинам. Но пока многие не знают о реальных последствиях маскулинности, и считают ее чем-то общепринятым в социуме, а тем временем у маскулинности много последствий, в частности *фемцид/феминцид*. Патриархальное государство в своей системной дискриминации, игнорируя потребности и права женщин, подвергает их *феминциду*. Испанские исследовательницы феминцида Роза-Линда Фрегосо и Синтия Беджарано описали этот термин следующим образом: «феминцид – это убийство женщин и девочек, основанное на структуре власти по признаку пола. Это публичное и частное гендерное насилие, совершаемое как государством (прямо или косвенно), так и отдельными агрессорами (частными лицами или госслужащими), и включает систематическое и широко распространенное насилие, а также насилие, которое происходит на повседневном межличностном уровне. Это также тип системного насилия, корнящегося в социальном неравенстве, политических, экономических и культурных правах, и поэтому не совершается исключительно по признаку пола»[14].

Аспекты «традиционной мужественности», такие как подавление эмоций и маскировка страданий, часто начинаются в раннем возрасте и связаны с меньшей готовностью мальчиков и мужчин обращаться за помощью, в том числе и психологической, большей склонностью к риску и агрессии, с возможным причинением вреда себе и/или тем, с кем они взаимодействуют [15]. В частности, особой критике подвергаются желание контролировать и доминировать над теми, кто не проявляет маскулинных качеств. Но это можно и нужно менять, учитывая, к каким последствиям приводим маскулинность. Например, психологи из Калифорнийского центра лечения ОКР и тревожных расстройств в Фуллертоне, предлагают мужчинам учиться принимать помощь и помогать другим – возможно какому-то мужчине в этот момент очень плохо и взаимопомощь может спасти от трагических последствий. Также быть самим собой и принимать других такими, какие они есть, без навязывания губительных стереотипов, осуждения, попыток пристыдить, что только усугубляет у мужчин тревожность и разлад с самим собой. Более того, рекомендуется практика различного спектра эмоций у детей и молодых мужчин, чтобы

нормализовать их проявление в обычной жизни, понимать их причину и цель[16]. Это требует гораздо больших усилий и мужества, чем бездумный их выплеск на менее защищенных членах общества, и понимание эмоций принесло бы огромную пользу и облегчение, и повысило качество жизни мужчин.

Желательно, чтобы мужчины, прочитав этот материал, задумались и предприняли меры по повышению осведомленности о «токсичной маскулинности». Чаще всего идеи феминизма вызывают только негативные отзывы, без критического анализа ситуации с правами женщин. Но оба пола существуют в одной системе и, хотя бы они этого или нет, но они являются взаимосвязанными и взаимозависимыми.

2. Феминизм

Активизм и сестринство

На втором курсе магистратуры я писала диссертацию и параллельно занималась фем-активизмом. Мне казалось важным писать о систематическом угнетении женщин, пусть для небольшой аудитории, но желательно, чтобы у этой аудитории было ясное понимание, что женщины сталкиваются с насилием каждый день и чуть ли не в каждой сфере своей жизни. Это нас с Ариной сблизило. Она была одной из немногих энтузиасток, которые верили в лучшее, несмотря на творящуюся вокруг несправедливость. Мы горячо обсуждали кейсы домашнего насилия в личных сообщениях, рассказывали истории из своей жизни, когда мы подвергались дискриминации, психологическому или физическому насилию, абьюзу; писали поддерживающие женщин комментарии к новостям о домашнем насилии, создали в «Фейсбуке» группу для обсуждения и поиска решения проблем женщин. Позже, в ноябре, Арина приехала в Кыргызстан, и мы вместе посетили «Феминнале» – «Кормилицы. Экономическая свобода. Женщины». Выставленные здесь работы тесно перекликались с нашей деятельностью. Они касались не просто экономической свободы, но в них говорилось о ежедневном насилии, которое переживали женщины. Работы выставки не могли не затронуть, и я глубоко прочувствовала каждую из них. Многие из них вызвали настоящую физическую боль, их невозможно было игнорировать. Но люди, приверженные патриархальным взглядам, часто не принимают во внимание такие проблемы, они не могут мыслить критически и не могут сочувствовать, поэтому выставку подвергли жесткой цензуре, а работы вынесли за пределы музея, «отменили», указав на их невысокую ценность. Выставку, которая должна была заставить думать о проблемах насилия, решать эти проблемы, насильственным путем пытались закрыть, как будто именно это как-то могло помочь тысячам жертв домашнего насилия защитить себя и своих детей от рук домашних тиранов. Тогда я и не подозревала, что в скором времени мне самой придется столкнуться с системой лицом к лицу.

Судебная система, которая слепа

Осенью 2019-го я собирала интервью для исследовательского проекта и была занята поиском подработки. В скором времени Арина прислала мне ссылку на новость из «Кактуса». Это была одна из десятков ссылок, которые мы отправляли друг другу и раз за разом удивлялись несправедливости системы. Я просмотрела статью. Она была написана сухим языком, никаких данных, способных вызвать у читателя эмпатию.

”

В Оше женщину, которая выпрыгнула с ребенком из окна четвертого этажа общежития, отправили в СИЗО. Об этом редакции *Kaktus.media* сообщили в УВД южной столицы.

Как уточняется, 40-летней местной жительнице 10 октября 2018 года предъявили обвинение в покушении на убийство ребенка. Сразу же после того, как женщину выписали из больницы, ее, по решению суда, отправили в СИЗО Джалал-Абадской области. Там отбывают наказание осужденные женщины. Ребенок находится в детском доме.

Напомним, 6 сентября в Оше 40-летняя женщина с грудным ребенком выбросилась из окна четвертого этажа. Она пошла на это после того, как рассталась с сожителем. Женщина находилась в состоянии алкогольного опьянения.[17]

При таком освещении дела эту женщину никогда не оправдали бы. Каждое слово в статье кричало «Виновата!», «Сама виновата!». А ведь кыргызстанские журналисты и журналистки постоянно проходят различные тренинги и семинары по повышению гендерной чувствительности, где их учат, какой должна быть подача информации, какие термины нужно использовать, о каких фактах писать, чтобы вызвать нужный эффект и чтобы не вызвать обратного эффекта – обвинения жертвы, *виктимблейминга*. Однако зачастую так происходит, что знания, полученные на тренингах, не работают в реальной жизни, и многие журналисты и журналистки до сих пор не умеют проявлять сочувствие к женщине в тяжелой жизненной ситуации. Позже мы просмотрели статьи других новостных агентств: они повторяют первую практически один в один, и удивительно, что комментарии к статьям практически одинаковые – как женщина могла покуситься на жизнь ребенка? Никто не интересовался ею самой, тем, что с ней случилось. Намеренно ли она это сделала? Все ли в порядке с ее ментальным здоровьем? Нет. Для общества она была плохой женщиной, пытавшейся убить своего ребенка – для них она была всего лишь плохой матерью. Для общества она уже не человек, заслуживающий сочувствия, и чем более жесткое наказание она получит, тем глубже вздохнет общество: наказали очередную «плохую женщину», нарушающую патриархальные устои и ломающую идеальный образ кыргызской женщины – матери и жены. Возводя эти роли на пьедестал, многие и не задумываются, как тяжело на нем удержаться в неравных для женщин и мужчин условиях. Мужчина является хорошим отцом, просто присутствуя в жизни своих детей, то же самое касается брака – ему надо просто быть, и все, – он уже является хорошим супругом. Для женщин все далеко не так просто.

Женщина должна быть идеальной, на ней лежат обязанности по обеспечению чистоты и уюта в доме, ухоженности детей, мужа и ее самой; сама она должна быть воспитанной, происходить из древнего благородного рода, при этом быть покорной, дружелюбной и вежливой, лояльной семье мужа и, обязательное условие, прекрасно справляться со своими обязанностями невестки-келин. И это еще не все. Пьедестал хорошей жены и матери очень шаткий, он может рухнуть в одночасье, когда ее дочь окажется беременной вне брака. «Да как же она воспитывала свою дочь!?» Сколько скрыто, недосказано,

преувеличено было женщинами, чтобы не упасть с этого эфемерного пьедестала «идеальной матери и жены»? На то она и система угнетения, чтобы направлять женщин на постоянную борьбу за звание, которого, по сути, не существует. Нет идеальных матерей, нет идеальных жен, как нет и идеальных отцов и мужей. Но почему-то женщинам надо тянуться к этому образцу постоянно, а вот мужчины что-то не торопятся бороться за звание «лучших отцов», хотя и стоило бы.

Знакомясь с кейсом Ч. А., я даже не надеялась, что что-то можно изменить, я представляла, как плохо было женщине, с которой случилось такое горе. Мне было больно думать о том, как пострадала женщина и как пострадал ее ребенок. Как она себя чувствует, ведь все обошлось, она и ребенок живы, и о ее поступке теперь знает вся страна. Как же ей, наверное, тяжело, больно, стыдно и обидно! Мы с Ариной нашли похожий кейс в испанских СМИ, где женщина с двумя детьми совершила суицид. Такие суициды называются *расширенным суицидом (extended suicide)*, когда группа людей совершает самоубийство, и мотивом может быть множество факторов, в том числе и депрессия [18]. В случае с Ч. А. мы предполагали, что причиной могла быть послеродовая депрессия. Ведь в нашем обществе об этом практически не говорят, и женщины часто не понимают, что с ними происходит. Наверное, именно это заставило нас задуматься о том, что надо что-то делать, надо помочь этой женщине, иначе судебная система поглотит ее, как поглотила сотни других женщин, жертв патриархата.

3. Кейс Чиртековой

В первую очередь, нам необходимо было найти хорошую адвокатессу, которая бы согласилась работать с таким сложным кейсом, а также была заинтересована максимально помочь этой женщине. Все еще больше усложнялось, потому что я находилась в Бишкеке, а дело происходило в Оше, а значит, и адвокатессу надо было найти из Оша, при этом она должна была работать про-боно, так как мы не могли оплатить ее услуги. Сразу стало понятно, что будет сложно, но мы решили попробовать использовать этот шанс и осветить случай в социальных сетях. Я написала пост в «Фейсбуке». Пост получился очень эмоциональный и получил много реакций и комментариев, но адвокатессу найти не получилось. Позже я обновила текст и снова запостила, и на этот раз тэгнула нескольких известных мне правозащитников и правозащитниц, представителей международных организаций и нескольких своих популярных подписчиц с большой аудиторией. На этот раз пост сработал и Камиль Рузиев – правозащитник из Каракола – тэгнул Мухайё Абдураупову из организации «Позитивный диалог» (город Араван, Ошская область), которая уже много лет защищает женщин от домашнего насилия и судебного произвола.

Я отправила Мухайё ссылку и спросила, может ли она помочь нам в этом деле, ведь сроки неизвестны, мы практически не знали ничего о деле: кто его вел, когда суд, что говорит экспертиза. Для меня это все было в новинку – я никогда раньше не имела опыта работы с судебными делами и не понимала, как проходит процесс. Но я взялась за дело, а значит, нужно было вовлекаться в процесс и попытаться помочь женщине. Мне очень повезло, Мухайё отличалась профессионализмом и тактичностью, обладала гендерной чувствительностью и эмпатией. Она поехала в СИЗО в Джалал-Абаде, поговорила с по-

страдавшей, получила разрешение вести дело и приступила к работе. До нее дело Ч. А. вел государственный защитник, который не пытался даже подать апелляцию и бессовестным образом вымогал деньги у пострадавшей женщины. Когда Мухайё взялась за дело, оставалась буквально пара дней до конца срока подачи апелляции, она могла бы опоздать с апелляцией, и ее новоиспеченной подзащитной пришлось бы отсидеть весь срок – 12 лет – без права на пересмотр дела. Нашей большой удачей стало то, что удалось найти такую грамотную адвокатессу, да еще за такой короткий срок. Теперь надо было готовиться к суду. Необходимо было собрать сведения о том, почему Ч. А. оказалась в такой ситуации, намеренно ли она совершила «преступление», и есть ли смягчающие обстоятельства в данном деле. Мухайё работала в Оше и Джалал-Абаде, и не могла часто приезжать в Бишкек. Поэтому на сбор объяснительных в Кара-Балту, что в 60 км от Бишкека, где Ч. А. жила последние годы со своим гражданским мужем и детьми, поехала я.

В Кара-Балте меня встретила одна из сестер пострадавшей и поинтересовалась, кем я являюсь. Я никогда не бывала в Кара-Балте и никогда не видела родственников и родственниц Ч. А., ее соседей и домовладелицу, и сказала, что я помощница адвоката, и нам для дела нужно собрать данные, которые будут использовать в суде. Мы с сестрой Ч. А. сели в забегаловке, где прямо в зале жарили пирожки, и за тремя маленькими столиками, периодически поглядывая на нас, – что мы там пишем, – сидели люди. Я фиксировала каждое слово, сказанное сестрой, и ужаснулась, насколько жизнь Ч. А. была исполнена насилия, боли и несправедливости. Она работала в местной пекарне (набайкана), месила тесто. Работала много и усердно, чтобы прокормить семью и платить за жилье – маленькую низкую комнатушку неподалеку от рынка. Хозяйка дома была о ней очень хорошего мнения, так как Ч. А. вовремя платила, была чистоплотной, вот только муж частенько калечил ее по поводу и без, когда был пьян. Однажды в ярости он кинул в нее огромный кусок бетонной плиты, который валялся во дворе. Он кинул в нее эту плиту, потому что был в силах ее поднять, и никто не смог его остановить. Она тогда с сотрясением попала в больницу, а его уже через день выпустили из местного РОВД. В другой раз муж изрезал все ноги Ч. А. лезвием: говорил, захочу и вовсе с мясом отрежу, я буду делать все, что хочу. От многочисленных заживших и не совсем побоев и переломов у Ч. А. часто бывали сильные боли, она глушила их анальгином – пила таблетки горстями, чтобы унять боль и пойти на работу. Ее новорожденный ребенок питался смесью, на нее надо было заработать, ведь смесь стоит недешево. Женщина не раз пыталась спастись бегством, укрыться у родственников, которые жили в Сосновке, но и там садист находил ее и терроризировал уже не только ее, но и ее родных. Он выламывал двери их домов, пугал поджогом, физической расправой, и поэтому со временем женщина прекратила эти попытки убежать от него, чтобы не доставлять родным неудобств. Она обращалась в милицию, но мужа задерживали на сутки, а на следующий день выпускали, и он приходил еще более озлобленным.

В тот день, когда Ч. А. уехала в Ош к сестре, произошел очередной пьяный скандал, и, боясь за ее жизнь, свекровь посадила женщину на такси и отправила к сестре. После этого случая та выпала с балкона при непонятных обстоятельствах. Собрав все данные, я отправила их адвокатессе, но меня долго мучило чувство бессилия и отчаяния, ненависть



к безнаказанности ее мужа и слепоте судебной системы, которая наказала женщину, уже пострадавшую физически и морально, которая нуждалась в защите и поддержке государства. Но говоря о системе, я всегда имею в виду людей, которые перестали думать, как люди, которые не сочувствуют и не пытаются понять, они хладнокровно решают человеческие судьбы, просто делают свою работу автоматически, без сочувствия и желания помочь. Точно так же, без чувств и сожаления, провели судебно-медицинскую экспертизу, которая не выявила никаких нарушений у женщины, годами ежедневно подвергавшейся психологическому и физическому насилию. Женщины испытывают предвзятость общества и системы на каждом этапе подачи заявления о домашнем насилии: как общество так и в милиции ее могут осудить за «вынос сора из избы»; трансляция женоненавистнических идей, где перекалывают ответственность за поведение мужчин на женщин; социальное давление со стороны семьи и родственников о сохранении семьи несмотря на насилие; игнорирование, газлайтинг или другое дальнейшее насилие со стороны милиции; неспособность системы защитить пострадавшую от насилия даже в случае принятия заявления с дальнейшей эскалацией конфликта [19] (как в случае Ч. А., где агрессора выпускали через день после задержания). Все эти проблемы показывают насколько пострадавшие от домашнего насилия не защищены системой, а наоборот, подвергаются еще большему насилию в случае обращения в полицию.

Мухайё предложила найти специалистов по психологической экспертизе. Я снова кинула клич в соцсетях. Соцсети снова помогли, я нашла Др. Елену Молчанову, которая работала с такими случаями, встретила с ней и рассказала о нашем кейсе. Экспертиза называлась психолого-психиатрической, и такую экспертизу не проводили в Оше, я даже была готова взять на себя траты на дорогу, но Др. Молчанова объяснила мне, что не обязательно человек должен пребывать в депрессии, чтобы сделать такое, часто попытка суицида может произойти и без каких-либо психологических болезней. Так и оказалось в данном случае. Позже сама А. рассказала, что она выпала из окна в состоянии аффекта. Она поздно родила ребенка и долго выхаживала его, потому что он родился недоношенным, она ни в коем случае не пошла бы на убийство. Но в тот день случилось то, за что никто не хотел оправдать пострадавшую от насилия женщину – ни общество, ни суд. Тогда суд в Оше оставил решение приговорить Ч. А. к 12 годам колонии, но позднее, в октябре 2021 года, усилиями Мухайё, Верховный суд сократил срок до 5 лет, без учета фактов домашнего насилия и доведения до самоубийства [20].

4. Кейс Пасановой

Я узнала об этом кейсе через посты Мухайё в «Фейсбуке». Это дело отличается особой несправедливостью в отношении женщины и игнорированием множества международных пактов по человеческим правам, как в принципе, и большинство дел по защите женщин от домашнего насилия. Г. П. в данной ситуации является жертвой домашнего насилия, как и Ч. А., она остро нуждалась в защите государства, но судебно-правовая система нечувствительна к гендерному насилию и не рассматривает дела с точки зрения правосудия, ориентированного на людей. В большинстве случаев женщины погибают от рук своих мужей-тиранов, но в некоторых они выживают, применив самозащиту, но в таких случаях они попадают в тюрьму. По данным руководства ГСИН при Мини-

стерстве Юстиции КР, каждая четвертая осужденная женщина сидит за убийство мужа или сожителя [21].

В ноябре 2019 года пьяный муж 29-летней Г. П., матери двух несовершеннолетних детей, а также мачехи двух подростков, устроил скандал на почве ревности. Он якобы увидел ее с каким-то незнакомым мужчиной, приревновал ее и бегал за ней с ножом по двору и кричал, что убьет ее. Та уже не раз подвергалась издевательствам и жестокому избиению своего мужа (об этом свидетельствуют предыдущие снимки побоев) и на этот раз, опасаясь очередного избиения, схватила кусок арматуры и ударила ревнивца. Увидев кровь, она собственноручно вызвала скорую и дала показания милиции. А ее муж-садист позже умер в больнице [22]. Несмотря на то, что она защищала себя, и судебно-медицинская экспертиза подтвердила ее побои, ее заключили под стражу.

Позже в суде обвинение всячески старалось очернить Пасанову, заявляя, что она лжет о систематических издевательствах и избиениях, о которых все родственники и соседи знали. Женщину и ее адвокатессу не раз оскорбляли, на суде ее держали за железной решеткой, как особо опасную преступницу. Более того, судья не разрешил подсудимой вызвать свидетеля издевательства в ту ночь, когда произошло убийство, нарушив ее право на защиту, было отклонено прошение адвокатессы о проведении комплексной судебной психолого-психиатрической экспертизы, которая помогла бы доказать, была ли женщина в состоянии аффекта, выяснить, что именно привело к тому, что она ударила мужа. Суд отклонил и прошение защиты вызвать ключевых свидетелей – соседей, родственников Пасановой и работников скорой медицинской помощи, которые могли дать показание о ее психическом состоянии на тот момент. Однако судья никак не препятствовал изложению дела противной стороной и оскорблениям пострадавшей. Суд не дал жертве систематического домашнего насилия ни единого шанса на защиту в суде. Создается впечатление, что суд полностью принял сторону насильника. Таких случаев, когда судебная система не имеет гендерной чувствительности к проблеме, и не видит закономерностей в кейсах домашнего и гендерного насилия, достаточно много. Судебные органы зачастую являются оплотом патриархальной системы, где нет многообразия, эмпатии, гуманизма и приверженности к правам человека. Одним из главных факторов нечувствительности системы является отсутствие или недостаточное количество женщин-судей. В Кыргызстане из 468 судей – 316 мужчины и всего 152 женщины. Равное представительство женщин необходимо не только для защиты прав женщин, но и для обеспечения верховенства права и усиления общественного доверия. В обоих вышеупомянутых кейсах дело рассматривали мужчины-судьи [23].

Коалиция против пыток в Кыргызстане и «Фонд Клуни за справедливость» подали жалобу в комитет ООН на дискриминацию в суде Г. П., осужденной за убийство ее мужа. Коалиция попросила Комитет ООН по ликвидации дискриминации в отношении женщин призвать Кыргызстан отменить приговор г. Пасановой и признать, что страна нарушила обязательства в области прав человека по множеству пунктов, в том числе:

- 1) право на вызов свидетелей;
- 2) право на презумпцию невиновности;
- 3) право на справедливый суд;



- 4) право на обжалование;
- 5) право на недискриминацию.

В марте 2020 года Ошский городской суд приговорил Гулжан Пасанову к 9 годам лишения свободы по пункту 1 части 3 статьи 138 УК КР (причинение тяжкого вреда здоровью, повлекшее по неосторожности смерть человека). А в мае 2020 года «Фонд Клуни за справедливость» подал консультативное заключение в поддержку Гулжан Пасановой на основании того, что суд первой инстанции нарушил ее права, вопреки международному праву, и призвал апелляционный суд отменить обвинительный приговор. Только после этого ее наказание было сокращено до 6 лет лишения свободы [24].

Закключение

В Кыргызстане в случаях домашнего насилия чаще всего агрессорами являются мужья и сожители, но эти кейсы редко предаются огласке по многим причинам, одна из них – виктимблейминг. Женщин самих обвиняют в провоцировании конфликта, а затем и насилия. Их упрекают в неумении находить «общий язык» с агрессором и нежелании подчиниться ему. Большинство женщин под таким давлением, не хотят «выносить сор из избы» и привлечь к себе ненужное внимание окружающих. Более того, временное заточение агрессора наоборот усугубляет ситуацию и обрекает женщину на большее насилие со стороны партнера; другая причина – в милиции редко с пониманием относятся к делам о домашнем насилии; такие заявления нередко не принимают, женщинам читают нравоучения, разъясняют, как себя вести с мужем, более того, пострадавших заставляют примириться с насильниками, подвергая их жизни риску, – ведь каждая минута, проведенная с насильником, может закончиться смертью женщины. Женщина, подвергающаяся системному абьюзу, теряет силу воли и не может уйти от своего мучителя. Такие факторы уже давно рассматриваются в судебных системах некоторых стран в рамках кейсов домашнего насилия, но они полностью игнорируются в Кыргызстане. По данным «Хьюман Райтс Вотч», не более 5% женщин и девочек, подвергшихся физическому или сексуальному насилию, сообщили, что обращались в полицию [25]. В дополнение к этому, в обществе до сих пор процветает мизогиния и внутренняя мизогиния, когда женщину не защищают от насилия, наоборот, обвиняют ее, оправдывая садистов, тем самым развязывая им руки. Еще одна причина кроется в системе правоохранительных структур – дела по самообороне обычно не переквалифицируют, а вчерашние жертвы домашнего насилия отправляются за решетку. Женские судьбы решаются некомпетентными, нечувствительными, не понимающими социальные предпосылки мужчинами, которым неважно какие обстоятельства стоят за случаем домашнего насилия и/или самозащиты, им более важно, как можно скорее закрыть дело и начать работу над другим; ведь чем выше у него статистика закрытых дел, тем скорее он получит новое звание и повышение. Поэтому для изменения ситуации с гендерным насилием в Кыргызстане, государственные структуры и институты должны пересмотреть систему, по которой рассматриваются кейсы с домашним насилием. Необходимо привлекать больше сотрудников и сотрудниц с разнообразным опытом, предварительно проверяя их на эмпатичность и гуманность, гендерную чувствительность. Также проводить повышение квалификации и обмен опы-

том с другими странами с успешным опытом предотвращения гендерного насилия; совместно с Республиканским центром психологического здоровья разработать схемы по реабилитации пострадавших от насилия и самих агрессоров; а вместе с гражданским сообществом и гражданами должны проводить совместную работу по просвещению о гендерном насилии и его последствиях для общества и страны в целом.

Вопросы для обсуждения:

1. Как вы думаете, как можно остановить домашнее насилие?
2. Как феминизм и гендерное равноправие может решить проблему насилия?
3. Как можно сделать судебную систему чувствительной к проблеме гендерного насилия?

Ссылки

1. Тайсон, 2006, с. 2-4
2. Кауфман, 2023, с. 509
3. Петлеле, Мквананзи и Одимегву, 2024.
4. Атенсио и Лапорта, 2020.
5. Маслова, 2005, с. 23-25
6. Уоттс, 2017, с. 2-4.
7. Тайсон, 2006, с. 93
8. Томпсон, 2019.
9. Гонсалвес, 2022.
10. Марсал, 2016.
11. Селемин, 2022.
12. Де Чекко и Элиа, 1993, с. 26
13. Ярвисте, 2022.
14. Список запрещенных профессий. // Трудовой Кодекс КР, ст. 303.
15. Фосс, 2022.
16. Атенсио и Лапорта, 2020 .
17. Рекомендации по психологической практике с мальчиками и мужчинами, Американская психологическая ассоциация, август 2018 г.
18. Фосс, 2022.
19. Уралиев, 2018.
20. Куруц и др., 2014.
21. Насилию.нет, «Почему женщины не обращаются в полицию или забирают заявление после обращения?»
22. Токоева, 2022.
23. Ниязова, 2020.
24. Токоева, 2022.
25. УНП ООН, «Роль женщин-судей и гендерного подхода в обеспечении независимости, честности и неподкупности судебных органов».

Библиография

1. Де Чекко, Дж. П., и Дж. П. Элиа. «Критика и синтез биологического эссенциализма и социальных конструктивистских взглядов на сексуальность и гендер.» *Journal of Homosexuality* 24, No. 3-4 (1993): 1-26. https://doi.org/10.1300/J082v24n03_01
2. Селемин, Джулиан. «Что такое гендерные роли и стереотипы?» *WebMD*, 27 июня 2022.
3. Марсал, Катрин. *Кто приготовил ужин Адаму Смиту? История о женщинах и экономике*. Нью-Йорк: Pegasus Books, 2016.
4. Гонсалвес, Келли. «Что такое умственная нагрузка? Невидимый труд, лежащий на плечи женщин.» *MindBodyGreen*, 18 ноября 2022.

5. Томпсон, Клайв. «Тайная история женщин в программировании.» *The New York Times Magazine*, 13 февраля 2019.
6. Куруц, Р., Дж. Шидло, А. Балогова, М. Здарилек, А. Зуммерова, и Дж. Шикута. «Мотивация расширенного самоубийства.» *Archives of Forensic Medicine and Criminology* 64, No. 2 (2014): 127–33. <https://doi.org/10.5114/amsik.2014.47749>
7. Ярвисте, Лиина. «Словарь: стеклянный обрыв.» *Feministeerium*, 11 февраля 2022.
8. Тайсон, Лоис. *Критическая теория сегодня*. Нью-Йорк: Taylor & Francis Group, 2006.
9. Маслова, Н. «Ведовство в Европе.» В *Бич и Молот. Охота на ведьм в XVI–XVIII веках*, Н. С. Горелов, 23–25. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005.
10. Уралиев, Марат. «Женщину, прыгнувшую с грудным ребенком с четвертого этажа, отправили в СИЗО.» *Кактус Медиа*, 22 октября 2018.
11. Насилию.нет. «Почему женщины не обращаются в полицию или забирают заявление после обращения?» Февраль 2023. <https://nasiliu.net/pronasilie/pochemu-zhenshiny-ne-obrashhayutsya-v-policziyu-ili-zabirayut-zayavlenie-posle-obrashheniya/>
12. Петлеле, Р., С. Мквананзи, и С. Одимегву. «Кто такие отцы? Профилирование отцов детей, рожденных матерями-подростками в Южной Африке, с использованием зарегистрированных живорождений 2016–2020 гг.» *Journal of Public Health (Berl.)* (2024). <https://doi.org/10.1007/s10389-024-02361-5>
13. Американская психологическая ассоциация. *Рекомендации по психологической практике с мальчиками и мужчинами*. Август 2018.
14. Кауфман, Рона. «Патриархальное насилие.» *Buffalo Law Review* 71 (2023): 509. <https://racism.org/articles/basic-needs/412-eliminating-violence/402-relationship-or-domestic/11496-patriarchal-violence>
15. Human Rights Watch. «Позвони, когда он попытается тебя убить»: ответ государства на домашнее насилие в Кыргызстане. 2015. <https://www.hrw.org/report/2015/10/28/call-me-when-he-tries-kill-you/state-response-domestic-violence-kyrgyzstan>
16. Терранс, Шерил А., и др. «Показания экспертов в делах об избиваемых женщинах, которые убивают: выход за пределы Синдрома избитой женщины.» *North Dakota Law Review* (2012): 936–937.
17. Уоттс, Эдвард Дж. *Ипатия. Жизнь и легенда древнего философа*. Oxford University Press, 2017.
18. Московский Женский Музей. «Феминицид как высшая степень патриархального насилия: классификация типов.»



«Я БЫ ЕЕ ВСЕ РАВНО УБИЛ». ИССЛЕДОВАНИЕ ФЕМИЦИДА В КЫРГЫЗСТАНЕ

САВИЯ ХАСАНОВА

Аннотация

Исследование о фемициде в Кыргызстане (первое и пока единственное масштабное исследование фемицида) было проведено в период с апреля по декабрь 2020 года и дополнено в январе-марте 2023 года [1]. В рамках этого исследования был произведен анализ так называемого «новостного фемицида»: были детально изучены криминальные сводки и новости об убийствах женщин и девочек за период с 2008 по 2022 годы. В результате анализа было идентифицировано всего *около 350 случаев* фемицида, или от 20 до 25 случаев, ежегодно совершаемых в Кыргызстане.

Выяснилось, что в *75 % случаев* фемицид совершается человеком, который был знаком с убитой женщиной – интимным партнером, родственником или знакомым. Только в 10 % случаев убийство женщины было совершенно незнакомым мужчиной. Больше всего фемицидов было совершено мужьями или партнерами – почти 40 % от всех идентифицированных случаев фемицида.

Кроме того, результаты исследования показывают, что в Кыргызстане убийство женщин и девочек не относится к гендерно мотивированным преступлениям, уголовное законодательство в отношении убийств последовательно гуманизируется, а правоохранительные органы не видят связи между семейным насилием и фемицидом. В итоге в стране широко применяется практика «примирения сторон» между семейным насильником и пострадавшей. Это, во-первых, приводит к избеганию наказания за семейное насилие, а, во-вторых, создает предпосылки для потенциального фемицида в будущем.

1. Что такое фемицид?

В начале 2022 года в Ошской области произошло жестокое убийство молодой студентки Ошского государственного университета – Медияны Талантбековой [2]. Ее тело было обнаружено закопанным 8 февраля того же года во дворе одного из особняков в селе Ишкаван.

Медияна была убита 30 января своим однокурсником Абдулбаситом. Он нанес ей 9 ножевых ранений, затем, пытаясь скрыть убийство, выбросил сумку Медияны, расчленил ее тело и закопал во дворе дома своей матери. После этого он сбежал в Россию, где спустя 9 дней был пойман и экстрадирован в Узбекистан. Там убийца был передан сотрудникам ошской милиции и перевезен в город Ош.

Медияна и Абдулбасит познакомились в университете в ноябре 2021 года и, по словам матери Медияны, он начал за ней ухаживать. В один из дней декабря Абдулбасит что-то подсыпал Медияне в бутылку воды и, когда она потеряла сознание, изнасиловал ее.

На заседании суда выступившая свидетельницей подруга Медияны рассказала, что в результате изнасилования Медияна забеременела. Когда она сообщила об этом Абдулбаситу, тот стал угрожать, что всем расскажет о том, что Медияна не девственница. В день убийства Медияна отправила сообщение своей подруге: «Если меня не станет, вся вина – на Б.» (Басит – так коротко называли Абдулбасита). В этот день Абдулбасит забрал Медияну из дома на своей машине, отвез в сторону своего дома и там убил ее. Вскрытие показало 7-недельную беременность Медияны.

Ежегодно в Кыргызстане происходят десятки подобных убийств, когда женщина умирает от рук мужа, партнера, бывшего мужа или знакомого мужчины. В международной практике это называется фемцид [3].

Фемцид – убийство женщины, совершаемое, как правило, мужчиной, на почве ненависти к женщине, гендерной дискриминации, и/или в результате гендерного насилия при попустительстве государства.

Фемцид совершается в силу дискриминационных и сексистских установок в отношении убитой, убежденности в наличии права собственности на женщину, желания контролировать ее поведение, принуждать к подчинению, соответствию стереотипным гендерным ролям, с целью демонстрации собственного превосходства и власти. Существует несколько наиболее распространенных типов фемцида:

Интимный фемцид – убийство женщины, совершаемое интимным партнером, мужем, любовником, бойфрендом и т. д.

Семейный фемцид – убийство женщины, совершаемое членом семьи мужского пола, братом, отцом, сыном, внуком, др.

Убийство в результате принуждения к сексу – когда женщина была убита при попытке изнасилования или в случае отказа вступить с мужчиной в сексуальные отношения.

«Убийство чести» – женщин убивают, потому что они не соответствуют патриархальным установкам общества, в том числе религиозным. Например, женщина является представительницей ЛГБТИК [4], и семья это осуждает. Или женщина не соответствует критериям «правильного», по мнению семьи, поведения, например, лишилась девственности, вступила в сексуальные отношения без брака, беременна вне брака и др.

Убийство женщины в результате ее похищения с целью принуждения ее к вступлению в брак/сожительство, включая убийство при попытке побега, потому что женщина не дает согласия на вступление в брак.

Исследовательницы, разрабатывающие российский антифемцидный проект «femicid.net», собрали и опубликовали наиболее полный список (см. таблицу 1 критериев фемцида) [5].

Большинство фемцидов происходят на основе идеи, что женщина принадлежит мужчине. Так называемые «убийства из ревности» – это классический фемцид.

Таблица 1. Критерии фемцида [6]

Относится к фемциду	Не относится к фемциду
Убийца и убитая были знакомы; при убийстве женщины были убиты ее другие родственники-коллеги-соседи-женщины	Случайная гибель во время стихийных бедствий, катастроф, аварий, отравлений, терактов, ДТП
Убийство было совершено на почве идеи о второсортности женщин, ревности, культурных правил («женщина должна – не должна»)	Самоубийства, за исключением доведения до самоубийства женщины мужчиной или его родственниками
Убийство было совершено с особой жестокостью, высокой степенью насилия	Убийства женщинами женщин, кроме убийств в целях мужской выгоды
Убитая женщина находилась в беспомощном состоянии или высокой степени уязвимости	Смерти от хронических заболеваний (кроме отложенного фемцида)
Убийство было совершено во время попытки уйти из каких-либо отношений с мужчиной	Неселективные аборты
Убитая – лесбиянка, феминистка, правозащитница, была убита, потому что претендовала на рабочее место убийцы или угрожала его социальному и экономическому статусу	Смерть вследствие непредсказуемого стечения обстоятельств
Убийство совершено на почве ненависти к женщинам, идеи	Убийца не знал, что убивает женщину

Убийство женщины, если она пытается уйти из отношений – классический фемцид. Убийство женщины из-за отказа заняться сексом также относится к фемциду, как и убийство женщины из-за отказа следовать стереотипным гендерным ролям – готовить еду, убирать дом, ухаживать за родственниками.

Методология исследования

Настоящее исследование, посвященное фемциду в Кыргызстане – первое и пока единственное масштабное исследование фемцида – было проведено в период с апреля по декабрь 2020 года. Позднее в 2022 году база данных о фемциде была дополнена и обновлена, в нее были включены случаи убийств, совершенные в 2020, 2021 и 2022 годах.

В условиях ограниченности доступа к данным по убийствам в стране, при отсутствии классификации фемцида как отдельного вида преступления и, как следствие, отсутствия статистики, основным источником наших данных стали криминальные сводки и новости. Этот источник данных для изучения фемцида используется в антифемцидных проектах [7] исследовательницами во всем мире и известен как «новостной фемцид».

Алгоритм исследования был следующий:

1. Изучены международные критерии фемцида.

2. Определены новостные агентства – источники новостного фемцида. В качестве основного источника был отобран онлайн-ресурс «Сводка. Akipress», который аккумулирует на своем сайте криминальные пресс-релизы правоохранительных органов. В качестве дополнительных источников были проанализированы онлайн-издания «Кактус Медиа», ИА 24.kg и др.
3. Был написан скрейпер [8] на языке программирования Python, который позволил выкачать свыше 54 тысяч новостей, охвативших период с 2008 по июль 2020 года.
4. Были определены ключевые слова и словосочетания, имеющие отношение к фемциду (например, «убийство женщины», «убил жену», «убита девочка» и т. д.). Далее, при помощи библиотек лемматизации [9], был произведен отсев новостей по ключевым словосочетаниям, оставив только те, которые имеют отношение к убийствам женщин и девочек.
5. Оставшиеся новости были проанализированы вручную. В результате была создана база данных [10], содержащая детальное описание конкретных случаев фемцида в Кыргызстане.
6. В данной статье приводятся основные результаты исследования, описываются паттерны фемцида, а также разбираются пробелы в законодательстве, связанные с фемцидом.

2. Дом – одно из самых опасных мест для женщины в Кыргызстане

По данным Генеральной прокуратуры Кыргызстана, в период с 2010 года по сентябрь 2020 года было заведено 762 уголовных дела по статье «Убийство», где была убита женщина [11]. При этом за последние 10 лет число убийств женщин ежегодно сокращалось; та же динамика сохранялась по числу всех зарегистрированных убийств и уровню преступности в целом. Отчасти это было обусловлено гуманизацией уголовного законодательства, отчасти – общемировой тенденцией по снижению уровня криминализации общества [12].

Последнее опубликованное Глобальное исследование о проблеме убийств, проведенное в 2019 году, говорит о том, что в течение 2017 года было убито 87 тысяч женщин и девочек во всем мире [13]. В 2021 году Управление ООН по наркотикам и преступности (УПН ООН) впервые опубликовало отдельный отчет по фемциду в мире «Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)» – по подсчётам исследователей, в 2021 году более 81 тысячи девочек и женщин были умышленно лишены жизни. При этом мотивы убийств мужчин и женщин кардинально отличаются. Убийства мужчин, в основном, происходят «на улице» во время краж, ограблений и других преступлений, а также вооруженных конфликтов. Женщин же, в основном, убивают дома, причем убийства совершают близкие им люди и партнеры – мужья, любовники, приятели. Почти 60% убитых женщин во всем мире были лишены жизни их интимными партнерами или членами семьи; в то время как только 11% мужчин были убиты так же [14].

«Дом – одно из самых опасных мест для женщин, которых продолжают подвергать виктимизации в результате неравенства и гендерных стереотипов», – говорится в докладе УПН ООН [15].



Исследование фемцида в стране показало, что ситуация в Кыргызстане та же. Подавляющее число убийств женщин в стране было совершено мужчинами – *в среднем, восемь из десяти* (Рис. 1). При этом женщины совершают только порядка 10 % убийств как женщин, так и мужчин, в основном, обороняясь от последних [16].

В среднем, в 8 из 10 случаев женщин убивают мужчины

Пол убийцы женщины, % от числа ежегодных зарегистрированных убийств в Кыргызстане



Рис. 1. Распределение убийств женщин по полу убийцы [17].

В результате детального анализа криминальных сводок, новостей и приговоров судов в период с 2008 по 2022 годы в Кыргызстане было идентифицировано *около 350 случаев* фемцида – в среднем, от 20 до 25 случаев ежегодно. Из-за нехватки деталей каждого совершенного убийства можно предположить, что на самом деле случаев фемцида гораздо больше.

Больше всего убийств совершили мужья и партнеры

Кем приходился убийца женщине, % от случаев фемцида

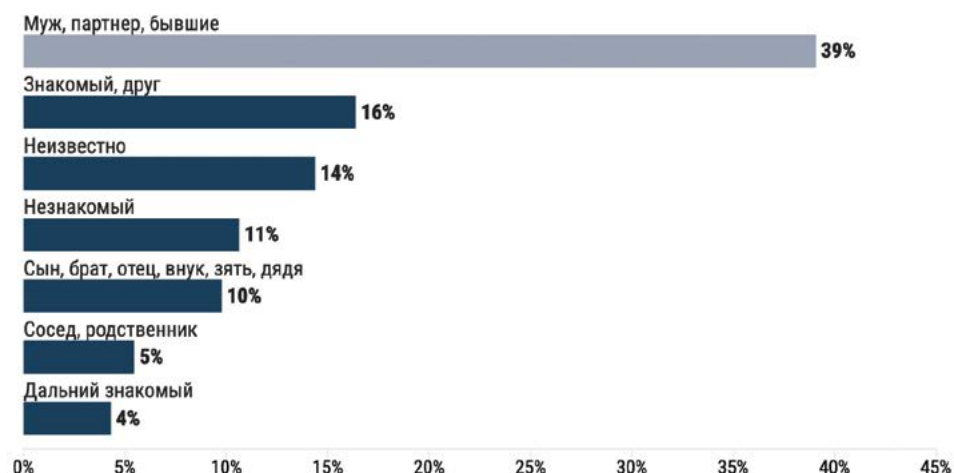


Рис. 2. Распределение убийств женщин на основе взаимоотношений с убийцей [18].



Наш анализ показывает, что *в 75 % случаев фемцид* совершается человеком, который был знаком с убитой женщиной – интимным партнером, родственником или знакомым. Только в 10 % случаев убийство женщины было совершенно незнакомым мужчиной. Больше всего фемцидов было совершено мужьями или партнерами – почти 40 % от всех идентифицированных случаев фемцида, при этом почти 80 убийств из 347 было совершено законными мужьями убитых (Рис. 2).

В конце сентября 2019 года 51-летний Адыл забил топором свою спящую жену Айзаду. Во время заседания суда стало известно, что Адыл купил топор за два месяца до убийства за 400 сомов и спрятал в сарае. В день убийства у Айзады разболелась голова и она выключила телевизор, что сильно разозлило мужа. Он дождался, пока жена уснет, взял из сарая топор и нанес ей несколько ударов по голове.

По признанию Адыла, он убил жену, потому что «она все время мешала ему, выключала телевизор, когда он смотрел». «Вообще не раскаиваюсь в преступлении, я давно планировал убить, я бы ее все равно убил», – заявил он на заседании.

В большинстве случаев убийство женщины совершалось на почве семейной ссоры. Поводом для агрессии со стороны мужчины в адрес женщины может стать все что угодно – любые бытовые вопросы или то, что женщина не выдержала и ушла от насильника. При этом мужчины оправдывают свои действия тем, что не сдержались или разозлились из-за того, что женщина, по их мнению, сделала что-то не так (см. вставку 1).

Вставка 1. Примеры фемцида

Кейс 1: 19 мая 2021 года муж [19] по имени Э., разозлившись на свою жену за то, что она не завела корову в сарай, избил ее, нанеся много ударов по голове и телу. Ближе к полуночи Э. взял ружье и выстрелил в жену. От полученных травм женщина умерла на месте. На следующий день, пытаясь скрыть следы преступления, муж похоронил жену, сказав всем, что она умерла от сердечной недостаточности.

Согласно заключению судебно-психиатрической экспертизы, Э. «оказался» психически нездоровым. Нарынский областной суд постановил отправить его на принудительное лечение в психиатрическую больницу Джалал-Абадской области [20].

Кейс 2: Женщина сбежала от мужа, который ее избивал, в Талас. 23 сентября 2018 года Ж. Н. Ж. приехал из Бишкека в Талас в квартиру, где жила его жена, схватил нож и ударил ее несколько раз. От полученных травм та скончалась. Ж. Н. Ж. скрылся с места происшествия.

Таласский городской суд приговорил мужчину к 12 годам лишения свободы с отбыванием наказания в колонии строгого режима [21].

Кейс 3: 20 сентября 2019 года примерно в 21:30 20-летний мужчина, находясь в состоянии алкогольного опьянения, встретил на одной из улиц Кемина девочку. Он насильно привел ее в заброшенное здание, чтобы изнасиловать, но девочка стала сопротивляться. Тогда мужчина избил ее, в результате чего девочка скончалась.

Милиция задержала мужчину и водворила его в ИВС ОВД Кеминского района [22].

Кейс 4: 12 февраля 2020 года муж пришел домой пьяным и попросил жену приготовить ему еду. Пока та готовила на плите, муж начал требовать, чтобы она быстрее приготовила и, разозлившись, вылил на жену бензин. После этого муж потребовал, чтобы она поставила готовящуюся еду на газовую плиту и, когда газ был включен, женщину охватил огонь. Она умерла в реанимации через день от полученных ожогов.

Мужчина был задержан и водворен в ИВС [23].

Кейсы 5 и 6: Убийства Бурулай и Айзады Канатбековой. Обе женщины были убиты своими похитителями при попытке принудить их к вступлению в брак.

3. Фемицид – прямое следствие домашнего насилия

Анализ показывает, что убийству женщин в Кыргызстане зачастую предшествует семейное насилие. Многие убитые женщины подвергались систематическим избиениям со стороны своих мужей и партнеров. Действительно, семейное насилие имеет абсолютно гендерно дискриминационную форму: 95% пострадавших от семейного насилия – это женщины (Рис. 3).

Подавляющее число пострадавших от семейного насилия – женщины

Пострадавшие от семейного насилия, которым был выдан охранный ордер, человек

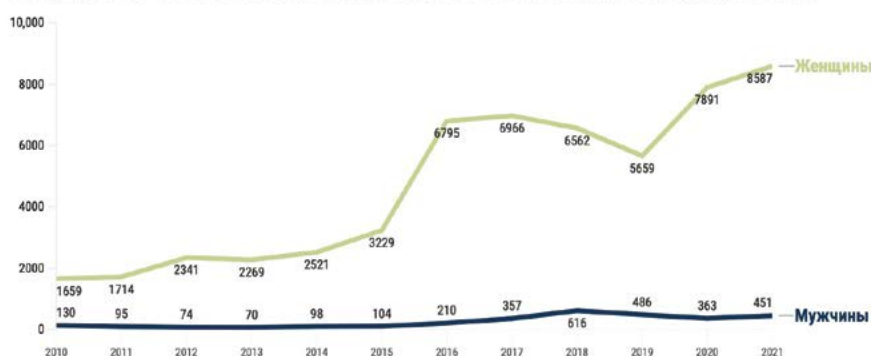


Рис. 3. Динамика числа зарегистрированных случаев семейного насилия в Кыргызстане [24].

В начале 2017 года Жогорку Кенеш (парламент Кыргызстана) принял новый закон «Об охране и защите от семейного насилия». Согласно этому закону, милиция обязана реагировать на каждое сообщение о насилии в семьях и выдавать охранный ордер, запрещающий агрессору приближаться к тому, к кому он ранее применил насилие. Ордер действует три дня, но его можно продлить на месяц и использовать в суде [25].

Начиная с 2016 года, охранные ордера стали выдавать гораздо чаще, что приводит к тому, что статистика стала отражать более реальную картину. Но даже при этом, по оценкам кризисных центров и самого же МВД, случаев семейного насилия на самом деле гораздо больше.

В министерстве проблемы семейного насилия и в целом насилия в отношении женщин называют «наиболее актуальными», но признают, что работать в этом направлении «сложно». Представитель МВД в своем интервью государственному информагентству «Кабар» сказал: «вызывает беспокойство то, что с официальными жалобами обращаются не все потерпевшие, а также очевидцы и свидетели таких фактов зачастую остаются в стороне» [26].

При этом глава Ассоциации кризисных центров Толкун Тюлекова в интервью для данного исследования подчеркнула, что женщины не обращаются в милицию и боятся уйти от мужа по многим причинам: они боятся насилия по отношению к себе и детям, давления со стороны родственников, недоверия милиции, отсутствия денег и жилья.

«Мужья преследуют многих женщин после того, как они решились уйти от мужей из-за систематического насилия. Это преследование тоже может быть одной из причин убийства. Милиция никак не реагирует на преследование», – говорит она.

В 2020 году журналисты из Кыргызстана провели исследование, в котором пришли к выводу, что в реальности добиться наказания для агрессора очень сложно. Большинство дел подпадает только под административную ответственность, где виновник может отделаться штрафом или общественными работами. При этом агрессор, чувствуя свою безнаказанность, продолжает семейное насилие [27].

Данные МВД это подтверждают. За 12 месяцев 2022 года было зарегистрировано 9880 случаев семейного насилия, по которым в 8725 случаях были выданы охранные ордера. Из всех зарегистрированных случаев только по 496 были возбуждены уголовные дела. *В суд было направлено только 275 дел, а по 201 из них досудебное производство было прекращено* [28].

При этом, согласно нашей базе данных, большинство убийств женщин совершаются с особой жестокостью. Очень мало случаев, когда травмы единичны. В двух из трех случаев на теле убитой зафиксированы многочисленные телесные повреждения и множественные ножевые ранения (Рис. 4).

Из-за отсутствия реального наказания для семейных агрессоров страдающие от семейного насилия женщины могут быть убиты в любой момент. Кроме того, женщины, находящиеся в такой ситуации, могут умереть не в день нанесения травм, а через некоторое время. И тогда их смерть вообще может не попасть в статистику насильственных смертей. Это так называемый «отложенный фемцид».



Большинство убийств были совершены с особенной жестокостью

Характер травм, % от случаев фемцида

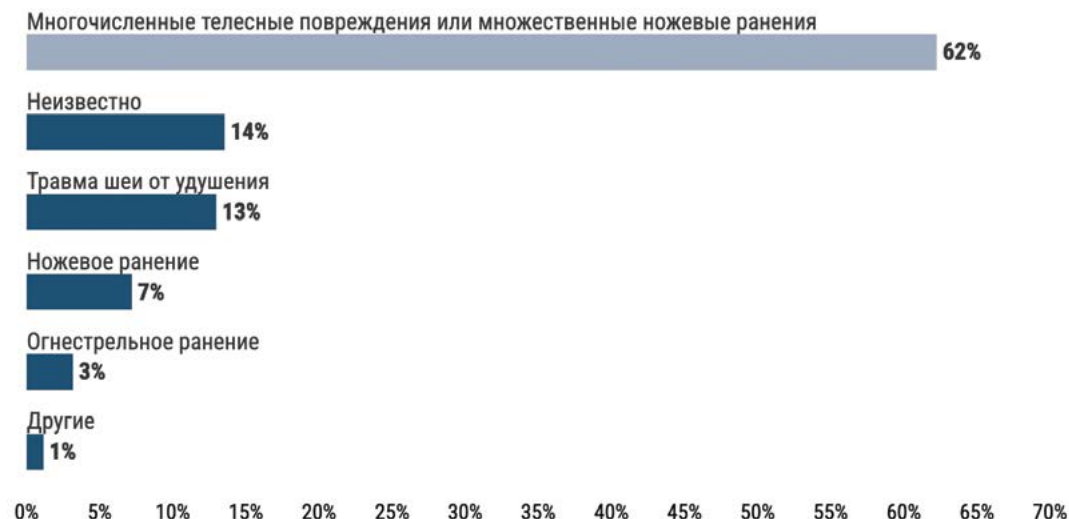


Рис. 4. Распределение числа убийств по степени жестокости [29].

В июне 2020 года в Ассоциацию кризисных центров обратилась женщина. До этого она развелась с мужем, который ее систематически избивал. В последний год она очень плохо себя чувствовала, у нее были головные боли, она не могла нормально спать. Когда ей внезапно стало плохо, ее госпитализировали.

«Женщина мне рассказала, что муж постоянно бил ее по голове. Врач объяснил, что из-за нескольких сотрясений ей необходима операция. Но, несмотря на операцию, спустя два месяца эта женщина умерла», – говорит Толкун Тюлекова.

4. Как борются с фемцидом во всем мире и в Кыргызстане?

В мире о фемциде говорят уже очень давно.

В 1979 году Генеральная Ассамблея ООН приняла Конвенцию о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин (КЛДЖ). Данная Конвенция призвана обеспечить абсолютно равные права женщин и мужчин в образовании, занятости, здравоохранении, а также во всех вопросах, касающихся брака и семейных отношений. Позднее, в 1994 году, Генеральная Ассамблея приняла Декларацию об искоренении насилия в отношении женщин, которая стала первым официальным сводом международных норм по защите женщин от насилия. Четвертая Всемирная конференция ООН по положению женщин в 1995 году приняла Пекинскую декларацию и Пекинскую платформу действий, которые подтвердили решительность правительств стран-членов ООН в действиях по предупреждению и устранению любых форм насилия в отношении женщин и девочек [30].

В 2012 году DESA/DAW – Департамент экономических и социальных отношений/Подразделение по продвижению женщин (позднее интегрировано в систему ООН-Женщи-

ны) – выпустили «Руководство по законодательству о насилии в отношении женщин», в котором объяснялось, какие законы разрабатываются и должны продвигаться для искоренения насилия и фемцида как «формы дискриминации и нарушения прав человека» [31].

В 2014 году было опубликовано первое «Глобальное исследование о проблеме убийств», в котором поднималась проблема фемцида, и была опубликована мировая статистика по фемциду, начиная с 2006 года [32].

В том же 2014 году группа экспертов по гендерно мотивированным убийствам женщин и девочек УПП ООН подготовила справочный документ, описывающий специфику убийств женщин и девочек и предложила рекомендации для их предотвращения [33].

В марте 2022 года Статистическая комиссия УПП ООН опубликовала документ под названием «Статистические рамки для оценки гендерно мотивированных убийств женщин и девочек, также известных как фемцид/феминицид», дающий наиболее полное определение фемцида и обозначающий принципы для сбора статистики о нем [34]. По мнению исследовательниц фемцида, в этом документе наблюдается «своего рода революционная перемена, так как определение фемцида стало более обширным, хотя по-прежнему не включает многих жертв. Оно приведено в соответствие с International Classification of Crime for Statistical Purposes (ICCS) и может применяться независимо от национального законодательства» [35].

На страновом уровне одними из первых, кто добился включения термина «фемцид» в законодательную повестку, были страны Латинской Америки (Рис. 5).

В совместном аналитическом документе Экономической комиссии ООН по странам Латинской Америки и Карибского бассейна, подготовленном в 2022 году, говорится о том, что «реформы законодательства, проведенные в регионе в последние десятилетия в отношении искоренения гендерно мотивированного насилия, в частности, принятие в 13 странах законов против насилия и *криминализация фемцида* в 17 странах, играют важную роль в создании общества, нетерпимого к такому насилию» [36].



Рис. 5. Законодательство против гендерного насилия и фемцида в странах Латинской Америки и Карибского бассейна [37].

Одной из первых в мире стран, законодательно закрепивших в 2007 году фемцид как отдельный вид преступления, была Коста-Рика [38]. В том же году в Мексике в законе о «Доступе женщин к жизни без насилия» («General Law on Women's Access to a Life Free of Violence») фемцид был определен как наиболее жестокая форма гендерного насилия в отношении женщин, возникающая в результате мизогинных действий [39].

Закон против фемцида был включен в 2015 году в Криминальный кодекс Колумбии. Согласно его тексту тот, кто убил женщину, потому что она женщина или по иным гендерно мотивированным мотивам, подлежит заключению в тюрьму на срок от 250 до 500 месяцев (от 21 до 41 года) [40].

Кыргызстан присоединился к Конвенции ООН о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин еще в 1996 году.

Статья 24 Конституции Кыргызстана декларирует, что «в Кыргызской Республике мужчины и женщины имеют равные права и свободы и равные возможности для их реализации», что также отражено в законе «О государственных гарантиях равных прав и равных возможностей для мужчин и женщин». Кроме того, в Кыргызстане периодически принимаются Национальные стратегии по достижению гендерного равенства, законы против семейного насилия, однако пока фемцид не признается государством как отдельная проблема, а наказание за семейное насилие не станет неотвратимым, женщин в Кыргызстане продолжают убивать.

Анализ законодательства показывает, что фемцид в Кыргызстане не относится к гендерным преступлениям и убийство женщин не выделяется в отдельную категорию.

”

– Вопрос квалификации насилия важен. Если он ее убил и повесил, это могут ошибочно квалифицировать, как самоубийство. Женщину могли изнасиловать и оставить в опасности, она могла умереть, но это не записали, как убийство, а указали, как «внешнюю причину» смерти. Вред, нанесенный здоровью пострадавшей, может привести к тому, что она может умереть в долгосрочной перспективе, – говорит Толкун Тюлекова в интервью для этого исследования.

Не всегда насильственная смерть фиксируется по статье «Убийство». В Уголовном кодексе есть такие статьи, как «Причинение смерти по неосторожности», «Причинение тяжкого вреда здоровью», если это привело к смерти, и «Доведение до самоубийства».

Начиная с 2019 года, в Кыргызстане происходит последовательная гуманизация уголовного законодательства, и сроки лишения свободы за убийство сокращаются (см. таблицу 2).

В редакции Уголовного кодекса, принятого в 1997 году и действовавшего до 2019 года, за убийство можно было получить от 8 до 15 лет, а за убийство с отягчающими обстоятельствами – от 12 до 20 лет или пожизненное лишение свободы. В 2019 году эти сроки были сокращены, в среднем, на период от 2 до 5 лет.

Таблица 2. Сравнение наказаний в Уголовных кодексах по статье «Убийство» [41]

УК от 1 октября 1997 года № 68		УК от 2 февраля 2017 года № 19		УК от 28 октября 2021 года № 127	
Статья 97. Убийство. Часть 1	От 8 до 15 лет	Статья 130. Убийство. Часть 1	От 10 до 12,5 лет	Статья 122. Убийство. Часть 1	От 8 до 12 лет
Статья 97. Убийство. Часть 2	От 12 до 20 лет или пожизненное	Статья 130. Убийство. Часть 2	От 12,5 до 15 лет или пожизненное	Статья 122. Убийство. Часть 2	От 12 до 15 лет или пожизненное

В последнем Уголовном кодексе, принятом в октябре 2021 года, за убийство человека можно получить от 8 до 12 лет до лишения свободы. Если же убийство было совершено с особой жестокостью или сопряжено с изнасилованием, или с целью сокрытия преступления и т. д., убийца может получить от 12 до 15 лет лишения свободы или пожизненное заключение.

При этом для того, чтобы убийца получил пожизненное заключение, потерпевшей стороне (например, родителям убитой женщины) нужно доказывать, что убийство было совершено с особой жестокостью. Характеристики же фемцида в Кыргызстане говорят о том, что женщины не только страдали от систематических побоев при жизни, но также подверглись жестокому убийству с нанесением большого числа ранений и побоев. Кроме того, как минимум, в более чем 80 случаях фемцида из 100 убийца избавился от тела при попытке скрыть преступление, в том числе и путем сожжения, расчленения. Несмотря на это, во многих случаях преступникам давалось наказание как за обычное убийство [42]. Существует даже случай, когда убийце своей жены суд вынес условное наказание, поскольку его преступление было вызвано «тяжким оскорблением со стороны супруги, а также длительной психотравмирующей ситуацией на фоне ее аморального поведения» [43].

Подобные случаи избежания наказания, недостаток механизмов предупреждения домашнего насилия, существование гендерных стереотипов и дискриминационных установок в отношении женщины – все это делает существование фемцида в Кыргызстане возможным и требует немедленного вмешательства со стороны государственных и правоохранительных органов.

Анализ лучших практик и рекомендаций в отношении борьбы с фемцидом в мире позволил выделить наиболее важные первоначальные шаги, которые Кыргызстан должен предпринять уже сейчас, включая:

1. Обеспечение широкого понимания и определения термина «фемцид»;
2. Сбор данных и публикация статистики о фемциде;
3. Отказ от практики «примирения сторон» в случаях семейного насилия и обеспечение неотвратимости наказания для агрессора;
4. Борьба с гендерными стереотипами.

Вопросы для обсуждения:

1. Что такое фемицид?
2. В Кыргызстане убийство женщин и девочек относится к гендерно мотивированным преступлениям?
3. Как борются с фемицидом в Кыргызстане?

Ссылки

1. Само исследование подготовлено в рамках конкурса «Поддержка медиаинициатив по социально значимым темам с использованием новых подходов и платформ» Фонда «Сорос-Кыргызстан» в 2020 году. Авторами исследования являются Анна Капушенко и Савия Хасанова. В 2021 году исследование выиграло мировую премию по дата-журналистике «The Sigma Awards». В рамках данной статьи используются данные, собранные за период с 2008 по 2020 годы, сбор и выводы на основе которых были произведены при поддержке фонда «Сорос-Кыргызстан». Данные с 2020 по 2022 годы, обновленные выводы, кейсы, анализ законодательства и опыт борьбы с фемицидом в мире были подготовлены уже специально для этой статьи.
2. История Медияны записана автором данной статьи совместно с журналисткой Айдай Токоевой со слов матери и отца Медияны.
3. World Health Organization, *Understanding and addressing violence against women*, (2012), 1. // URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/77421/WHO_RHR_12.38_eng.pdf
4. ЛГБТИК – аббревиатура, обозначающая лесбиянок, геев, бисексуалов, трансгендерных, интерсекс- и квир-людей.
5. Московский женский музей. *Классификация фемицида*, (25 мая 2021 г.). // URL: <https://www.wmmsk.com/2021/05/klassifikaciya-femicida/>
6. Московский женский музей, антифемицидный проект [femicid.net](https://www.wmmsk.com/2019/07/kriterii-femicida/): <https://www.wmmsk.com/2019/07/kriterii-femicida/>
7. Одним из самых известных таких проектов является проект Data Against Femicide, основанный испаноязычными исследовательницами. В рамках этого проекта они повышают осведомленность о важности статистики фемицида, поддерживают стандартизацию данных в мире и создают инструменты для сбора данных о «новостном фемициде».
8. Скрейпер (от английского «Scraper») – программа для извлечения информации с веб-страниц.
9. Библиотеки лемматизации – это специальный код, который позволяет приводить слова к их начальным формам, чтобы при поиске соответствующих словосочетаний в новостях учитывались слова во всех падежах, родах, спряжениях.
10. Савия Хасанова, Анна Капушенко. *База данных случаев фемицида в Кыргызстане* (последнее изменение: январь 2023 г.). // URL: https://bit.ly/femicidKG_data

11. Данные Генеральной Прокуратуры КР, полученные по запросу (листы: Убийства мужчин, Убийства женщин). // URL: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1PoRHTVG26fHhxCkthrThLknrlrJul1Lp-byAc4Rvf-o/edit?usp=sharing>
12. Farrell, G, Tilley, N and Tseloni, A, *Why the Crime Drop?* (Crime and Justice, 43 (1), 2014). pp. 421-490. ISSN 0192-3234
13. United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide 2019* (Vienna, 2019). // URL: <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet1.pdf>
14. United Nations Office on Drugs and Crime, UN Women, *Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)*. (Global estimates of gender-related killings of women and girls in the private sphere in 2021: Improving data to improve responses, 2021). // URL: https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/briefs/Femicide_brief_Nov2022.pdf
15. Там же, стр. 24.
16. Евгения Михайлиди и др. Убить нельзя погибнуть. Как женщинам в Кыргызстане приходится выбирать между двух зол, защищаясь от домашнего насилия.
17. Расчеты авторов на данных Генеральной Прокуратуры КР. // URL: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1PoRHTVG26fHhxCkthrThLknrlrJul1Lp-byAc4Rvf-o/edit?usp=sharing>
18. Расчеты авторов на основе детального изучения 347 случаев фемцида
19. В приговорах судов имена не разглашаются, обозначаются только инициалами
20. База данных судебных актов и заседаний Верховного суда Кыргызской Республики. // URL: <http://act.sot.kg/act/download/299275.pdf>
21. База данных судебных актов и заседаний Верховного суда Кыргызской Республики. // URL: <http://act.sot.kg/act/download/139544.pdf>
22. Кактус Медиа. // URL: https://kaktus.media/doc/404298_ybiystvo_vosmikklassnicy_v_kemine._syd_vynes_prigovor.html
23. ИА «Кабар». // URL: <https://kabar.kg/news/v-sokuluke-muzhchina-oblil-zhenu-benzinom-i-szheg-ona-skonchalas-v-bol-nitce/>
24. Национальный статистический комитет Кыргызской Республики. // URL: <https://www.stat.gov.kg/ru/gendernaya-statistika/pravonarusheniya/>
25. Закон Кыргызской Республики от 27 апреля 2017 года №63 «Об охране и защите от семейного насилия». // URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/111570>
26. Улан Рысбеков, пресс-конференция госинформ агентства «Кабар». // URL: <https://kabar.kg/news/bor-ba-s-semeinym-nasiliem-iavliaetsia-prioritetnoi-dlia-organov-vd-ulan-rysbekov/>
27. Анна Капушенко и др. На виду у всех. Как женщины в Кыргызстане подвергаются насилию в семье и почему виновных сложно наказать. <https://rus.azattyk.org/a/30410050.html>
28. Министерство внутренних дел Кыргызской Республики. *Информация по семейному насилию за 12 месяцев 2022 года*. // URL: <https://mvd.gov.kg/domesticViolence/reports/17>
29. Расчеты авторов на основе детального изучения 347 случаев фемцида.



30. Национальная стратегия Кыргызской Республики по достижению гендерного равенства до 2020 года (одобрена Постановлением Правительства КР от 27 июня 2012 года N 443). // URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/12728?cl=ru-ru#unknown>
31. UN Women, *Handbook for legislation on violence against women*, (New York, 2012). // URL: https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2012/12/UNW_Legislation-Handbook%20pdf.pdf
32. United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide 2013: trends, context, data* (Vienna, 2014), 49-54. // URL: https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf
33. United Nations Office on Drugs and Crime, *Recommendations for actions against gender related killing of women and girls* (Vienna, 2014). // URL: https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/15-08233_A4-GRK_eBook.pdf
34. United Nations Office on Drugs and Crime, UN Women, *Statistical framework for measuring the gender-related killings of women and girls (also referred to as «femicide/feminicide»)* (53^d session of Statistical Commission, 1-4 March, 2022). // URL: <https://unstats.un.org/unsd/statcom/53rd-session/documents/BG-3j-Crime&CriminalJusticeStats-E.pdf>
35. Московский женский музей. *Новое определение фемцида от ООН*. // URL: <https://www.wmmsk.com/2022/02/femicide-2/>
36. Economic Commission for Latin America and the Caribbean, *Bringing an end to violence against women and girls and femicide or feminicide* (United Nations, 2022). // URL: https://oig.cepal.org/sites/default/files/22-01012_end_violence_ing_web.pdf
37. Оригинал инфографики опубликован в отчете «Bringing an end to violence against women and girls and femicide or feminicide: A key challenge for building a care society», ECLAC. Адаптация и перевод на русский язык – Савия Хасанова
38. Ley de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres N° 8589. // URL: https://www.ciem.ucr.ac.cr/IMG/pdf/ley_8589_penalizacion_de_la_vcm-2.pdf
39. United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide 2013: trends, context, data* (Vienna, 2014), 52. // URL: https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf
40. Global Database on Violence against Women, UN Women, *Law against Femicide, Country: Colombia*. // URL: <https://evaw-global-database.unwomen.org/en/countries/americas/colombia/2015/law-against-femicide>
41. Таблица составлена на основе редакций Уголовных кодексов, базы данных Министерства юстиции КР. // URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/>
42. Из изученных случаев фемцида нам удалось найти около 40 случаев, в которых был оглашен приговор, и убийца получил срок. Из этих 40 случаев только двое убийц получили пожизненный срок лишения свободы
43. Марина Мирошник. «Вела себя аморально». Мужчина убил жену и получил 2 года условно. // *Kaktus Media*, 2 ноября 2018 г. // URL: https://kaktus.media/doc/381926_vela_sebia_amoralno._myjchina_ybil_jeny_i_polychil_2_goda_yslovno.html



Библиография

1. Анна Капушенко и др. На виду у всех. Как женщины в Кыргызстане подвергаются насилию в семье и почему виновных сложно наказать. // <https://rus.azattyk.org/a/30410050.html>
2. Евгения Михайлиди и др. Убить нельзя погибнуть. Как женщинам в Кыргызстане приходится выбирать между двух зол, защищаясь от домашнего насилия.
3. Московский женский музей. *Классификация фемцида* (25 мая 2021 г.). // URL: <https://www.wmmsk.com/2021/05/klassifikaciya-femicida/>
4. Economic Commission for Latin America and the Caribbean, *Bringing an end to violence against women and girls and femicide or feminicide* (United Nations, 2022). // URL: https://oig.cepal.org/sites/default/files/22-01012_end_violence_ing_web.pdf
5. Farrell, G, Tilley, N and Tseloni, A, *Why the Crime Drop?* (Crime and Justice, 43 (1), 2014). pp. 421-490. ISSN 0192-3234
6. United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide 2013: trends, context, data* (Vienna, 2014). // URL: https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf
7. United Nations Office on Drugs and Crime, *Global Study on Homicide 2019* (Vienna, 2019). // URL: <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet1.pdf>
8. United Nations Office on Drugs and Crime, *Recommendations for actions against gender related killing of women and girls* (Vienna, 2014). // URL: https://www.unodc.org/documents/justice-and-prison-reform/15-08233_A4-GRK_eBook.pdf
9. United Nations Office on Drugs and Crime, UN Women, *Gender-related killings of women and girls (femicide/feminicide)*. (Global estimates of gender-related killings of women and girls in the private sphere in 2021: Improving data to improve responses, 2021). // URL: https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/briefs/Femicide_brief_Nov2022.pdf
10. United Nations Office on Drugs and Crime, UN Women, *Statistical framework for measuring the gender-related killings of women and girls (also referred to as «femicide/feminicide»)* (53^d session of Statistical Commission, 1-4 March, 2022). // URL: <https://unstats.un.org/unsd/statcom/53rd-session/documents/BG-3j-Crime&CriminalJusticeStats-E.pdf>
11. UN Women, *Handbook for legislation on violence against women*, (New York, 2012). // URL: https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2012/12/UNW_Legislation-Handbook%20pdf.pdf
12. World Health Organization, *Understanding and addressing violence against women*, (2012), 1. // URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/77421/WHO_RHR_12.38_eng.pdf

ЛИЧНОЕ КАК ПОЛИТИЧЕСКОЕ: КАК ДИСКУРСЫ СТЫДА И ТРАДИЦИЙ ПРЕПЯТСТВУЮТ СЕКСУАЛЬНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ В КАЗАХСТАНЕ

НАДИРА МУХАМЕДЖАН

Аннотация

После распада Советского Союза женщины в Казахстане находятся под социальным давлением, побуждающим их соответствовать доминирующим гетеронормативным правилам женственности и чистоты, что обусловлено процессом государственного строительства и пересмотром парадигмы «советской женщины» в обществе [1]. Концепция «советской женщины» сложна и многогранна, и в постсоветской критической литературе она обсуждается с разных сторон. Гендерное равенство и активное участие женщин в строительстве социализма пропагандировались в официальном дискурсе Советского Союза. Идеальная советская женщина рассматривалась как сильная, независимая и самодостаточная личность, помогающая создать социалистическое общество. От нее ожидалось, что она будет выполнять обязанности работницы, матери и гражданки, при этом отстаивая советские и феминистские идеалы. Хотя в официальном дискурсе подчеркивалось гендерное равенство, в реальности многие советские женщины испытывали двойное бремя, так как они должны были выполнять свои обязанности как работницы, вносить вклад в экономику и исполнять свои «традиционные» роли матери и «хранительницы семейного очага» [2].

В традиционном казахском обществе от женщины ждут, что она будет соответствовать местному представлению о надлежащем женском поведении, которое описывается как заботливое, материнское и скромное, способствующее передаче казахстанской системы ценностей детям и поддерживающее мир и гармонию в семье [3]. Традиционные дискурсы о браке также подчеркивают важность того, чтобы женщины оставались девственницами до свадьбы [4].

В то же время Казахстан входит в число стран с самыми высокими показателями подростковой беременности в мире: средний коэффициент подростковой рождаемости в шесть раз выше, чем в странах ОЭСР (Организации экономического сотрудничества и развития), и составляет 30 случаев на тысячу девочек [5, 6]. За последние 5 лет было официально зарегистрировано 29 487 случаев подростковой беременности [7]. Эта статистика варьируется от региона к региону, и самые высокие показатели на протяжении всего времени наблюдаются в социально консервативных южных регионах (Туркестанской и Жамбылской областях) [8], где традиционные нормы сильнее из-за большей доли сельской местности, влияния ислама [9] и более низкого уровня образования [10]. Ранняя беременность напрямую влияет на образование, здоровье и будущую занятость матерей-подростков [11]: потеря школьного образования и перспектив трудоустройства приводит к увеличению риска бедности, изоляции и зависимости [12], а также к подростковым суицидам [13]. Например, доля молодежи, не посещающей школу, в Алматинской,

Жамбылской, Кызылординской, Южно-Казахстанской и Туркестанской областях составляет 7,1% – на 1% выше, чем, в среднем, по республике [14], а уровень безработицы выше среди молодых женщин [15]. В исследованиях, ориентированных на политику, и в научной литературе указывается несколько причин подростковой беременности, среди которых недостаток сексуального образования [16] и ограниченный доступ к контрацепции [17] играют решающую роль.

Методология

Данная работа преследует две цели: во-первых, проанализировать роль государства в укреплении местных дискурсов стыда и традиции и «гетеронормативных представлений о гегемонной женственности и мужественности» [18], а во-вторых, изучить роль местных инициатив в противостоянии этим дискурсам в решении проблемы подростковой беременности.

В своём анализе я сосредоточусь на:

1. Государственной политике в отношении сексуального образования и оказания сексуальной медицинской помощи подросткам, поскольку государство является поставщиком общего образования и медицинской помощи и обладает властью в принятии политики тела [19] и конструировании социальных норм [20];
2. Организациях гражданского общества, занимающихся сексуальным просвещением по принципу «равный-равному».

Теоретическая основа исследования будет базироваться на социальном конструктивизме. Социальный конструктивизм представляет знания как человеческий продукт, который формируется социально и культурно: люди создают смыслы в процессе взаимодействия друг с другом и с окружающей средой, в которой они живут.

Дискурсы – это «специфические сочетания идей и концепций, которые (вос)производятся и трансформируются в определенном наборе практик, неся значения в физической и социальной реальности» [21], а также «практики, систематически формирующие объекты, о которых они говорят» [22]. Поскольку сексуальность, гендер и гендерные отношения формируются историческими дискурсами [23], они могут раскрывать отношение власти, формирующее мышление людей [24, 25]. Автор предполагает, что комбинированный подход теории секьюритизации дискурс-анализа поможет выявить логику политизации и (де)секьюритизации государства и инициатив гражданского общества, связанных с сексуальным образованием. В частности, теория секьюритизации изучает условия, которые позволяют реализовать дискурсивную власть речевых акторов, таких как государство, в отношении воспринимаемых вопросов безопасности [26]. (Де)секьюритизация, в свою очередь, в контексте социальных вопросов понимается как перенос секьюритизированной социальной проблемы в сферу нормальной политики, что должно решаться через обычные законодательные каналы и общественные дебаты, не обходя стороной общественный дискурс [27].

Методы

В первой части статьи проводится анализ существующей государственной политики в области сексуального и репродуктивного здоровья подростков в Казахстане на основе краткого контент-анализа политики в области образования и здравоохранения. Кроме того, для создания полного исторического обзора конструирования гендерных норм в Казахстане после обретения независимости приводится краткий обзор вторичной литературы.

Вторая часть статьи будет посвящена социальным медиаплатформам общественных организаций, занимающихся половым просвещением по принципу «равный-равному»: Y-Peer Kazakhstan, «He Табу» и «Уят емес» (профиль в Instagram uyatemes.kz) («ұят емес» в переводе с казахского – «не стыдно»). Кроме того, в этой части будут отражены три глубинных интервью с бывшими и действующими волонтерами сети Y-Peer. Y-Peer – это молодежная сеть, созданная по инициативе Фонда ООН в области народонаселения (ЮНФПА) для продвижения сексуального и репродуктивного здоровья и прав, а также пропаганды здорового образа жизни с помощью метода «равный-равному» [28]. Интервью брались у тренеров-ровесников с опытом работы не менее трех лет; таким образом, их опыт может добавить глубины исследованию, поскольку поможет понять их взаимодействие с государством и образовательными организациями.

Государственная политика в области сексуального и репродуктивного здоровья подростков

Основным нормативно-правовым документом, регулирующим сферу взаимоотношений государства и молодежи в Республике Казахстан, является Закон «О государственной молодежной политике» от 9 февраля 2015 года, который определяет цели, задачи, направления, а также механизмы государственной поддержки молодежи, ее социальных и политических прав [29]. Однако данный закон не предусматривает каких-либо мер со стороны уполномоченных органов в сфере здравоохранения по поддержке подростков и молодежи в вопросах гендерных отношений и предоставления образования и услуг, связанных с репродуктивным здоровьем и правами [30].

В последней национальной стратегии здравоохранения «Здоровая нация» на 2021-2025 годы отдельный раздел посвящен «Здоровью матери и ребенка» [31]. Меры по «построению здоровой нации» предусматривают развитие молодежных центров здоровья и обеспечение доступности их услуг по охране психического и репродуктивного здоровья подростков и молодежи, расширение доступа населения к информации и увеличение доступа населения к услугам по планированию семьи и современным контрацептивам [32]. Однако, в реальности у молодых людей может не быть доступа к медицинским специалистам, поскольку в сельской местности клиники недоукомплектованы [33].

В то время как школьные программы не содержат исчерпывающих сведений о сексуальном и репродуктивном здоровье, молодые люди ищут другие источники информации, чтобы заполнить этот пробел. Для 50,2% из 2000 респондентов Интернет и социальные сети являются основными источниками информации о сексуальном и репродуктивном здоровье, 8 получают в школе, от учителей или в учебном процессе и только 10% мо-

гут обратиться к своим родителям с вопросами о сексуальном здоровье [34]. Однако недостаток информации не останавливает молодых людей от раннего начала половой жизни: 21% молодых людей получают первый сексуальный опыт до 18 лет и около трети подростков ведут активную половую жизнь. Почти каждая шестая сексуально активная девушка сталкивается с беременностью. В 62% случаев она закончилась родами, в 22% – искусственным абортом, в 16% – самопроизвольным выкидышем. Кроме того, девочки-подростки, проживающие в сельской местности, на 12% чаще сталкиваются с проблемой нежелательной беременности и родов и рожают, в среднем, на 20% чаще, чем их городские сверстницы [35]. Подростки не решаются обращаться к медицинским работникам во всех случаях, поскольку родители или другие законные представители, а также органы внутренних дел будут поставлены в известность в течение трех часов после обнаружения беременности [36]. В то время как минимальный возраст согласия на вступление в брак составляет 16 лет [37], не состоящие в браке молодые люди до 18 лет не могут получить доступ к абортам и другим методам прерывания беременности без согласия родителей.

Система образования в Казахстане имеет «светский, гуманистический и развивающий характер ..., приоритет гражданских и *национальных ценностей*, жизни и здоровья человека» [38]. Она направлена на «создание необходимых условий для получения качественного образования... на основе *национальных и общечеловеческих ценностей*, достижений науки и практики», а также «...формирование прочных основ *нравственности* и здорового образа жизни» [39]. В обязанности педагогического коллектива входит «обеспечение воспитания в духе *высокой нравственности*, уважения к родителям, *этнокультурным ценностям*...» [40].

Однако в законе нет определения национальных ценностей и того, что должна означать нравственность в контексте школьного образования. Поскольку система образования централизована, Министерство образования устанавливает содержание и учебный план начального и среднего образования для всех государственных школ [41]. Поэтому учителя не мотивированы вносить новый материал в программу, так как его утверждение потребует много времени и усилий. В отсутствии курсов, направленных на получение информации о сексуальности, гендере и репродуктивном здоровье, формирование здорового образа жизни ограничено исключительно рамками курсов физической активности и уроков валеологии.

Ссылка на *ценности* и *традиции* в законе [42] позволяет предположить, что школьное образование в Казахстане используется для того, чтобы сделать население культурно однородным в рамках процесса государственного строительства. Не позволяя учащимся открыто изучать и обсуждать вопросы сексуального воспитания и сексуальности, государство использует образ гетеронормативной семьи как единственно приемлемую модель общества [43]. До недавнего времени государственная учебная программа включала обязательный предмет «Самопознание» (*özin özi tanu*), цель которого – обеспечить «моральное и духовное воспитание» [44]. Доминирующие дискурсивные практики, подобные тем, что представлены в школьных программах, стремятся закрепить интерпретации мужского и женского через включение и исключение, а также стратегии социальной регуляции, такие как позитивное и негативное подкрепление [45]. Контент-анализ



Рис. 1. Изображение, сгенерированное искусственным интеллектом (ИИ) по запросу «Статус женщин в Центральной Азии». Источник: MidjourneyChatGPT Image Generator, 2024.

эмансипированной женщины бросает вызов местным традициям и ценностям [47]. Другой дискурс-анализ учебников по истории, проведенный Дюрани и др., выявляет предлагаемый образ мужественности и мужчины как «хранителя, лидера в различных жизненных аспектах и основного кормильца в семье» (Рис. 2) [48].

Для понимания государственной логики и усилий по формированию такого специфического образа женщины необходимо обратиться к истории Казахстана как части Советского Союза. В советское время кочевой патриархальный образ жизни был преобразован урбанизацией, гендерным равенством в массовом образовании и занятости [49]. Женщины в Казахстане официально имели те же права, что и мужчины, в отношении доступа к образованию, работе и здравоохранению; они могли рассчитывать на государственную заботу о детях, доступ к абортam и другим мерам контроля рождаемости [50]. После распада Советского Союза основной стратегической задачей Казахстана в



Рис. 2. Изображение, сгенерированное ИИ по запросу «Статус мужчин в Центральной Азии». Источник: ChatGPT Image Generator, 2024.

этой дисциплины, проведенный Айзадой Арыстанбек, позволил сделать вывод, что она пропагандирует значительную социальную роль женщин-спасительниц, передающих культуру и традиции казахстанского общества [46], являющихся целомудренными женами и заботливыми матерями. Визуальное и текстовое содержание книг представляет образ женщины как «ответственной за биологическую репродукцию рода, воспитательницы и кормилицы» (Рис. 1).

Напротив, глобализированный образ самодостаточной и

социальной сфере стало стимулирование роста населения, что объяснялось необходимостью решения проблемы неравномерного распределения населения по большой территории и низкой плотностью населения [51]. Становление суверенного *национального государства* и дискурсы деколонизации после обретения независимости привели к переосмыслению прошлого [52] и

возрождению ислама, ранее запрещенного при коммунистическом авторитарном правлении. Ролевая модель женщин как равных мужчинам в Советском Союзе была показана как навязанная колониальной властью и идущая вразрез с досоветской казахской патриархальной моделью семьи [53]. Новая казахстанская идентичность возникла на основе дискурса «вечного национального наследия». Социально сконструированный и условный гендерный эссенциализм был представлен как естественный и вечный: материнство стало не выбором, а долгом, поощряемым не только государством, но и ближайшим социальным окружением: расширенными семьями, родственниками, даже соседями и коллегами [54]. Коллективизм, доставшийся от Советского Союза, создал паноптическую модель общества, где отклонения от «традиционной нормы» наказывались унижением, позором и публичным остракизмом [55]. Это привело к трансформации представлений о личном и общественном в отношении женского *тела*. Например, чистота девушки до брака стала делом патриархальной чести, а сексуальные отношения могли открыто обсуждаться только в послебрачной обстановке, когда «долг перевешивает желание» [56]. С этой точки зрения, подростки рассматриваются как дети, которые не должны заниматься сексом, и поэтому нет необходимости обсуждать это с ними. Эти опасения нарушить «невинное детское восприятие мира» и вызвать у них ранний интерес к сексу приводят к тому, что секс, обычно являющийся естественной и неотъемлемой частью человеческой жизни, становится постыдным и табуированным [57].

В 2023 году министр культуры и информации Аида Балаева на заседании правительства РК во время обсуждения вопроса борьбы с бытовым насилием сообщила, что сейчас в стране реализуется 156 социальных проектов в рамках семейной политики на сумму более 450 млн тенге. Только 10 % из этого бюджета направляется на поддержание репродуктивного здоровья, в то время как 40 % из них направляют на профилактику домашнего насилия (финансирование деятельности кризисных центров), 25 % – на пропаганду семейных ценностей среди молодежи, 15 % на профилактическую работу с малоимущими семьями [58]. Председатель комитета по делам молодежи и семьи Министерства культуры и информации позже проинформировал, что в марте 2024 года совместно с UNFPA будет запущен пилотный образовательный проект для казахстанцев, подающих заявление на регистрацию брака в городах Астана и Шымкент. По его словам, «курсы на добровольной основе будут по добрачному безвозмездному консультированию и обучению граждан, подающих заявление на регистрацию брака, по вопросам планирования семьи и семейной психологии, репродуктивного здоровья, планирования семейного бюджета и другим важным вопросам» [59]. Из этого следует, что государство всё ещё отдает приоритет ликвидации последствий отсутствия комплексного репродуктивного образования. Также стоит отметить, что финансирование деятельности кризисных центров [для женщин] не является эффективным способом профилактики домашнего насилия, так как они нацелены на временное укрытие пострадавших от уже совершенного насилия.

В целом, результаты анализа содержания и дискурса показывают, что учебники в Казахстане поддерживают традиционные гендерные нормы и соответствуют духу строительства нации, что противоречит глобализированным идеалам гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин. Данный критический обзор предполагает,



что, учитывая потенциальное влияние на общественные нормы и гендерное равенство в Казахстане, гендерные репрезентации в учебных материалах должны быть критически изучены и оспорены.

Усилия гражданского общества в области сексуального просвещения

Согласно определению, данному ООН, организации гражданского общества (ОГО) формируются людьми с общими интересами, ценностями и заботами и работают для продвижения общественных интересов, социального благополучия и благосостояния сообществ вне государственных и рыночных структур [60]. Они функционируют на различных уровнях, от местных НПО на низовом уровне до глобальных НПО, и часто работают над различными вопросами, включая права человека, защиту окружающей среды, социальную справедливость, гендерное равенство, образование, здравоохранение и борьбу с бедностью на местном, национальном и международном уровнях. Поэтому неудивительно, что некоторые организации гражданского общества стремятся восполнить пробелы, связанные с отсутствием сексуального и репродуктивного образования.

Накопившиеся проблемы, связанные с отсутствием поддерживаемых государством мер по обеспечению доступа к сексуальному образованию, привели к росту числа подростковых беременностей, широко распространенной стигме и дезинформации вокруг ВИЧ и СПИДа, высоким показателям передачи ИППП и бесплодию молодых пар [61]. Первые инициативы по предоставлению источника информации о сексуальном и репродуктивном здоровье и правах, а также доступа к качественной информации и услугам в области репродуктивного здоровья были предприняты еще в 1996 году Казахстанской ассоциацией сексуального и репродуктивного здоровья (КМПА) и Y-Peer при поддержке UNFPA. В настоящее время в партнерстве с UNFPA и КМПА тренеры развивают страницы в социальных сетях на казахском и русском языках, чтобы предоставлять учебные материалы и связывать подростков со специалистами здравоохранения в режиме онлайн. На страницах в Instagram – YPeer Kazakhstan, Ne Tabu, Uyat Emes – готовится визуальный и аудиальный контент по следующим темам (Рис. 3-4):

- ◆ гендер и гендерные отношения как социальные конструкты, например, гендерное разнообразие;
- ◆ здоровый образ жизни, пагубные привычки и способы их преодоления;
- ◆ репродуктивное здоровье и права, методы контрацепции;
- ◆ личная ответственность за выбор контрацепции и общение с партнером;
- ◆ ВИЧ/СПИД, пути передачи инфекции, дестигматизация людей, страдающих от ВИЧ/СПИДа;
- ◆ согласие и способы выявления жестокого обращения и насилия;
- ◆ инфекции, передающиеся половым путем (ИППП), и методы защиты;
- ◆ лидерство, навыки тренера и профессии будущего (с акцентом на эмпатию и ответственность за решения, связанные с личным психическим и физическим здоровьем).

Материалы отбирались тщательно и готовились с вниманием к деталям. В то время, как в школах могут запретить демонстрацию правильного использования средств контрацепции, онлайн-формат информации, представленной на вышеупомянутых страницах, делает ее доступной для пользователей. Кроме того, материалы на этих страницах оспаривают монополию государства на формирование гетеронормативности как единственной социально приемлемой модели: информация о ЛГБТК+ подается в нейтральном ключе и в сочетании с другими темами, посвященными планированию семьи, психическому здоровью и благополучию. Также много постов посвящено различиям между здоровыми и жестокими отношениями и содержит ссылки на горячие линии для людей, столкнувшихся с насилием или нуждающихся в медицинской поддержке, включая анонимное тестирование на ИППП.

Некоторые могут утверждать, что без надлежащего регулирования и надзора существует риск распространения дезинформации или неполной информации о сексуальном и репродуктивном здоровье через эти страницы в социальных сетях, что может пагубно сказаться на благополучии подростков. Другие опасения могут быть связаны с отсутствием у людей опыта и квалификации для предоставления рекомендаций и советов уязвимым подросткам в области сексуального и репродуктивного здоровья, что может привести к недопониманию или вредной практике среди подростков. Однако точность и достоверность распространяемой информации обеспечивается благодаря сотрудничеству с квалифицированными специалистами – психологами, юристами и медицинскими работниками Казахстанской ассоциации сексуального и репродуктивного здоровья. Единственное сопротивление деятельности этих низовых инициатив и идее обучения сексуальному и репродуктивному здоровью в школах исходит со стороны традиционных общин. Они утверждают, что эти инициативы могут бросить вызов или противоречить культурным ценностям и убеждениям, принятым в обществе, что приведет к противо-

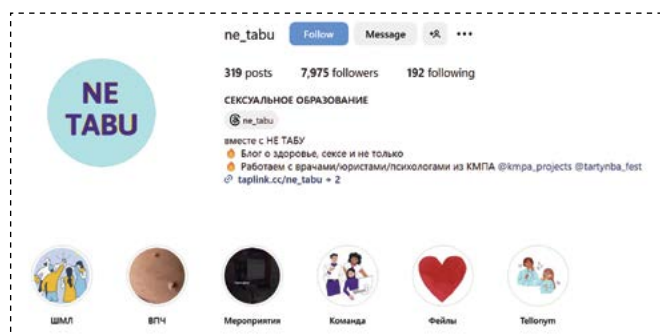


Рис. 3. Скриншот профиля Instagram Ne Tabu, сделанный 14 июня 2024 года [62].

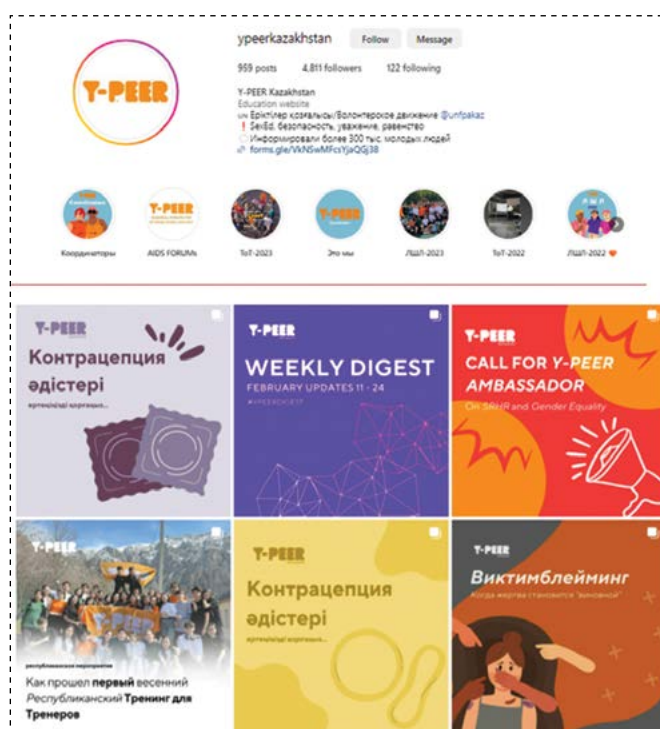


Рис. 4. Скриншот профиля Instagram «Y-Peer», сделанный 14 июня 2024 года [63].

стоянию. Например, одна группа, называющая себя Союзом родителей, распространяет теории заговора против вакцинации и ювенальной юстиции [64] и отвергает добровольные тренинги по сексуальному образованию в школах, опасаясь, что информация подрывает родительский авторитет и традиционные семейные ценности [65].

Страница «Уят Емес» также выпустила чат-бот (@Aspanchatbot) в Telegram в декабре 2021 года, отвечающий на вопросы, связанные с репродуктивным здоровьем, на казахском и русском языках и перенаправляющий пользователей сервиса к медицинским специалистам. База знаний чат-бота была разработана и протестирована врачами, психологами, юристами и исследователями и представлена в удобном формате диалога для ответов на вопросы, связанные с отношениями, здоровьем, физиологией, психологией и сексуальностью [66]. С момента запуска этот чат-бот ответил на более чем 130 тысяч вопросов пользователей на обоих языках. Чат-бот также играет вспомогательную роль по отношению к странице, поскольку он предоставляет интерактивную и персонализированную помощь. Он дает исчерпывающие рекомендации и разъяснения, которые одностороннее общение в социальных сетях может не удовлетворить.

Чтобы узнать об опыте активистов гражданского общества в пропаганде сексуального образования в школах, я также провела три полуструктурированных интервью с волонтерами Y-Peer из разных городов Казахстана: Алматы, Астаны и Шымкента. Перед проведением тренинга тренеры проходят комплексное обучение у медицинских работников и равных тренеров по вышеперечисленным темам и отрабатывают инструменты для интерактивной работы с аудиторией. Тренинг проводится с учетом возрастных особенностей и гендерных, культурных, социальных и языковых различий разных целевых групп.

R1 является волонтером из Шымкента с 2007 года. Поводом для ее участия в проекте послужил случай, произошедший в ее городе, когда из-за врачебной халатности по меньшей мере 63 младенца были инфицированы СПИДом [67]. В ее практике лишь несколько школ проявляют интерес к приглашению тренеров Y-Peer провести семинар по одной из этих тем, даже если в них прямо не упоминается сексуальная активность. Видя ситуацию с системой образования, она решила работать в Национальном центре общественного здоровья при Министерстве здравоохранения Республики Казахстан, чтобы в дальнейшем отстаивать необходимость всестороннего сексуального образования в школах. С ее слов:

”

Наше правительство обучено бороться с огнем, вместо того, чтобы вкладывать деньги в противопожарные меры. Самый известный пример – распространение инфекций, передающихся половым путем (ИППП), и отказ от своевременного лечения приводят к тому, что каждая шестая пара в Казахстане к моменту принятия осознанного решения завести детей оказывается бесплодной. Для решения этой проблемы государство выделяет бюджетные средства на экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО) для семей, испытывающих проблемы с репродуктивным здоровьем. Вместо того, чтобы предотвращать бесплодие, предоставляя доступ к контрацепции и репродуктивному здоровью на ранних стадиях, государство предпочитает бороться с последствиями.

В обязанности правительства должно входить обучение административного и технического персонала, начиная с работников регистратуры, чтобы создать доброжелательное отношение к подросткам и не отказывать им в получении профессиональной помощи. Лица, принимающие решения в системе здравоохранения и образования, как правило, мужчины, и они не сталкиваются с трагедией подростковой беременности; они не могут соотнести свой жизненный опыт с опытом женщин в стране. Немногочисленные женщины в политике – продукт патриархальной системы; они не стремятся поставить гендерную повестку в центр внимания. Напротив, они становятся символом женщины, которая может совмещать *семью и детей* на первом месте и затем уже участвовать в политике. Мы должны объяснить им [лицам, принимающим решения], что здоровье молодого поколения – это фундаментальная ценность, а не расплывчатые традиционные ценности, которые защищают консервативные силы.

Когда подростки сталкиваются с интимной проблемой, связанной с контрацепцией или ИППП, они не решаются идти за помощью в аптеки, СПИД-центры или дерматовенерологические клиники, потому что медицинский и административный персонал, пожилые люди в очередях относятся к ним враждебно и осуждающе. В небольших деревнях соседи или знакомые, видевшие, как они покупают презервативы или посещают медицинские учреждения, могут донести на них родителям, что создает круг позора. Подростки предпочитают игнорировать этот вопрос или советуются с друзьями или Интернетом. Для преодоления тревоги в таких случаях тренеры-ровесники используют метод «форум-театр»: тренеры и аудитория разыгрывают диалоги с родителями, сотрудниками аптеки, медицинскими работниками и т. д. Хотя преодоление первоначального смущения полезно, общество, в целом, также должно быть подготовлено, обучено и просвещено, чтобы не отталкивать подростков.

Один из участников исследования (R1) отметил, что одной из государственных инициатив было открытие молодежных ресурсных центров. Там подростки могут получить конфиденциальную помощь гинекологов, урологов, андрологов и психологов, однако в сельской местности информационная работа с такими центрами остается слабой, а уровень их обслуживания сильно различается по республике.

Другой участник исследования (R2 – мужчина) начал волонтерскую деятельность в Y-Peer в Алматы в 2015 году и продолжил ее в Туркестане, куда переехал на учебу. Его основной мотивацией для участия в Y-Peer был личный опыт – он из традиционной хазарейской семьи из Афганистана, у него 16 братьев и сестер. Содержание семинаров было для него увлекательным и преобразующим. Он приложил много усилий, чтобы привлечь своих афганских коллег, живущих в Казахстане, к обучению в дружеской атмосфере. Ниже приводится его опыт работы тренером в Туркестане, одном из самых консервативных городов Казахстана, где отмечается один из самых высоких уровней подростковой беременности:

”

Учителя не готовы говорить о сексуальном образовании в школах: они либо стесняются, либо боятся административных наказаний за то, что поднимают такие темы в школе. В тех случаях, когда нам удастся получить разрешение администрации школы на проведение семинара по методам контрацепции, учителя просят нас заранее показать материалы, которые мы собираемся представить. У нас есть неофициальный список слов, которые могут стать причиной запрета на проведение семинара Y-Peer, в него входят «презерватив» и «секс».

Нам было бы легче, если бы родители могли обучать своих детей методам контрацепции и разделять ответственность за выявление насилия и жестокости, а также за то, насколько необходимо информированное согласие в отношениях. Тем не менее, родители, особенно отцы, не готовы говорить со своими детьми на эти темы, а школы вытесняют эту тему за пределы школы. Подростковое любопытство никуда не исчезло: мальчиков социально поощряют к раннему сексуальному опыту и формируют их ожидания относительно сексуальных отношений на основе порнографии. Это нездорово, далеко от реальности и опасно, потому что из подобного контента редко можно узнать о методах контроля рождаемости. Кроме того, традиционный для казахстанского общества образ мужчины как защитника «хрупкой» и чистой женщины создает у девочек ложное впечатление, что мужчина будет предохраняться и сможет нести ответственность за нежелательную беременность после. К сожалению, этого не происходит: мужчины в традиционных обществах поддерживают нарратив виктимности, согласно которому девушки несут основную ответственность за контрацепцию. Они «испорчены» тем, что позволили себе сексуальный контакт, и это их вина, если они забеременеют. Наша задача – бороться с этими стереотипами и делиться своими знаниями в дружеской манере».

R3 – женщина-волонтер из Алматы; она присоединилась к Y-Peer в 2016 году в рамках стажировки в ЮНФПА. Ее подростковый опыт побудил ее присоединиться к Y-Peer:

”

«В нашем обществе даже физические аспекты женской жизни, такие как менструация, воспринимаются как нечто грязное и постыдное. Связанная с этим боль и смущение подростков остаются без внимания. Задача волонтеров – нормализовать обсуждение вопросов репродуктивного здоровья в школах и с родителями, чтобы развеять мифы об опасных средствах контрацепции. Доказано, что чем доступнее информация о репродуктивном здоровье и правах, тем чаще подростки откладывают начало половой жизни, могут сосредоточиться на своем профессиональном будущем и построить здоровые отношения. Частью нашего курса является введение правила 4 V: «воздержание, верность, всегда презерватив, вопросы – венерологу». Такой способ подачи информации дружелюбен и легко запоминается. Дестигматизация ИППП, ВИЧ



и СПИДа помогает построить доверительные отношения: девушки стали чаще просить партнера пройти медицинское тестирование перед контактом. Они более уверенно подходят к выбору средств контрацепции и знают, что не останутся с этой проблемой наедине.

Хотя очевидно, что мы предоставили точную информацию, соответствующую возрасту подростков, школы по-прежнему неохотно разрешают нам проводить тренинги: волонтеры пытаются расширить охват и приходят в школы, в которой учатся или которую закончили. Но аспект государственной власти играет для школ более значимую роль, чем личное знакомство с тренерами-сверстниками. Единственный случай, когда мы смогли попасть в школы Алматы, – это сотрудничество UNFPA и акимата (городских властей), и акимат рекомендовал тренинг Y-Peer. Фраза «акимат разрешил тренинг» открыла для нас многие двери, которые раньше были закрыты».

Несмотря на то, что ситуация и мотивы тренеров Y-Peer различны, в их историях есть и значительные сходства. Во-первых, все они отметили разницу в обучении в русскоязычных и казахскоязычных школах. Аудитория казахскоязычных школ менее осведомлена и подготовлена к содержанию сексуального образования. Однажды треть аудитории покинула класс, когда преподаватели объявили, что посветят некоторое время знакомству с методами контроля рождаемости. Кроме того, информация на казахском языке не так широко распространена, а лексика на казахском языке, связанная с сексуальным и репродуктивным здоровьем, все еще находится в стадии формирования [68]. Русскоязычные школьные учителя более открыты и благосклонны, поскольку на них, предположительно, в меньшей степени влияют казахские культурные нормы, связанные с религиозными принципами ислама, в котором акцент делается на таких добродетелях, как чистота и невинность [69, 70]. Русскоязычная аудитория обычно лучше понимает содержание тренинга, более отзывчива и интерактивна, и не испытывает так называемого «культурно обусловленного психологического барьера» [71] при обсуждении тем, связанных с репродукцией, в том числе с собственными родителями [R1, R2].

Еще одно значительное сходство связано с тренерами Y-Peer. Все респонденты отметили «воодушевляющий» эффект своего обучения: они стали более ответственными в вопросах личного здоровья. Они выступали в роли «агентов перемен» в своем ближайшем окружении, предоставляя им информацию или направляя их к медицинским специалистам. В настоящее время в различных регионах страны действует примерно 141 молодежный центр здоровья. Эти центры предоставляют подросткам и молодежи медицинскую помощь в области защиты репродуктивного и психического здоровья, придерживаясь принципов добровольности, доступности, дружелюбия, конфиденциальности и анонимности [72], что можно считать одним из достижений объединенных усилий адвокации Y-Peer и UNFPA.

Ограничения исследования

Проведение анонимных опросов и глубинных интервью с подростками, с разделением по регионам (для сравнения их отношения к поддерживаемым государством гендерным

моделям «соответствующего поведения» и доступу к информации) могло бы добавить этому исследованию глубину и более широкий охват проблемы. К сожалению, попытки/возможности проведения исследований/интервью с матерями-подростками в Казахстане немногочисленны и редки, поскольку концепция стыда заставляет их ограничивать свое присутствие в информационном пространстве.

Заключение

Исследование пришло к выводу, что текущая государственная политика в области здравоохранения и образования направлена на внедрение так называемого или воображаемого «стандартного» гендерного порядка через дискурсы «надлежащего поведения», коллективно созданные во имя нации [73], при этом замалчивая и десекуритизируя необходимость сексуального образования в образовательных учреждениях.

В то же время организации гражданского общества выступают за включение сексуального образования в школы и расширение медицинского обслуживания подростков. Усилия гражданского общества демонстрируют, как гражданское общество может бросить вызов государственным дискурсам о гендерных нормах. Поскольку они были созданы изнутри, они признают культурные реалии, связанные с гендером в стране. Существующие личные и профессиональные, дружеские и коллегиальные связи между членами этих организаций в сочетании с онлайн-инструментами для повышения узнаваемости могут максимально расширить охват ценным контентом. Однако, хотя эти организации и инициативы создают безопасное пространство для подростков, где они могут узнать о своем сексуальном и репродуктивном здоровье, они не политизируют связанные с этим вопросы и могут оставаться в роли поставщика услуг в течение неопределенного времени.

Вопросы для обсуждения:

1. Исходя из вашего жизненного опыта в Центральной Азии, меняется ли со временем отношение к поведению, которое обычно считается постыдным? Можете ли вы привести примеры и возможные объяснения этих изменений?
2. Большинство платформ по просвещению в области сексуального и репродуктивного здоровья в Казахстане сосредоточены на роли организаций гражданского общества и школьных учителей как основных педагогов, а также на подростках как целевой группе. В какой степени и при каких условиях родители также могли бы стать частью этого диалога по образованию в области сексуального и репродуктивного здоровья?
3. Что касается всестороннего образования в сравнении с образованием, предполагающим только воздержание, то некоторые люди выступают за всестороннее образование в области сексуального и репродуктивного здоровья, которое охватывает такие темы,

как согласие, ИППП, контрацепция и здоровые отношения.

В отличие от них, сторонники принципа «только воздержание» утверждают, что детей следует учить только тому, что необходимо откладывать сексуальные отношения до брака, и часто опускают информацию о контрацепции. Как вы думаете, какая стратегия более успешна в пропаганде правильного сексуального поведения среди молодежи и почему?

4. Каковы потенциальные долгосрочные выгоды для общества от внедрения комплексного сексуального и репродуктивного образования в школах? Какие инструменты и методы можно использовать для оценки эффективности такого образования?
5. Как провайдеры сексуального и репродуктивного образования в Казахстане могут обеспечить, чтобы их учебные программы были инклюзивными для ЛГБТК+ и при этом минимизировали вероятность негативной реакции со стороны традиционалистских групп в обществе?

Ссылки

1. Кудайбергенова Д., 2017, стр. 47-48.
2. Шварц, 1979, стр. 67-88
3. Омарова и др., 2020, стр. 84.
4. Кудайбергенова, 2017.
5. За время пандемии COVID-19 число родов среди подростков в Казахстане увеличилось на 45% [6]. За первые восемь месяцев 2022 года более 30 новорожденных были убиты собственными матерями, тогда как в 2021 году было зарегистрировано 57 таких случаев [7].
6. Осипова, 2021.
7. Комитет по статистике Министерства национальной экономики Республики Казахстан, 2021.
8. Откуда берутся дети? Документальный фильм Рината Балгабаева (на русском языке). – Ұят емес, 2022.
9. Жусипбек и Нагаева, 2021.
10. UNFPA (Фонд ООН в области народонаселения, 2013.
11. Малик и Билал, 2019.
12. Копеева, 2020.
13. Николаева и Онайбаева, 2013, стр. 89.
14. Уровень молодежной безработицы (в возрасте 15-28 лет) по регионам Республики Казахстан. Агентство по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан, Бюро национальной статистики, 2023.
15. Гендерная и молодежная занятость в странах СНГ. Группа технической поддержки МОТ по вопросам достойного труда и Страновое бюро для Восточной Европы и Центральной Азии. Серия страновых докладов по занятости, декабрь, 2020 г.
16. Кабатова, 2018.
17. Бакли, Баррет и Адкинс, 2008.
18. Арыстанбек, 2021, стр. 13.
19. Фуко, 1977.
20. Фуко, 1978.
21. Бакли, Баррет и Адкинс, 2008, стр. 44.
22. Фуко, 1977, стр. 49.

23. Фуко, 1977.
24. Арыстанбек, 2021, стр. 166.
25. Фуко, 1978.
26. Хайер, 2002, стр. 127–129.
27. Фуко, 1972.
28. Хинриксен и Дженсен, 2006.
29. Закон «О государственной молодежной политике», № 285-V.9, февраль, 2015.
30. Уэйтт, 2005, стр. 161–181.
31. EGov, 2021, *Об утверждении Национального проекта «Здоровая нация» на 2021-2025 годы.*
32. Там же.
33. Молодежь Казахстана: социологическое исследование. // Исследовательский центр «Молодежь», 2021.
34. Архангельский и др., 2019, стр. 113.
35. Там же, стр. 26–29.
36. Постановление Министерства здравоохранения Республики Казахстан «Об утверждении стандарта организации оказания акушерско-гинекологической помощи в Республике Казахстан», 2021 г., № Р ДСМ-92.
37. Закон «О Кодексе о браке и семье Республики Казахстан», № 518-IV.26 декабря 2011 года, с изменениями и дополнениями на 2014 год.
38. Закон «Об образовании». Закон Республики Казахстан, № 319-III ЗРК, 2007 с изменениями на 2022 год, статья 3.
39. Там же, статья 11.
40. Там же, статья 51.
41. Там же.
42. Там же.
43. Арыстанбек, 2021, стр. 13.
44. Ozin-ozii-tanu.kz. 2022.
45. Дюрани и др., 2022, стр. 5
46. Арыстанбек, 2021.
47. Там же.
48. Дюрани и др., 2022, стр. 9.
49. Кляйнбах и Бабаярова, 2013, стр. 53.
50. Вернер, 2009.
51. Снайдр 2005.
52. Левитанус, 2020, стр. 329.
53. Жусипбек и Нагаева, 2021.
54. Кляйнбах и Бабаярова, 2013.
55. Хили, 2001, стр. 54.
56. Арыстанбек, 2021, стр. 21.
57. Левитанус, 2020, стр. 15.
58. Tengrinews.kz. Казахстанцев научат, как жить в браке, 19 февраля 2024.
59. О психическом здоровье казахстанских подростков рассказали специалисты., 2023.
60. ООН и гражданское общество, 2023.
61. Там же.
62. ШМЛ – школа молодёжного лидерства, ВПЧ – вирус папилломы человека.
63. Контрацепция дістері – средства контрацепции. ТоТ – подготовка тренеров. ЛШЛ – Летняя школа лидерства.
64. Я, Светлана. Хотите увидеть шайтанов в человеческом облики? Казахстанский союз родителей РОО». Facebook (группа).
65. Есимханов, 2021.
66. Uyatemes.kz. Сайт про половое просвещение, 2022.
67. Рейтерс ИА. 2007. «Медицинские работники посажены в тюрьму по делу о смерти казахского ребенка от СПИДа».
68. Николаева и Онайбаева, 2013.
69. Журавлева и Хелмер, 2023.
70. Каргаева, 2020, стр. 42–44.
71. Там же, стр. 48.
72. Молодежные центры здоровья. Национальный центр общественного здравоохранения (НЦОЗ).
73. Кудайбергенова, 2017.

Библиография

1. Арыстанбек, Айзада. «Половое воспитание (или его отсутствие) в Казахстане: гетеронормативная пропаганда в учебной программе Özin Özi Tanu/Samopoznanie.» *Gender a výzkum / Гендер и исследования* 22 (2021): 11-27.
2. Бакли, Синтия, Дженнифер Барретт и Кристен Эдкинс. «Информация о репродуктивном здоровье для молодых женщин в Казахстане: неравенство в доступе в зависимости от канала распространения.» *Journal of Health Communication* 13, №7 (2008): 681-697.
3. Гендерная и молодежная занятость в странах СНГ. Группа технической поддержки МОТ по вопросам достойного труда и Страновое бюро для Восточной Европы и Центральной Азии. Серия страновых докладов по занятости, декабрь, 2020 г.
4. Хили, Дэн. Гомосексуальное желание в революционной России: регулирование сексуального и гендерного инакомыслия. Лондон; Чикаго, Иллинойс: Издательство Чикагского университета, 2001.
5. Жусипбек, Галым и Нагаева, Жанар. «Права человека невестки (келин) в Центральной Азии: вредные традиционные практики и структурное угнетение.» *Central Asian Survey* 40, №2 (2021): 222-241.
6. Комитет по статистике Министерства национальной экономики Республики Казахстан. 2021. URL: <https://taldau.stat.gov.kz/ru/NewIndex/GetIndex/703841?keyword> [дата обращения: 29 декабря 2022].
7. Кабатова, Карлыгаш. «Преодоление табу: нормализация сексуального образования в Казахстане.» CAP Fellows Paper 200, Central Asian Program, 2018. URL: <https://centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2018/01/Kabatova-CAP-Fellows-Paper-January-2018.pdf> [дата обращения: 29 декабря 2022].
8. Копеева, Айгерим. «Понимание факторов, лежащих в основе регионального неравенства в образовании в Казахстане.» *Central Asian Affairs* 7, №1 (2020): 38-79.
9. Кудайбергенова, Дина. «Объект без субъекта: 'Советская женщина' в Центральной Азии.» В *Центральная Азия через 25 лет: Взгляд назад, движение вперед*, под ред. М. Ларьюэль и А. Курманова. Вашингтон, округ Колумбия: Central Asia Program Publications, 2017.
10. Малик, Билал А. «Ислам в постсоветском Казахстане: Опыт общественного возрождения ислама через институционализацию.» *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 13, №3 (2019): 351-369.
11. Фуко, Мишель. *Дисциплина и наказание: рождение тюрьмы*. Нью-Йорк: Vintage Books, 1977.
12. Фуко, Мишель. *История сексуальности, том 1*. Нью-Йорк: Pantheon Books, 1978.
13. Николаева, В. В., и Онайбаева, З. К. «Поиск причин суицидального поведения среди подростков.» *Образование и наука без границ* 4, №8 (2013): 89.
14. Омарова, г. А., Рысбаева, А. К., Лосева, Е. М., и Сапарбаева, А. Б. *Самопознание. Учебник для 11 класса*. Алматы: Бёбек, 2020.
15. Осипова, Ирина. «В Казахстане на 45 % выросло число родов среди подростков.» *Kursive*, 2021. URL: <https://kursiv.kz/news/obschestvo/2021-10/v-kazakhstane-na-45-vyroslo-chislo-rodov-sredi-podrostkov> [дата обращения: 29 декабря 2022].
16. UNFPA (Фонд ООН в области народонаселения). «Проблема подростковой беременности в странах Восточной Европы и Центральной Азии.» 2013. URL: https://eeca.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Teenage%20pregnancy_RUS.PDF [дата обращения: 29 декабря 2022].
17. Хайер, Маартен А. «Дискурс-анализ и исследование политики.» *European Political Science* 2, №1 (2002): 127-129.
18. Снайдр, Эдвард. «Гендер, власть и исполнение правосудия: реакции мусульманских женщин на домашнее насилие в Казахстане.» *Американский этнолог* 32, №2 (2005): 294-311.



19. Уровень молодёжной безработицы (в возрасте 15-28 лет) по регионам Республики Казахстан. Агентство по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан, Бюро национальной статистики, 2023. URL: <https://stat.gov.kz/ru/industries/labor-and-income/stat-empt-unempl/publications/117692/>
20. Закон Республики Казахстан «О государственной молодежной политике», №285-V, февраль 2015.
21. EGov. «Об утверждении Национального проекта 'Здоровая нация' на 2021-2025 годы.» 2021. URL: <https://legalacts.egov.kz/npa/view?id=8527005> [дата обращения: 29 декабря 2022].
22. Молодежь Казахстана: социологическое исследование. Исследовательский центр «Молодежь». Нур-Султан, 2021. URL: <https://eljastary.kz/upload/iblock/ogf/myu1r796xa7yraud107iow2ei1fq332.pdf> [дата обращения: 29 декабря 2022].
23. Закон Республики Казахстан «О Кодексе о браке и семье», №518-IV, 26 декабря 2011 года, с изменениями и дополнениями на 2014 год.
24. Закон Республики Казахстан «Об образовании», №319-III ЗРК, 2007, с изменениями на 2022 год.
25. Uyatemes.kz. «UyatEmes.kz. Сайт про половое просвещение.» 2022. URL: <https://uyatemes.kz> [дата обращения: 29 декабря 2022].
26. О психическом здоровье казахстанских подростков рассказали специалисты. Zakon.kz, 10 октября 2023. URL: <https://www.zakon.kz/obshestvo/6409888-o-psikhicheskom-zdorove-kazakhstanskikh-podrostkov-rasskazali-spetsialisty.html>
27. Организация Объединенных Наций. «ООН и гражданское общество.» Доступ 1 мая 2023. URL: <https://www.un.org/en/get-involved/un-and-civil-society>

Данная статья была переведена с английского языка.

АКТИВИСТЫ – ПРОФЕССИОНАЛЫ: НАВИГАЦИЯ ПО ГИБРИДНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

РЕЙНА АРТУРОВА

Аннотация

Женские активистки и НПО Центральной Азии сыграли решающую роль в отстаивании прав женщин в преимущественно патриархальных условиях, продвижении либеральной повестки дня и постоянном лавировании между авторитарными государствами и неолиберальными донорами. Несмотря на определенный прогресс в продвижении женской повестки дня в современном постсоветском контексте, недавняя критика в адрес «НПОизации» и профессионализации женского гражданского общества подрвала достижения и способность продвигать значительные социальные изменения. Приоритет донорской или государственной повестки дня, оторванность от реальных бенефициаров проектов и местных сообществ, намеренное игнорирование политизированных тем ради донорских и государственных грантов – одни из наиболее заметных критических замечаний в адрес женских НПО. Постколониальные феминистские и критические теории развития, напротив, подчеркивают важность контекстуализации концепций женщин-активисток и их практики в соответствии с существующей социально-политической средой, а также необходимость относительного подхода к критике. В статье, во-первых, рассматриваются общие теоретические перспективы в отношении женщин-активисток; во-вторых, подробно описывается общее развитие женского гражданского общества в Кыргызстане и Узбекистане, и, наконец, исследуется, насколько критика в адрес активисток-профессионалок, работающих в НПО, соответствует мнению респондентов, с которыми я проводила интервью.

Введение

Лето 2017 года, курорт на Иссык-Куле, самом большом озере в Кыргызстане. Гендерные исследователи и женщины-активистки Центральной Азии собрались для участия в тренинге по гендерной чувствительности при разработке политики и реализации проектов; проект организован одной из ведущих женских НПО при финансовой поддержке двух институтов ООН [1]. Тренинг посвящен изучению гендерного разнообразия, механизмов и правил реализации проектов, бенефициарами которых являются женщины. Однако к концу тренинга в ходе обсуждения вопросов развития женских НПО и сетей женских активисток возникают разногласия. Женщины из областных и сельских районов страны неожиданно выражают неодобрение тем, что некоторые столичные городские женские организации стали ориентироваться исключительно на западные идеалы и получение финансирования от иностранных доноров. Последних обвинили в том, что они лишились страсти к гражданскому активизму и стали больше похожи на предпринимателей. Как местный активист и исследователь, постоянно путешествующий по регионам Кыргызстана и Центральной Азии в целом, я иногда слышала подобные мнения. Тем не менее,

я никогда бы не представила себе такого реального напряжения. Конфликт разгорался недолго, и собрание быстро вернуло себе внешнее спокойствие.

Этот инцидент резко контрастировал с распространенными мнениями о местном женском гражданском обществе, которые характеризовали женское движение как растущее благодаря объединенным усилиям активисток в реализации женской повестки дня. Меня заинтриговало, как женщины-активистки воспринимают женское гражданское общество. Кто такие женщины-активистки? Какое влияние оказывает иностранное финансирование на женское гражданское общество? Изучая эти вопросы во время поездок по Центральной Азии, я поняла, что они актуальны не только для женских организаций в Кыргызстане, но и для всей Центральной Азии. После распада Советского Союза страны пережили мощный наплыв новых либеральных концепций гендерной повестки дня и иностранных доноров, как государственных, так и частных. Самым значительным элементом этого продвижения демократии стала помощь гражданскому обществу, поскольку активные гражданские общества уже воспринимались как важнейший элемент, гарантирующий демократические режимы. Страны Центральной Азии, несмотря на общее социально-политическое наследие советского правления, с начала 1990-х годов пошли по совершенно разным путям в отношениях с иностранными донорами и стратегиях приближения к демократическим институтам. Многие женщины-активистки постоянно меняли конфигурацию своей работы и активизма в связи с беспокойной политической обстановкой и сохраняющейся зависимостью от иностранных доноров развития; в то же время женщины-активистки в Кыргызстане стали лейтмотивом нескольких политических революций, тогда как активистки в Узбекистане нашли свои безопасные пути для осуществления своей деятельности в тесном сотрудничестве с правительством: там более авторитарный политический режим долгое время оставался скептическим и ограничительным по отношению к гражданскому обществу и координировал сотрудничество иностранных доноров с местными сообществами. Несмотря на эти границы и трудности, можно отметить несколько активных женских гражданских обществ, действующих, в основном, в городских районах страны. Варьируясь от низовых групп мусульманок, активисток ЛГБТК и феминистских групп до опытных масштабных сетей женских НПО и квазигосударственных женских коллективов, это огромное количество женщин, проявляющих гражданскую активность, вдохновило автора на обоснование феномена женщин-профессионалов-активисток. Как разные политические условия могут повлиять на динамику развития женского гражданского общества и роль в нем иностранных доноров? Могут ли женщины-активистки из двух стран идентифицировать себя одинаково или, напротив, по-разному оценивать свою активистскую идентичность? Как они ориентируются в своей гражданской активности и работе в условиях различных патриархальных и религиозных ограничений? На эти и многие другие вопросы не могут ответить стандартные отчеты об оценке и мониторинге, которые активисты пишут донорам, а доноры – своим штаб-квартирам. Несмотря на то, что информации о гражданском обществе предостаточно, в основном, она основана на отчетах доноров и НПО, оценивающих воздействие и последствия помощи демократии для женского гражданского общества, но мы очень мало знаем о том, как эти женщины-активистки воспринимают свою гражданскую активность и связанную с ней работу.

Данная статья – это моя продолжающаяся попытка как местного исследователя и местной женщины-активистки понять суть женского гражданского общества. Цель статьи – глубже понять, как женщины-активистки НПО воспринимают свой гражданский активизм на работе. Я осознаю свою позицию и свою точку зрения; мои исследовательские интересы были предопределены феминистским активизмом и центральноазиатским происхождением. Но статья стремится развить рефлексивный фокус и внутреннюю критику существующих социальных структур и культурных предпосылок. Философские тенденции в дискурсах деколонизальности и постколониализма все больше внедряются в академические круги Центральной Азии, требуя, таким образом, более самосознательной рефлексии и аутентичных голосов.

В статье сначала будут рассмотрены общие теоретические взгляды на женщин-активисток; во-вторых, будет подробно описано общее развитие женского гражданского общества в Кыргызстане и Узбекистане; и, наконец, будет исследовано, насколько критика в адрес активисток-профессионалок, работающих в НПО, соответствует действительности в отношении респондентов, с которыми я проводила интервью.

Методология

Данный очерк преимущественно основан на вторичной литературе. Частично в него включены результаты полуструктурированных проблемно ориентированных интервью с 22 женщинами, работающими в женских НПО в Кыргызстане и Узбекистане. Все интервью были проведены в период с 2020 по начало 2022 года на кыргызском и русском языках. В моей докторской диссертации, в которой рассматриваются более общие вопросы женского активизма и развития в Центральной Азии, эта тема рассматривается более подробно.

Теоретический взгляд

Прежде чем перейти к теоретической дискуссии о женщинах-гражданских активистках и их отношениях с иностранными донорами, необходимо точно определить: кто такие женщины-гражданские активисты или, вообще говоря, гражданское общество в данном историческом контексте, с социологической точки зрения? В конце двадцатого века гражданское общество стало больше проецироваться как большой сложный институт с множеством взаимодействий и иерархий. Ранее, в 1973 году, в своей работе «Третий сектор и внутренние миссии» Этциони представил структурные перспективы гражданского общества как «третьего сектора», который был определен как сектор, отличный от государства и рынка, в равной степени уравнивающий их. Это было ответом на старые нормативные или функциональные интерпретации гражданского общества. Структурная интерпретация рассматривает гражданское общество как легко систематизируемое, поскольку организационные и групповые характеристики имеют первостепенное значение для идентификации гражданского общества. Эта точка зрения позволяет нам проследить развитие и динамику гражданского общества путем понимания каждой группы и организации на основе наблюдаемых структурных характеристик.

Постколониальный и феминистский подходы к гражданству подтверждают, что слабые государства часто не выполняют своих обязательств в развивающемся мире, и энергичное гражданское общество может стать движущей силой для предоставления услуг. К этой категории можно отнести страны Центральной Азии, где гражданское общество после обретения независимости в 1990-х годах стало источником развития и прогресса, особенно в гендерных вопросах, которые государство в значительной степени упускало из виду. Следует сделать некоторые исключения для диктаторских режимов и развивающихся стран, где небольшие группы гражданского общества, не имеющие доступа к легальной регистрации, также могли выжить и вести подпольную активистскую деятельность и работу.

Постколониальный характер дискурса в данной работе следует рассматривать как свидетельство непрерывного процесса – женские проблемы в гражданском активизме и академических кругах находятся под постоянным влиянием традиционных, советских и западных неолиберальных интерпретаций и концепций [2]. Как местные исследователи, мы должны критически относиться к своей позиции и помнить о том, что производство знаний основано на наследии значительного влияния власти. Постколониальный феминизм выступает за то, чтобы рассматривать вопросы, связанные с женщинами и гражданским активизмом, с учетом культурных и местных особенностей. Так, концепция профессионалов-активистов была введена специально для развивающихся стран с большим количеством иностранных доноров, работающих над гендерными темами [3]. Эта перспектива, в первую очередь, направлена на понимание того, как идентичность и повестка дня женщин-гражданских активистов могут трансформироваться в свете отношений между НПО и донорами. Соня Альварес пришла к выводу, что зависимость от доноров оказывает деполитизирующее воздействие на гражданскую деятельность, осуществляемую НПО и другими группами активистов. Деполитизация активизма рассматривалась как обычный результат его кооптации агентствами развития и дальнейшей зависимости от иностранных доноров [4], поскольку часто предполагалось, что «подлинный» активизм возникает только в результате осознанного и артикулированного желания бросить вызов существующим структурам власти или приверженности определенной политической или идеологической цели. Концепцию активистки-профессионала можно также рассматривать как ответ на недавнюю критику теории активной гражданской позиции за то, что она рассматривает женщин-активисток как однородную группу, нацеленную на демократию [5].

Женское гражданское общество в Узбекистане и Кыргызстане

Литература о женщинах и их социально-экономическом статусе в Центральной Азии до вторжения царской Российской империи недостаточно изучена и весьма скудна; еще меньше данных об участии женщин в политической жизни и принятии решений в обществе. Хотя женский образ можно найти в фольклоре и национальных легендах, женщины играли роль не только домохозяек, матерей или бабушек, но и тех, кто сохранял и передавал национальную идентичность и традиции через воспитание и образование молодого поколения. До сих пор в Узбекистане популярна поговорка «Мужчина созда-



ет традицию, женщина ее передает», указывающая хотя и на второстепенную роль в патриархальном укладе, но – на важнейшую роль в передаче традиций и так сказать – сохранение законов в традиционном и исламском досоветском узбекском обществе. Историки и исследователи отмечают, что в советской литературе намеренно преуменьшалась роль образования, которое получали женщины на узбекских территориях до коммунистического режима. В своей книге «Новая женщина в Узбекистане» Марианна Камп утверждает, что «неформальность исламского образования для девочек и его отстраненность от общественного внимания являются факторами отсутствия этого образования в колониальной литературе и впечатления российской администрации о том, что все узбекские женщины были неграмотными» [6]. Тем не менее, роль пожилых женщин, особенно религиозных, называемых *отинами*, была в воспитании местных женщин и создании широких сетей женских собраний [7]. Наследие этих квазиофициальных организаций было сильным и обладало абсолютным авторитетом; даже в наши дни *отины* по-прежнему играют важную воспитательную и религиозную роль в современных узбекских кварталах, *махаллях*. С 1917 года большевистская власть – Коммунистическая партия – воплотила идею советского освобождения и провела широкомасштабную кампанию по улучшению социального положения женщин в Центральной Азии. Она включала в себя общественные кампании по открытию – *худжум*, повсеместное появление сотен *женотделов* (квазиженских организаций) для распространения идей женского освобождения по всей стране и даже первый съезд трудящихся женщин и молодежи Узбекистана (Рис. 1) [8].

По всей стране символически открылись женские государственные организации, хотя их социальная и семейная направленность была, в основном, ориентирована на интересы и требования Советского Союза. Трансформация прав женщин происходила в общественной сфере. Ограничения и общая ситуация в частной жизни, напротив, не менялись, но усложнялись по мере вовлечения в общественные ожидания. Само государство оставалось патриархальным. Позднее, когда в 1990-х годах страна обрела независимость, широкомасштабный экономический и социальный спад ударил по женщинам больше всего, лишив их социальных пособий и увеличив закрытие многочисленных субсидируемых рынков труда. Несмотря на конституционное равенство женщин и мужчин де-юре, открытие Комитета женщин, наследника советского Комитета женщин, и другую политику, ориентированную на женщин, общее подавление гражданского общества и отсутствие гражданских свобод не позволяли женщинам развиваться и проявлять независимую гражданскую активность на низовом. До 2017 года авторитарные политические условия в стране, ограничительный контроль государства за деятельностью иностранных доноров позво-



Рис. 1. Кампания по открытию – *худжум*.

ляли только ГОНГО [9] или любым другим общественным объединениям работать над неполитизированными темами, официально одобренными правительством. Вопросы и проекты о женщинах в Узбекистане должны были исключать любые публичные дискурсы о гендерном насилии или любом другом насилии и дискриминации в отношении женщин, поскольку официально запрещалось говорить о том, что в Узбекистане существует насилие в отношении женщин [10]. Репрессивная политика государства в отношении гражданских активистов вынудила многих уйти в подполье или покинуть страну. Немногие женские низовые инициативы выжили, поддерживая свою активность с помощью НПО в Кыргызстане или Казахстане, и смогли реализовать небольшие инициативы. Благодаря новой прогрессивной политике, проводимой вторым президентом, насилие в отношении женщин, наконец, было публично признано как существующая проблема, что привело к увеличению числа публичных обсуждений и инициатив, инициированных женщинами-активистками [11]. В то же время НПО по-прежнему очень сложно зарегистрироваться и получить какую-либо финансовую и донорскую поддержку, а большая часть проектов, направленных на женщин и финансируемых государством и международными организациями, выполняется ГОНГО и лояльными правительству группами гражданского общества.

Ситуация в Кыргызстане в советское время мало чем отличалась от ситуации в Узбекистане, но после обретения независимости она значительно изменилась. Кочевой образ жизни не оставил после себя большого количества документированной информации о роли женщин в принятии государственных решений, однако фольклор и устные истории свидетельствуют о патриархальном правлении и очень небольшом количестве женщин, играющих руководящую роль. При советском режиме женщины Кыргызстана объединились с коммунистической партией для решения проблемных вопросов путем проведения демонстраций и собраний. Фотография ниже относится к 1925 году, когда был организован первый в истории современного Кыргызстана съезд трудящихся женщин (Рис. 2) [12]. На этом съезде и ряде других значимых собраний поднимались вопросы плохих условий труда, всеобщей эмансипации и ликвидации неграмотности среди женщин.



Рис. 2. Первый в истории современного Кыргызстана съезд трудящихся женщин.

Как и в Узбекистане, советский режим в Кыргызстане стремился поддерживать те общественные сферы, которые были бы выгодны самому режиму. Государство преследовало и деморализовало те организации гражданского общества, которые предлагали альтернативные коммунистическим интересам пути решения политических и социальных проблем. Женские организации, напротив, не отличались особой политикой и поднимали, в основном, социальные вопросы, которые не доставляли неудобств режиму. Редкие архивные женские газеты и журналы тех лет свидетельствуют о том, что в них освещались, в основном, вопросы, связанные с браком, рецепты, примеры работающих женщин, которые внесли значительный вклад в рост производительности труда на государственных заводах или в сельском хозяйстве, и многие другие темы, связанные с семьей. Коммунистическая партия активно поддерживала вовлечение женщин в рынок труда, периодически улучшая условия труда и вводя повсеместный доступ к начальному и среднему образованию. В этих политически эмансипационных условиях частная сфера жизни женщин стала весьма противоречивой. Многим женщинам приходилось совмещать свои рабочие обязанности с необходимостью выполнять все домашние дела. Дениз Кандийоти назвала это явление «советским парадоксом». Советская политика способствовала привлечению внимания к женщинам и их вовлечению в общественную сферу, но без трансформации личных культурных связей и гендерных отношений [13]. Более того, повсеместная коллективизация закрепила существующие формы социальной организации в виде расширенных семей, которые послужили основой организационной комфортной структуры для местных властей, правящих [14].

Ранний независимый Кыргызстан в 1990-е годы также переживал масштабные экономические и социальные трудности; женщины в непропорционально большой степени страдали от распада советской системы социального обеспечения и, как следствие, от безработицы. Это имело последствия для снижения уровня социального обеспечения и сохранения гендерного неравенства. Возникла необходимость в самоорганизации общества и ответственных институтах, которые взяли бы на себя ответственность и воспроизвели бы преимущества коммунистической системы. Президент Акаев и впервые избранный парламент страны подчеркивали роль некоммерческого сектора как инструмента плюралистического общества. Гражданское общество должно было поддержать население, столкнувшееся со значительными социально-экономическими проблемами. Несмотря на то, что у правительства Кыргызстана не было достаточного опыта в насаждении и продвижении либерального развития, оно прибегало к помощи международных организаций и стран, возглавляемых Западом [15]. Постепенно Кыргызстан стал главной центральноазиатской мишенью для проектов либеральной демократизации, осуществляемых иностранными донорами; некоторые ученые считают Кыргызстан одной из самых дружественных и открытых модельных стран для программ международной помощи в регионе [16]. Страна ввела беспрецедентно простую систему регистрации НПО и разрешила им напрямую работать с иностранными донорами, что позволило большинству организаций поддерживать себя технически и финансово. Так, к 2022 году в стране зарегистрировано более 15000 НПО, среди которых значительную часть составляют НПО, в повестку дня которых включены гендерные и женские проекты. Динамичная и противоречивая политическая и социально-экономическая обстановка в стра-

не, несколько государственных переворотов существенно осложнили работу НПО. Это усложнило их работу и укрепило их в самые сложные и непредсказуемые политические времена. В целом, женское гражданское общество в стране отличается разнообразием и многополярностью, начиная от низовых феминистских и девичьих инициатив, религиозных союзов мусульманок и заканчивая более широкой сетью женских гражданских активистов и сетей НПО. Несмотря на постоянное давление со стороны государства на гражданский сектор в последние годы, критику со стороны населения, сокращение донорской помощи, женское гражданское общество продолжает работать через НПО и проводить гражданские акции в защиту прав женщин.

Женщины в НПО как активистки-профессионалы

С начала 1990-х годов международные организации развития, пришедшие в центральноазиатский регион с миссией демократизации и создания в целом «гендерно дружелюбной» глобальной среды, напрямую способствовали профессионализации и экспертной ориентации активистов, когда они обращались к женским и гендерным вопросам. Повылся спрос на политически релевантные и специализированные институциональные и технически квалифицированные организации. Не имея времени и ресурсов на низовые инициативы и разработки, женские активистки прагматично решили сосредоточиться на работе, ориентированной на политику (например, продвижении прав женщин в политике, поддержке женского предпринимательства, общем расширении прав и возможностей женщин и т. д.), мониторинге и реализации проектов. Эта тенденция наблюдалась во многих других развивающихся странах, куда приходили доноры, и в значительной степени способствовала смещению низового гражданского активизма и появлению нового [17]. Такая профессионализация гражданского общества вызывает различные критические замечания в литературе о женщинах-активистках. Здесь я хотела бы остановиться на трех наиболее сложных критических замечаниях в адрес гражданских активисток, работающих в НПО. Во-первых, их критикуют за то, что они заинтересованы только в получении технической и финансовой поддержки доноров, таким образом продвигая, в первую очередь, свои интересы и игнорируя реальные выгоды местных сообществ [18]. Вторая критика гласит, что женские НПО стали экспертами по гендерным вопросам и своего рода суррогатами гражданского общества, оторванного от местных сообществ и низовых потребностей [19]. Наконец, женские НПО критикуют за то, что они избегают политизированных критических дискурсов ради безопасной работы гендерных экспертов [20]. В этой подглаве я попытаюсь применить концепцию активистов-профессионалов к женщинам-активисткам в обеих странах и выяснить, насколько вышеупомянутая критика применима к реалиям и восприятию респондентов, с которыми я проводила интервью.

Подвергая сомнению интерес, обусловленный грантами

В Кыргызстане местные НПО и инициативные группы могут легко общаться, работать и получать как техническую, так и финансовую поддержку напрямую от иностранных доноров. В течение последних пяти лет некоторые депутаты парламента неоднократно поднимали и пытались разработать скопированный с российского закон об иностран-

ных агентах, направленный на ограничение свобод гражданского общества и НПО, получающих поддержку независимых доноров. Эти инициативы основаны на давнем представлении о том, что иностранные агентства, как западные, так и связанные с религиозным исламом, могут влиять на местную политику, продвигая свою повестку дня через посредников и женские НПО, нарушая тем самым местную культуру, традиции и политические процессы. Несмотря на сильное сопротивление со стороны гражданского общества, время от времени появляются юридические заключения сторонников иностранных агентов, которые ставят под сомнение финансовое благополучие женщин-активисток в НПО.

Когда я опрашивала женщин-активисток по всей стране, как в центрах, так и на периферии, я старалась наблюдать за их финансовым благополучием, не решаясь напрямую спрашивать об их доходах и личной экономической ситуации. Вместо этого я пыталась выяснить, как они справляются с расходами, связанными с работой.

”

Когда нас называют грантоедом [в русском языке – негативная коннотация, буквально означающая пожирателей грантов иностранных доноров], это так несправедливо, потому что мы много работаем, чтобы получить эти гранты для страны, потому что многие грантовые конкурсы могут быть между 20 и более странами, мы платим налоги с этих грантов, мы помогаем местным с этих грантов, и только 20 %, если не меньше, из этих грантов могут быть зарплатой наших сотрудников [21].

Хотя государство остается одним из крупнейших получателей международных грантов, НПО подвергаются непропорциональной критике за то, что получают финансирование за пределами страны. Тем не менее я не заметила роскошной жизни НПО во время моих наблюдений за объектами НПО по всей стране. Большинство женских НПО снимают офисы или арендуют их совместно с другими организациями. Чтобы поддерживать свою организацию, они обычно разрабатывают всеобъемлющее программное заявление и одновременно подают его в различные агентства с несколькими проектными заявками. В то время как устойчивость среди женских НПО в Кыргызстане встречается крайне редко, зависимость от иностранных доноров подобна монете с двумя сторонами – она позволяет гражданскому обществу быть независимым от государства, но также требует определенной степени зависимости от доноров [22].

”

Это не та работа, где можно гарантированно получить деньги; обычно мы работаем от зарплаты до зарплаты, но еще сложнее – от утверждения проекта до утверждения проекта. Здорово, когда у нас есть программа на 2-3-4 года, но обычно все ограничивается проектами на 1-2 года». Конечно, есть активисты, которые были коррумпированы и, возможно, получали деньги на личные нужды, а не на реализацию проектов, но, учитывая, что большинство доноров строго контролируют мониторинг и оценки, вряд ли такие НПО получат дальнейшее финансирование [23].



Мотивы, побудившие женщин-активисток работать в женских НПО и заниматься гражданским активизмом, были очень взаимосвязаны, включая и не ограничиваясь личным опытом гендерной дискриминации и насилия, желанием посвятить себя социальному благу и помощи другим, ощущением цели и принадлежности к более обширной группе неравнодушных людей, самореализацией и т. д. [24]. Готовность работать в некоммерческом секторе, а не в коммерческих организациях, также является отличительной чертой профессионалов-активистов.

Недостаток финансовой устойчивости НПО обусловил и некоторые другие стратегии преодоления. Например, во время наблюдений за участниками и неформальных бесед с работниками НПО я заметила, насколько гибко они подходят к распределению финансирования или покрытию неожиданных финансовых пробелов. Некоторые женщины-активистки имели опыт бесплатной работы в течение нескольких месяцев, потому что их НПО не получала грант, а они не хотели закрывать ее. Тем не менее, они участвовали в тренингах и выполняли какую-то работу на общественных началах. Некоторые активисты выполняли больше проектов и заданий, не входящих в их контракты. В других случаях они сокращали свою зарплату, чтобы оплатить аренду или покрыть другие непредвиденные расходы, которые не финансировали доноры. Такая готовность работать волонтером, когда ваша НПО не может вам заплатить, свидетельствует об их искренней мотивации внести свой вклад в решение гендерных проблем и в работу своей организации. Это не подтверждает критику в адрес активистов, которые гонятся только за иностранными грантами. Хоар добавляет, что работа бесплатно стала нормализованной практикой со времен перестройки и краха командной экономики, когда ничто не было неизбежным, а статус привязанности к работе (даже без зарплаты) был выше статуса безработного [25].

В случае Узбекистана, как уже говорилось, зарегистрировать НПО сложнее, и даже регистрация не гарантирует вам независимой работы, поскольку все контакты с иностранными донорами и любыми международными и местными организациями должны проходить через Министерство юстиции в качестве посредника. Даже ограниченное присутствие технической и финансовой поддержки иностранных агентств в решении женских проблем проходит тщательное государственное согласование и осуществляется, как правило, лояльными государству НПО (так сказать, ГОНГО). Узбекские женские НПО подвергаются критике за слишком техничную реализацию проектов по проблемам женщин без четкого контекстного подхода, далекую от приоритетов простых женщин. Более того, любая финансовая зависимость от государства или иностранных доноров делает всю концепцию независимого третьего сектора очень сложной [26]. Мои респонденты реалистично признавали свою тесную зависимость и отношения с государством:

”

Я, честно, не знаю, какое определение гражданского активизма есть в словах, но я точно знаю, что мы делаем большой объем работы, хотя нас считают очень близкими к правительству, но для того, чтобы работа была выполнена, например, чтобы помочь жертвам изнасилования или бедным женщинам, мы не должны быть разборчивы в источниках финансирования [27].

В отличие от Кыргызстана, где женщины-активистки идентифицируют себя отдельно от государства, преобладающие респонденты из Узбекистана не склонны различать или противопоставлять цели своих организаций и намерения государства при реализации проектов. С другой стороны, подпольные феминистские инициативы критиковали существующую систему финансовой зависимости от государства, поскольку она не позволяет независимым активисткам поднимать критические вопросы, касающиеся женщин и ЛГБТК-сообщества, которые полностью исключены из повестки дня государства. Таким образом, можно считать проблематичным, когда исключительно интересы государства определяют повестку дня. Но интересно, что то, что проблематизируется в одной перспективе, оказывается выгодным в аргументации других, поскольку многие ГОНГО в Узбекистане гордились тем, что могут вести долгосрочные проекты, например, развивать кризисные приюты по всей стране, не нуждаясь в ежегодном привлечении доноров.

Кто владеет повесткой дня?

Таким образом, следуя идее работы с правительством, определение повестки дня может быть многополярным и сильно зависеть от принадлежности активистов и их регистрационного статуса.

”

Мы формируем свою повестку дня, исходя из потребностей женщин, с которыми мы живем и которым пытаемся помочь [...] Мы не зарегистрированы и не можем осуществлять масштабные проекты, а также получать значительные средства на наши кампании или работу, но, по крайней мере, мы можем помогать женщинам, исключенным из поля зрения других активных НПО. В то же время нам приходится работать с нашими коллегами из Центральной Азии и их донорами [28].

Формулирование повестки дня – это не только зависимость от государства или доноров. Речь также идет о развивающейся гибридной природе женских НПО, которая может выражаться в том, что государство обращается к ним как к гендерным экспертам или профессионалам женских НПО, одновременно выполняя повестку дня женского гражданского общества – содействуя расширению прав и возможностей женщин и принимая на себя обязательства по борьбе с гендерной дискриминацией и насилием. Эта гибридная идентичность подвергается критике за деполитизацию и дерадикализацию потенциально развивающегося женского гражданского общества. Хотя, с точки зрения постколониальной феминистской теории и теории критического развития, контекстуальный подход подчеркивает важность адаптивности гражданского общества в авторитарных и тоталитарных режимах, где эта гибридная идентичность позволяет продвигать определенные гендерные политики и повестки дня и устанавливать надежные политические связи между активистками и государством. Когда государство привлекает женские НПО для выполнения государственных женских проектов, способность НПО осуществлять критический мониторинг государственной политики и выступать за более эффективные реформы, ориентированные на женщин, может оказаться под угрозой. В случае Узбекистана последние пять лет развития гендерных дискурсов продемонстри-

ровали огромный прогресс, по сравнению с 20 годами застоя и даже подавления. Однако еще предстоит обсудить, приведет ли гибридная природа к перелому в развитии женского гражданского общества или к созданию более широких и разнообразных траекторий активизма.

Формирование повестки дня НПО Кыргызстана определялось несколькими факторами – текущим состоянием гендерной проблематики, политической обстановкой и интересами доноров.

”

У нас есть годовые планы, определенная миссия, и мы стараемся придерживаться этих рамок. Но в нашей непредсказуемой политической обстановке мы должны быть гибкими в определении направлений нашей работы. Более того, я думаю, что за последние двадцать лет доноры не слепо приходили в Кыргызстан. Все же они разработали свои собственные стратегии мониторинга, и я могу заметить, что в последнее десятилетие они стали чаще консультироваться с местными гендерными экспертами перед объявлением проекта [...] Пока что более опытные профессиональные женские НПО оказывают влияние на ход местной политики и одновременно формируют видение и стратегии доноров в регионе [29].

Идея воспринимать женские НПО как посредников и, в некоторой степени, профессиональных гендерных экспертов-доноров также является заметной чертой женских НПО в Кыргызстане. Даже более опытные и профессиональные НПО утверждают, что они в равной степени обсуждают и направляют стратегии доноров в стране. На самом деле, повышение потенциала активистов и НПО – это долгосрочные проекты, поскольку в демократической повестке дня международных организаций существование НПО как институтов уже давно воспринимается как яркий показатель либерализации государства.

”

Мы не подаем заявки на проекты доноров, которые совершенно не соответствуют интересам или миссии нашей НПО, мы смотрим на ожидания доноров, стараемся найти похожие точки соприкосновения, но для нас важны, прежде всего, наши интересы и то, как мы видим проект, а не то, как его обсуждают для нас. С нашим опытом, с учетом того, что мы потом будем здесь жить и отвечать перед нашими бенефициарами, государством, мы должны быть более уверенными в дискуссиях с донорами [30].

Респонденты неоднократно упоминали об ответственности и привязанности к женщинам-бенефициарам в обеих странах, несмотря на то, что многие профессиональные НПО состояли из высококвалифицированных и образованных женщин, что все еще является наследием широкомасштабной доступности образования в Советском Союзе. В то же время некоторые респонденты отмечали, что такое выгодное положение женщин-активисток означает ответственность за помощь тем, кто не имеет такого доступа к ресурсам и обучению, как женщины-активистки, и в то же время лавировали, упоминая, что все мы – женщины в стране, где доминируют мужчины. Между тем, природа женских НПО предполагает привязанность или отстраненность от бенефициаров. В модели

кризисного приюта женщины должны быть более профессиональными, предлагая адвокату, психологическую помощь и другие специфические задачи. В отличие от этого, в организациях ЛГБТК или некоторых других низовых организациях акцент делается на взаимном обучении и тесном взаимодействии с бенефициарами на всех этапах реализации проекта, что позволяет им вносить вклад в более широкие политические дискуссии. Наконец, большинство НПО предоставляют множество услуг и проектов, при этом нет четкого разделения на активизм, предоставление услуг и адвокату; все они очень взаимосвязаны.

Более чем 30-летние отношения с донорами и политический прогресс во многих областях укрепили позиции женских НПО в Кыргызстане. Профессионализация считается преимуществом женского гражданского общества, поскольку позволяет применять более специализированный подход к отстаиванию прав женщин перед государством. С такой гибридной идентичностью им легче обслуживать более широкую общественную аудиторию; даже если некоторые из опытных НПО могут находиться в привилегированном положении по отношению к донорам и государственному видению, общая политическая обстановка не ограничивает более заметные сети женских активисток и публичные высказывания о правах женщин. Таким образом, женские НПО в Кыргызстане не деполитизированы и признают, что они часто выступают против правительства и продолжают оказывать давление на государство, чтобы оно приняло некоторые реформы, вдохновленные феминизмом, например, криминализацию домашнего насилия, ввод женских избирательных квот и т. д. Более того, применяя постколониальные феминистские и критические теории развития, необходимо не идеализировать и не предполагать, что подлинный гражданский активизм всегда возникает из осознанного желания бросить вызов существующей политике и приверженности определенным политическим или идеологическим интересам. Контекстуальные потребности в нестабильных и небезопасных социально-политических и экономических условиях могут изменить стратегии, мотивацию и практику женщин-активисток.

Заключение

Женщины-гражданские активисты стали важным влиятельным голосом в постсоветской патриархальной Центральной Азии. Женские НПО как институты эффективно продвигали гендерную повестку дня в политике и адвокации вместе с низовыми женскими активистами. Профессионализация женщин-активисток подвергается широкой критике в традиционных феминистских теориях за потерю корней настоящей независимой политизированной и низовой гражданской идентичности. Как видно из приведенной выше дискуссии с женщинами-активистками, гибридная идентичность активистки и работница может быть выгодным вариантом в авторитарной и нестабильной социально-политической среде.

Мои респонденты из ГОНГО в Узбекистане редко говорят о своей финансовой зависимости от государства и, в целом, о близких отношениях с властью. Однако независимые женщины-активистки не могут зарегистрировать или реализовать какие-либо проекты и чувствуют себя отставшими в достижении прогресса гендерной повестки дня в стране. Женщины-активистки Кыргызстана сознательно признают влияние доноров, но



вместо этого рассматривают себя как партнеров, а не просто исполнителей донорских программ. Кроме того, их повестка дня определяется как сочетание потребностей НПО, бенефициаров, доноров и даже государства. Таким образом, критикуемая в первую очередь профессионализация женщин-активисток и НПО в обеих странах не устраняет сущность гражданского общества, а, скорее, открывает более широкие возможности для маневрирования в целях выживания женского гражданского общества Центральной Азии в патриархальных сообществах и репрессивной политической среде. Я утверждаю, что женщины-активистки создали гибридные идентичности и стратегии, развивая экспертизу в области адвокации женской политики и сотрудничая с донорами и государством, одновременно внося вклад в женские низовые движения.

Вопросы для обсуждения:

1. Какие существуют общие теоретические перспективы в отношении женщин-активисток?
2. Опишите общее развитие женского гражданского общества в Кыргызстане и Узбекистане.
3. Насколько критика в адрес активисток-профессионалок, работающих в НПО, соответствует мнению респондентов?

Ссылки

1. Имена организаторов и доноров намеренно не упоминаются авторами по этическим соображениям и для обеспечения конфиденциальности участников дискуссии.
2. Kandiyoti, 1998; Cohen, 1995.
3. Alvarez, 1999;
4. Там же.
5. Там же; Faux de la Croix, 2013.
6. Kamp, 2006, с. 81.
7. Там же.
8. Northrup, 2004; The Museum of Uzbek Family, 2021.
9. Организованные правительством неправительственные организации, которые были созданы или спонсированы правительством для продвижения своих политических интересов и имитации гражданских групп и гражданского общества в стране, или продвижения своих международных или геополитических интересов за рубежом.
10. Интервью с женскими активистками, 2019.
11. nemolchi.uz, exponautz и некоторые другие онлайн-кампании/флешмобы, организованные против конкретных случаев гендерного насилия.
12. Саттаров, 2021.
13. Kandiyoti, 2007.
14. Там же.
15. Hoare, 2021.
16. Там же; Petric, 2005.
17. Alvares, 1999; Hoare, 2010.
18. Petric, 2005; Тюлегенов, 2008;
19. Alvares 1999.
20. Там же; Petric, 2015.
21. Интервью 4, женщина, директор, кризисный приют в Кыргызстане, август 2020 года.
22. Kandiyoti, 2007; Hoare, 2021.



23. Интервью 12, женщина, руководитель проекта, женская НПО в Оше, август 2020 года.
24. Hoare, 2021.
25. Там же.
26. Kandiyoti, 2007.
27. Интервью 21, женщина, директор женской НПО, Ташкент, сентябрь 2019 года.
28. Интервью 18, женщина, феминистская инициативная группа, Ташкент, сентябрь 2019 года.
29. Интервью 2, женщина, директор женской НПО, Бишкек, октябрь 2019 г.
30. Интервью 11, женщина-директор НПО «Мусульманские женщины», Бишкек, октябрь 2019 г.

Библиография

1. Alvarez, Sonia E. «Advocating Feminism: The 'Boom' of Feminist NGOs in Latin America.» *International Feminist Journal of Politics* 1, No. 2 (1999): 181–209.
2. Boserup, Ester. *Women's Role in Economic Development*. London: Earthscan, 1970.
3. Buxton, Charles, K. Abraliev, A. Moldosheva, N. Naumann, and S. Yusupova. *From Self-Help to a Broader Role in Society: A Review of Self-Help Methodology in Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Tajikistan*. Bishkek: INTRAC Central Asia, 2007.
4. Саттаров, Д. «Модернизация ранней советской эпохи в судьбах женщин Казахстана (1920–1930 годы): интервью с автором монографии». *Central Asian Analytical Network*, 2021. <https://www.caa-network.org/archives/22003/modernizacziya-rannej-sovetskoj-epohi-v-sudbah-zhenshhin-kazahstana-1920-1930-gody-intervyu-s-avtorom-monografii>
5. Cohen, Jean L., and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
6. Faux de la Croix, Joost. «How to Build a Better Future? Development Workers in Kyrgyzstan and the 'Knowledge Transfer' Strategy.» *Central Asian Survey* 32, No. 4 (2013): 448–461.
7. Giffen, Janice, Lucy Earle, and Charles Buxton. *Development of Civil Society in Central Asia*. Oxford: INTRAC, 2005.
8. Hoare, Joanna. «A Whole New World: Using New Technologies to Develop Women's Leadership in Kyrgyzstan.» *Gender & Development* 18, No. 2 (2010): 324–328.
9. Hoare, Joanna P. *Gender, Activism and International Development Intervention in Kyrgyzstan*. Leiden; Boston: Brill, 2021.
10. Ishkanian, Armine. «Gender Transitions: Post-Soviet Transformations and the Impact on Women in Central Asia and the Caucasus.» *Perspectives on Global Development and Technology* 2, No. 3–4 (2003): 475–496.
11. Kamp, Marianne. *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Seattle: University of Washington Press, 2006.
12. Kandiyoti, Deniz. «Gender Politics and the Soviet Paradox: Neither Colonized No. Modern?» *Central Asian Survey* 26, No. 4 (2007): 601–623.
13. Музей узбекской семьи. *Собрания женотдела и общественные кампании «Худжум» в 1920–1935 годах*. 2021.
14. Northrup, Douglas. *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Cornell University Press, 2004.
15. Petric, Boris-Mathieu. «Post-Soviet Kyrgyzstan, or the Birth of a Globalized Protectorate.» *Central Asian Survey* 24, No. 3 (2005): 319–332.
16. Тюлегенов, М. «Социальный капитал, или являются ли НПО местом для коллективных действий?» В *Кыргызстан сегодня: Policy Briefs on Civil Society, Migration, Islam, Corruption*, под редакцией Джона Купера, 12–17. Бишкек: Центр социальных исследований, Американский университет Центральной Азии, 2008.

Данная статья была переведена с английского языка.



«ВМЕСТЕ МЫ ВОЗДУХ» [1]: ЖЕНЩИНЫ И ГОРОДСКОЙ ЭКОАКТИВИЗМ В АЛМАТЫ И БИШКЕКЕ

КСЕНИЯ ПРИЛУЦКАЯ

Введение

Когда я проводила свое антропологическое полевое исследование активизма [2], связанное с качеством городского воздуха, в Алматы и Бишкеке в 2018-2019 году, одновременно со мной в Алматы находилась моя коллега, тоже антрополог, которая работала над темой женщин и социальной политики [3]. У каждой из нас было свое поле, я старалась посещать все мероприятия, связанные с качеством городского воздуха и мерами по улучшению ситуации, а она часто посещала феминистские мероприятия и центры помощи для женщин. Находясь в Бишкеке, я каждый день ходила в офис, где работали экоактивисты, а именно, неправительственная организация, занимавшаяся качеством воздуха «МувГрин» (MoveGreen). В этом смысле мне в Бишкеке было легче, так как работать вместе с профессиональной группой моих респондентов было доступнее. Их офис был всегда открыт и публичен, они не были против моего присутствия, им было всегда интересно дополнительное мнение и всегда нужны были люди для увеличения присутствия. Когда же я возвращалась в Алматы, мне надо было постоянно мониторить городские медиа и активистские сайты, а также социальные сети, поскольку не было какого-то одного места для активистов, и они работали сами по себе, координируя свою работу онлайн и встречаясь только для конкретных действий, включая, например, другую неправительственную организацию AUA (Almaty Urban Air). Очень часто сети моих респондентов пересекались с респондентами моей коллеги. Многие феминистки и феминисты поддерживают идеи экоактивистов, и многие экоактивисты считают феминизм одним из современных направлений, которое нуждается в поддержке не меньше, чем экоактивизм. Когда мы однажды обсуждали эти пересечения, я вдруг осознала, что многие из моих респондентов – женщины. На какое-то время меня увлекла эта идея, однако, долго анализируя участников экодвижений, я убедилась, что тот факт, что много молодых городских женщин занимаются экоактивизмом и работают в НПО, совсем не указывает на то, что мужчины, молодые и постарше, не являются экоактивистами. У женщин и мужчин в экоактивизме, скорее, чаще разнятся их роли, позиции и статус. Женщины часто работают через/в НПО, а мужчины чаще занимаются экопроектами либо индивидуально, либо в качестве экспертов, либо как дополнительным хобби. В этом эссе на примере активизма, связанного с борьбой за качество городского воздуха, я рассматриваю эти роли и статусы женщин в экоактивизме, а также отличия от ролей мужчин. Также я исследую, насколько связаны экоактивизм, политический активизм и, отчасти, феминизм.

Воздух в Бишкеке и Алматы, активизм и мое полевое исследование

Проблема повсеместного загрязнения воздуха в городах, особенно зимой, не является уникальной для Центральной Азии и не является новой угрозой. Загрязнение воздуха в

помещениях (indoor pollution) началось с тех пор, как начали использовать огонь для отопления и приготовления пищи. Загрязнение атмосферного воздуха (outdoor pollution) впервые было связано с промышленной революцией и массовым сжиганием ископаемого топлива. После того, как в 50–70-х годах 20 века проблемы «классического смога» от угля и промышленности и высокой влажности были поняты и отчасти решены, жители некоторых регионов Европы и Америки даже привыкли к мысли, что смог – это проблема прошлого [4]. Однако проблема различной мелкой городской пыли, которая при высоких температурах воздуха превращается в другой вид смога (фотохимический), вновь обострила проблему загрязнения городского воздуха и привлекла новых людей, новые знания и вызвала новый активизм.

Во городах Центральной Азии, таких как Бишкек (Кыргызстан) и Алматы (Казахстан), где я проводила свое исследование, жители фактически страдают от обоих типов смога. Загрязнение воздуха происходит от угольной промышленности, теплоэлектростанций, частных домохозяйств и от сжигания отходов на свалках. Высокий уровень влажности, плохая вентиляция города из-за множества новых высотных зданий, взрывной рост количества автомобилей и плохой контроль выбросов привели к видимому ухудшению ситуации. Эту загрязненную атмосферу можно легко увидеть с новых туристических смотровых площадок в горах, окружающих город. Уродливая дымка, покрывающая город, породила волну городского активизма и ряд изображений воздуха, который можно «увидеть» или почти «потрогать», а не просто ощутить обонянием [5].

Алматы и Бишкек, расположенные в нескольких часах езды друг от друга, но разделенные государственными границами, представляют собой города советской постройки, до недавнего времени называвшиеся «город-сад», с их невероятными аллеями дубов и ботаническими садами. Имея относительно сравнимое население (около миллиона жителей в Бишкеке, или 1/6 населения страны, в Алматы – около двух миллионов, или 1/9 населения страны), города имеют также общую историю столиц советских республик с высокой концентрацией городских элит и статусом метрополий. Хотя Алматы больше не является столицей государства, как Бишкек, он сохранил высокий статус и имеет множество прямых связей с правящими кругами. Между этими городами происходит большой обмен, но разные государственные образования и политические режимы наложили отпечаток на общение, методы работы, свободы и акценты в деятельности городских активистов и экспертов.

В 2018–2019 годах я провела девять месяцев, следуя за группой заинтересованных людей – экоактивистов, индивидуальных активистов и организаций или НПО, занимающихся качеством городского воздуха, а также профессиональных экспертов, инженеров-экологов и метеорологов. Моей целью было понять различную динамику такого городского экологического активизма в городах Центральной Азии: кто эти активисты, каковы их мотивы и методы – и внести свой вклад в исследование новых и старых форм гражданского активизма и городских движений и их взаимосвязи. В последующие годы я следила за развитием активистских проектов через их платформы и социальные сети, через личное общение, участвовала в их проектах в качестве эксперта, а также участвовала в организации конференции об экологическом активизме. Я хотела бы подчеркнуть, что все мои утверждения относятся к периоду с 2018 до 2023 года.

НПО, женщины и возрастные группы городских активистов

Литература о неправительственных организациях (НПО) последних лет предполагает, что модели этого активизма меняются повсюду. В Кыргызстане это, в первую очередь, касается роли женщин в НПО как лидеров и проводников перемен. Хотя традиционно в НПО, появившихся на постсоветском пространстве в 90-ых годах, было больше женщин, и считается, что у НПО женское лицо, женщинам в начале 2000-ых годов все же было труднее добиться признания и влияния в политике. Мужчины же часто считали доходы в секторе НПО недостаточными и редко работали там подолгу [6]. Также в кыргызском традиционном обществе женщине была отведена роль хранительницы семьи, очага и традиций, что противоречило деятельности активистов, пытающихся внести изменения, но в последнее время гендерные отношения начали меняться [7]. Это можно отнести ко всему центральноазиатскому региону, где традиции сильны, особенно в сельской местности.

В городе женщины более эмансипированы, поэтому роли у них другие, чем в сельской местности, где надо охранять дом и очаг. В больших городах, таких как Бишкек и Алматы, качество воздуха оставляет желать лучшего, поэтому женщинам надо охранять свое здоровье, защищать здоровье своих детей. Если, например, прочитать публикации, то воздух в Бишкеке постоянно сравнивают с воздухом в Пекине [8], где уровень загрязнения воздуха был иногда опасен настолько, что население было вынуждено носить маски не из-за эпидемий, а из-за смога, а в некоторых школах для учеников строили специальные купола над спортплощадками, чтобы дети могли гулять [9].

Тревожные фотографии сплошного зимнего смога в Алматы и Бишкеке наряду с информацией о мелкодисперсной пыли PM 2.5 (это твердые частицы размером 2,5 микрометра) из англоязычного информационного пространства, а также проект активиста Павла Александрова по гражданскому мониторингу качества воздуха AirKaz.org (теперь охватывающий весь Казахстан и некоторые города Кыргызстана и Таджикистана) и его открытые данные заставили ужаснуться многих горожан, в особенности, родителей, которые обеспокоены здоровьем детей [10].

Так, в Алматы качество воздуха, в первую очередь, интересует инициативных жителей среднего возраста (35 – 60 лет), воспринимающих загрязнение воздуха как угрозу здоровью и благополучию и готовых или даже жаждущих менять ситуацию.

Январь 2018. Публикация в Facebook. Вадим Борейко, журналист:

”

Сегодня на начало суда по беспрецедентному иску жителя Алматы к городскому акимату по поводу бездействия в отношении смога пришел представитель одного-единственного СМИ [...]. Не знаю, почему эта тема не заинтересовала никого из главных редакторов СМИ, кроме [...]. Наверное, они и их дети дышат каким-то другим воздухом, а не нашим общим алматинским смрадом [11].

Примечательны не только сам возрастной диапазон, но и идеалы соответствующих возрасту действий: кто, в каком возрасте и почему должен заниматься/интересоваться качеством воздуха. Активисты среднего возраста часто сетовали на то, что среди них мало молодежи.

В Бишкеке экологический активизм охватывает более молодую аудиторию, которая еще не имеет детей, и активизм там имеет более трендовый, отчасти ориентированный на потребление, оттенок. Активизм за качество воздуха находится на грани молодежной медиа ориентированной субкультуры социальных сетей и экоиндустрии.

НПО в Кыргызстане до недавнего времени были более приняты и действовали более свободно, чем в Казахстане, где НПО часто подвергаются давлению и обвиняются в том, что они являются «иностранными агентами». Отчасти по этой причине общественное объединение «МувГрин», неправительственная организация по мониторингу и улучшению качества воздуха в Бишкеке, более открыта и заметна, чем «Almaty Urban Air», аналогичная неправительственная организация в Казахстане. «МувГрин» позиционирует себя как молодежная организация, деятельность освещается, в основном, через Instagram и Facebook. Их мероприятия и тексты часто содержат в названиях слова «молодые, молодежные, модные». Однако молодые люди, так же, как и женщины, сталкиваются с проблемами в работе в НПО. Им так же не хватает влияния и доверия, а нестабильные зарплаты вызывают сомнения у родственников и друзей, которые считают, что молодым людям лучше думать о хороших заработках.

Если рассматривать всё сообщество городских экоактивистов, ведущих борьбу за качество городского воздуха – и тех, кто в НПО, и тех, кто работает индивидуально, и тех, кто поддерживает экоактивизм и посещает их мероприятия, то ни в случае активистов среднего возраста (Алматы), ни в случае молодых активистов (Бишкек) нельзя сказать, что это только женщины или девушки, или что их большинство. В моем круге респондентов, с которыми я разговаривала и которых я знала по активности в социальных сетях, соотношение мужчин и женщин было примерно равное. Мужчины в экоактивизме больше работают в роли либо эксперта, который занимается активизмом как хобби (как, например, вышеупомянутый Павел Александров), либо профессионала, консультирующего активистов, либо профессионала в каком-то конкретном вопросе, как, например, инженер-эколог или специалист по энергетике или здравоохранению, либо журналист. Либо это художники, которые создают работы на экологические темы, включая качество городского воздуха [12]. Однако, женщины были большинством среди моих респондентов-активистов, работающих именно в НПО (неправительственных организациях) или ОО (общественных объединениях) постоянно или продолжительно, и для которых это было основным занятием и основным источником дохода, и с которыми я находилась большую часть моего полевого исследования. Поэтому я могу утверждать, что экологические НПО на сегодняшний день по-прежнему имеют женское лицо, и роли, которые женщины выполняют внутри НПО, очень разные – от волонтеров и бухгалтеров до руководителей и экологических инженеров. Женщины через эти роли стремятся получить больше политического влияния и активно вмешиваются в управление как городом, так и государством. Как примеры я рассматриваю далее «МувГрин» в Бишкеке и ее лидера Марию, а также AUA в Алматы и ее основателя Асию.

ЭкоНПО в Бишкеке и Мария

Недалеко от входа в небольшой ботанический сад в центре Бишкека (их несколько в городе) зимой 2018 года стоял постер «Чем мы дышим, бишкекчане?» (Рис. 1). Он был установлен «МувГрин» и объяснял все виды промышленного загрязнения воздуха, а также цветовую и численную градацию индекса качества воздуха мелкодисперсной пыли PM 2,5, принятого ВОЗ [13]. Это был период интенсификации дебатов о качестве воздуха в Бишкеке, когда первые, еще немногочисленные датчики качества воздуха дали результаты и можно было начинать анализировать и дискутировать на тему причин плохого воздуха и поиска решений.

«МувГрин» (MoveGreen) была основана немного раньше, зимой 2011-2012 года, экологом из Австралии, приехавшей волонтером на какое-то время в Кыргызстан [14]. Тогда целью организации было содействие экологическому образованию с акцентом на молодежь. Основательница организации сейчас оказывает поддержку и консультации, но она не руководит ею непосредственно сегодня. Штат этой НПО часто меняется, но с 2015 года в лице Марии имеет молодого и энергичного руководителя. Кроме нее команду этой сравнительно небольшой НПО, на момент моего исследования, составляли бухгалтер с частичной занятостью, два инженера-эколога, также работающие по совместительству, несколько проектных работников и несколько студентов-волонтеров, которые присоединялись на мероприятия. На всех позициях были женщины, кроме одного инженера-эколога. Трудоустройство и зарплата этих людей зависели от текущих проектов. Марии приходилось периодически подавать заявки на гранты, проекты и финансирование. Их поддерживают ПРООН, американское посольство и фонд Сороса. Однако срок действия большинства грантов составлял от нескольких месяцев до года.

Мария имеет образование в области медиакоммуникаций и была принята на руководящую должность в качестве человека, который будет выполнять пропагандистскую миссию. Когда я работала с «МувГрин» зимой 2018-2019 года, ей было около тридцати лет. Она проводила на работе много часов, до поздней ночи, и была очень энергична все дни, как физически, так и эмоционально. Ее дни, конечно, были весьма разнообразными, но в целом, всегда были полны событий и дел. Публикации, встречи и публичные выступления были буквально ежедневной задачей.

Мария изучала средства массовой информации и журналистику и поэтому видела свою роль в привлечении как можно большего внимания. В интервью она подчеркивала, что по образованию не эколог, а медиаэксперт.

С момента основания «МувГрин» начала поднимать различные темы: экологическое образование, привлечение волонтеров, изучение и спасение редких видов животных, изменение климата, раздельный сбор мусора. Затем, когда в 2015 году к команде присоединилась Мария, их деятельность стала более целена-



Рис. 1. Постер у входа в дендрарий-заповедник (ботанический сад) в центре Бишкека, 16 февраля 2018 года, фото автора.

правленной и стала концентрироваться на мониторинге качества воздуха [15]. Они начали более активно использовать различные методы, например, развивая гражданский мониторинг качества воздуха, его влияния на здоровье и его пропаганду. Так, например, в 2021 году в «МувГрин» сравнили воздействие на здоровье сигарет и мелкой пыли.

Январь 2021, Kaktus Media:

”

Цифра дня: один день в Бишкеке равен восьми выкуренным сигаретам [16].

Январь 2021, MoveGreen:

”

Ежедневные показатели мы перевели в количество сигарет. Действительно, как было упомянуто KaktusMedia, некоторые дни были равны 8 выкуренным сигаретам. Однако в декабре 2020 были дни и с большим количеством выкуренных сигарет. Например, 1 и 27 декабря каждый житель города, включая маленьких детей и беременных женщин, выкурил 12 сигарет. Общее количество сигарет, выкуренных за месяц каждым жителем города, в среднем составило 200 штук [17].

Этот вид призыва – обратить внимание на здоровье – работает как для молодежи, так и для людей среднего возраста, среднего класса и женщин с детьми, как в случае с Китаем, где качество воздуха является приоритетом для этой части населения [18]. Похожий посыл был и в «фильме ужасов», снятом «МувГрин» в 2018 году. Это был видеоролик, где в образе призрака-сталкера изображен вред здоровью детей [19].

Чтобы привлечь внимание горожан, пользующихся автомобилями и/или общественным транспортом, в 2018 году «МувГрин» также провела акцию, растянув рядом с автомобильной трассой белое полотно-баннер, на котором было написано «#Воздух в Бишкеке». Идея была в том, что через некоторое время они снимут белый холст и продемонстрируют, насколько он стал грязным [20]. Как они мне потом рассказали, в чистом виде эксперимент не удался, так как невооруженным глазом трудно оценить, насколько сильно загрязнение, и лучше было бы измерить вес полотна, прежде чем его повесить. Все-таки они нашли выход, и после снятия баннера они его помыли и сделали это в прямом эфире, а значит, показывали грязную воду для лучшей визуализации.

Постепенно, от акции к акции, «МувГрин» стала все больше обращаться к городским властям, мэрии и Парламенту. Сначала появились сообщения о том, что вопрос начал обсуждаться в кыргызском Парламенте (Жогорку Кенеш).

Январь 2018, Sputnik Кыргызстан (Ru.sputnik.kg):

”

В декабре 2017 года в кыргызстанском сегменте соцсетей начали обсуждать проблему смога над Бишкеком. Этот вопрос подняли и на заседании Жогорку Кенеша. Премьер-министр Сапар Исаков поручил подготовить варианты решения проблемы [21].

Затем, уже после моего исследования, я наблюдала онлайн, что «МувГрин» участвовали в составлении планов и программ и работали непосредственно с мэрией и обращались к Правительству Кыргызской Республики.

Декабрь 2022, MoveGreen:

”

Благодаря информационной работе «МувГрин» была инициирована разработка Плана комплексных мер по улучшению экологической ситуации в г. Бишкек в 2018 году, а затем сотрудники организации приняли участие в доработке правительственного Плана комплексных мер по улучшению экологической ситуации в городе Бишкек и Сокулукском, Аламудунском районах Чуйской области на 2021-2023 годы. «МувГрин» также является членом экомаршала при мэрии города Бишкек.

[...] Мы надеемся на то, что правительство перейдет от дискуссии о мониторинге качества воздуха к эффективным действиям по решению проблемы смога для того, чтобы восстановить и придать Кыргызстану былую славу страны чистого горного воздуха [22].

Так, женщины на разных позициях в организации «МувГрин» накапливали экспертизу в области качества воздуха и в экоактивизме, за счет чего пришли к политическому участию в управлении городом. В одном из последних разговоров со мной Мария, говоря про другую городскую молодежную организацию, сказала, что те работают только по проектам и не хотят работать с властями, но, по мнению Марии, если не работать с властями, то добиться изменений невозможно.

ЭкоНПО в Алматы и Асия

«Вместе мы воздух» – это фраза, которую я использовала в названии, взята из поста, сделанного в марте 2020 года на странице AUA, или Almaty Urban Air (городской воздух Алматы), неправительственной организации, занимающейся активизмом и мониторингом качества воздуха в Алматы, по поводу заключения меморандума о сотрудничестве между двумя активистскими проектами (AUA и AirKaz.org) и государственной метеорологической службой (после продолжительного противостояния) [23]. В отличие от «МувГрин», эта организация была менее видимой, и я проводила свое полевое наблюдение только на мероприятиях и онлайн. Это, возможно, отчасти было связано с более репрессивным, по отношению к активистам, политическим строем Казахстана, а также с тем, что основатель и руководитель этой организации, Асия, ведет как экологическую, так и политическую деятельность, по возможности отделяя одну от другой.

Almaty Urban Air как организация была меньше, чем «МувГрин», руководителем была Асия, и кроме нее в организации были еще две женщины, руководители проектов и сайта, а также один дизайнер-мужчина. Поскольку я не имела контакта со всей командой, а только с Асией как с одним из основных моих респондентов, мне осталось неизвестным, насколько сильно участники этой НПО зависят финансово от экологических проектов. Насколько Асия зависит материально от доходов, получаемых через НПО, я также не



могу сказать, однако она рассматривала этот проект о городском воздухе Алматы как одну из своих основных миссий. Параллельно она занималась политическим активизмом [24].

С Асией я познакомилась, когда в марте 2018 года хотела снять фильм о воздухе в Алматы и о том, что об этом думают жители города [25]. Имя Асии было первым, которое я узнала, когда начала расспрашивать друзей об активистах, занимающихся вопросами качества воздуха в Алматы. Она легко согласилась на съемку фильма. Оказалось, что Асия изучала анимацию в США, поэтому она дала нам несколько советов, как снимать фильм.

Асии на момент моего исследования было также около тридцати лет, она родом из семьи казахской советской интеллигенции. Дискуссии о качестве воздуха и деятельность в этой области для нее как для представителя городского среднего класса, вероятно, являлись способом проявить активность и выразить свою обеспокоенность по поводу здоровья, а также относительно либерализации и демократизации государства. Форма работы через НПО, даже если это не было единственным или основным доходом, давала возможность политически участвовать в решении проблем города, так же, как и Марии.

Вопросы качества воздуха в Алматы с самого начала были тесно связаны с городскими властями. В 2015 году, вскоре после старта проекта AUA, было опубликовано видео, где три женщины-активистки, Ажар из экологического движения «Сохраним Кок-Жайляу», Анель, лидер урбанистической организации «URBAN FORUM Казахстан», и Асия diskutировали о том, чья это задача – принимать меры по улучшению качества воздуха [26]. Более молодые Асия и Анель считали, что проблемы с воздухом должны продвигать и решать сами граждане. Представитель более старшего поколения Ажар считала, что проблемы качества воздуха в мегаполисе должна решать городская администрация или даже государство, так как это вопрос публичного здоровья, и сами граждане не могут справиться с такими вопросами, хотя и должны обсуждать проблемы и предлагать решения. Это один из примеров того, что старшее поколение активистов больше полагается на работу государства, а новое поколение активистов считает это своей задачей.

Быть частью активистского сообщества в Алматы в 2018-2019 году было непросто, учитывая, как я уже отмечала, тот факт, что активисты в Алматы, в отличие от активистов в Бишкеке, не имели офисов, поскольку считались политическими и поэтому часто находились под угрозой. Лучшим вариантом для меня встретиться с Асией был один хипстерский бар в центре города. В этом баре Асия играла на гитаре и делилась своими представлениями о музыке, воздухе и политике. Публика, собирающаяся там, включала многих активистов и активисток феминистских движений. По сути, моей полевой площадкой в Алматы был этот бар, а также какие-то массовые мероприятия и акции, где я могла вести включенное наблюдение и где было много активистов разных направлений: феминистских, экологических и политических.

Одним из таких мероприятий стали общественные слушания по вопросу строительства горнолыжного курорта в урочище Кок-Жайляу рядом с Алматы 4 ноября 2018 года, на которых разного рода активисты, включая Асию, освистали городскую власть и позже смогли добиться отмены этого многомиллионного строительства (урочище Кок-Жайляу считается одним из немногих девственных мест в горах Алматы, а горы, в свою очередь,

являются важным фактором природной очистки городского воздуха, и любая стройка в горах могла нарушить этот фактор). Другим подобным мероприятием, где Асия принимала политическое участие, стал Алматинский марафон в апреле 2019 года, после которого многие люди очень хорошо узнали Асию из-за ее политического протеста (не связанного, однако, напрямую с экологической повесткой). Во время марафона, проведенного в период, когда Назарбаев (президент Казахстана на протяжении 30 лет) ушел в отставку в марте 2019 года и новые президентские выборы находились в стадии подготовки, на одном из участков марафонской дистанции Асия и ее коллега развернули плакат с надписью «От правды не убежишь! #У меня есть выбор #За честные выборы», а еще одна участница снимала это на камеру. Почти сразу же все трое были арестованы, а в тот же вечер Асия и ее коллега были приговорены к 15 суткам лишения свободы. Об этом широко сообщалось в прессе и социальных сетях.

Возвращаясь к вопросу работы Almaty Urban Air как экологической НПО, важно отметить, что хотя работа и велась не очень публично, однако проект Асии по установке самых первых датчиков качества воздуха в 2015 году и приложение для отслеживания их данных были пионерами в городском активизме в регионе. На тот момент она показала, что есть и возможности, и общественный интерес отслеживать качество воздуха. Последующие проекты, такие как, например, проект Павла Александрова AirKaz.org, были вдохновлены или поддерживались проектом Almaty Urban Air (в частности, Асия помогала пройти сертификацию датчиков как Павлу, так и организации «МувГрин»). Несмотря на меньшую активность в настоящее время, Асия остается символом городского движения за качество воздуха в Алматы, а также символической фигурой городского политического активизма.

Заключение

Приведённые мною примеры небольших центральноазиатских активистских неправительственных организаций продемонстрировали роли, которые женщины выполняют, работая в них. Для многих женщин, работающих в НПО в Центральной Азии, это является основной деятельностью и/или основным источником доходов. Тем не менее, они там не просто работают, а пытаются также получить больше политического влияния и признания. У сегодняшних центральноазиатских экологических НПО по-прежнему женское лицо, как и в постсоветский период, хотя во многом это уже другое поколение активисток. Многие из них смотрят на свое предназначение иначе, они хотят больше взаимодействовать с городскими властями и государством, таким образом улучшая его. Под влиянием феминистских инициатив, а также различных экопроектов, государствам в Центральной Азии приходится больше принимать во внимание голос женщин.

По отношению к экоактивистам, тем не менее, как и к политическим активистам и феминистам, существует много стереотипов. Их считают нерациональными и всегда готовыми к радикальным действиям, такими как движение Pussy riot или как экоактивисты, облившие краской картину Леонардо да Винчи в Лувре. Их родственники часто считают, что они зарабатывают недостаточно и что борьба отдельных людей не может приносить результаты. Для городских властей экоактивисты – это также часто люди, которые задают много неудобных вопросов, либо те, кто может устроить политическую акцию.

Экоактивизм как таковой не рассматривается как угроза и в Центральной Азии и не ограничивается, но к нему относятся настороженно. Тема качества городского воздуха с точки зрения общества удачно балансирует на грани между экоактивизмом и политикой. Изменения, которые эти активисты ставят для себя как цель, затрагивают не исключительно воздух, но и в общем, вопросы здравоохранения, управления и равноправия как между женщинами и мужчинами, так и между бедными и более состоятельными слоями населения. Поэтому фраза «Вместе мы воздух» подчеркивает не то, что усилия невидимы или безуспешны, а напротив, что гражданские инициативы и активизм важны для общества в Центральной Азии как воздух.

Вопросы для обсуждения:

1. Почему, по Вашему мнению, экоактивизм рассматривается в Центральной Азии как отличный от политического активизма и как менее опасный?
2. Почему у женщин и мужчин разные роли и статусы в экологических НПО в Центральной Азии?
3. Какова может быть роль женщин в демократизации традиционного общества, если смотреть с точки зрения экологических вопросов?

Ссылки

1. Цитата из поста о коллаборации нескольких активистских проектов и государственной метеорологической службы, см. ниже. AUA, 2020.
2. Исследование проводилось в рамках моего проекта PhD при университете Тюбинген, Германия. Я выражаю благодарность моим научным руководителям Dr. Jeanne Féaux de la Croix и Dr. Amanda Wooden, а также всем моим респондентам-активистам.
3. Я также выражаю благодарность моей коллеге-антропологу Dr. Laura Chang Tourtellotte.
4. Smedley, 2019.
5. Миленькая, 2017.
6. Buxton и Abraliev, 2007.
7. Beyer и Kojobekova, 2019; Buxton и Abraliev, 2007.
8. Азимов, 2018.
9. Jin, 2014.
10. Когда я покупала очиститель воздуха в декабре 2018 года, продавец сказал, что основные покупатели – это люди, которые имеют маленьких детей, либо те, кто имеет аллергию.
11. Борейко, 2018.
12. Это, например, Pankirey, 2019; Болотбек, 2019.
13. MoveGreen.kg, 2017.
14. Там же
15. Тарнецкая, 2018.
16. Шабалин, 2021.
17. MoveGreen.kg, 2021.
18. Li и Tilt, 2018.
19. Мирошник, 2018.
20. Радио «Азаттык», 2018.
21. Sputnik Кыргызстан, 2018.
22. MoveGreen.kg, 2022.
23. AUA, Facebook, 2020.



24. В начале 2016 года Асия участвовала в выборах в маслихат (местные органы власти) и не смогла зарегистрироваться, так как после проверки были обнаружены несоответствия в размере 0,78 казахстанских тенге в ее налоговой декларации.
25. Prilutskaya, 2019. Фильм был сделан мной и моим коллегой Marius Lex, которому я также выражаю благодарность.
26. *Zona.kz*, 2015.

Библиография

1. **AUA**. «Внимание! В эфире не связанные с коронавирусом новости!» *Facebook*, March 17, 2020. <https://www.facebook.com/almatyurbanair/posts/pfbid0ziVzCCJRygyv8PWqhtwWpDPw7jzGfjCLmMdDtj1154uFnDC4f4ZJfmp7uyjq7hFTNL>
2. **Azimov, Azim**. 2018. «Как победить смог в Бишкеке? | Азим Азимов | Проект "Контекст"». *YouTube*. <https://youtu.be/Cg1PLcoZWmg?si=hulS9qbheaWRQKM8>
3. **Beyer, Judith, and Aijarkyn Kojobekova**. 2019. «Women of Protest, Men of Applause: Political Activism, Gender and Tradition in Kyrgyzstan.» *Central Asian Survey* 38, No. 3: 329–45.
4. **Buxton, Charles, and Kazbek Abraliev**. 2007. «Leadership in Transition: Developing Civil Society Leaders in Kyrgyzstan.» *Intrac PraxisNote* 19. <https://www.intrac.org/resources/praxis-paper-19-leadership-transition-developing-civil-society-leaders-kyrgyzstan/praxis-paper-19-leadership-in-transition/>
5. **Kolesnikova, Mariya**. 2018. «Наша инициатива была поддержана правительством.» *Living Asia*, July 27. <https://livingasia.online/2018/07/27/mariya-kolesnikova-movegreen-bishkek/>
6. **Li, Xiaoyue, and Bryan Tilt**. 2018. «Perceptions of Quality of Life and Pollution among China's Urban Middle Class: The Case of Smog in Tangshan.» *The China Quarterly* 234: 340–56. Cambridge University Press.
7. **Milenskaya, Yuliya**. 2017. «Грязный воздух Алматы можно потрогать.» *Ratel.kz*, October 22. https://ratel.kz/raw/grjaznyj_vozduh_almaty_mozhno_potrogat?fbclid=IwAR2l21g6YVsOi4q_cOhEvG4aQOC7wLstxA6uZE-riTCqALGAkngUsvyUzbU
8. **Miroshnik, Marina**. 2018. «Вам будет страшно. Сняли хоррор-ролик про смог. Впечатлительным не смотреть.» *Kaktus Media*, February 8. https://kaktus.media/doc/370053_vam_bydet_strashno_sniali_horror_rolik_pro_smog_vpechatlitelnym_ne_smotret.html
9. **MoveGreen.kg**. 2017. «Чем мы дышим, бишкекчане?» September 20. <https://movegreen.kg/en/2017/09/20/chem-my-dyshim-bishkechane/>
10. ———. n.d. «About.» <https://movegreen.kg/about/>
11. ———. 2021. «Каждый бишкекчанин 'выкурил' 200 сигарет в декабре 2020 года из-за смога.» January 20. <https://movegreen.kg/2021/01/20/kazhdyy-bishkekchanin-vykuril-200-sigaret-v-dekabre-2020-goda-iz-za-smoga/>
12. ———. 2022. «Обращение ОО МувГрин.» December 17. <https://movegreen.kg/2022/12/17/obrashhenie-oo-muvgrin/>
13. **Pankirey [pseudonym]**. 2019. «Алматы, город, который смог.» *YouTube*, August 29. <https://youtu.be/wDe6JAGJg8I/>
14. **Prilutskaya, Xenia**. 2019. «Almaty: The Smaragd in Smog (shot in March–May 2018).» *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=-JS4m06Zl1g>
15. **Smedley, T**. 2019. *Clearing the Air: The Beginning and the End of Air Pollution*. London: Bloomsbury.
16. **Спутник Кыргызстан**. 2018. «Смог над Бишкеком.» January 8. https://ru.sputnik.kg/trend/smog-Bishkek_20180108/

17. **Tarnetskaya, Oksana.** 2018. «Мария Колесникова (MoveGreen, г. Бишкек): 'Наша инициатива была поддержана правительством'.» *Living Asia*, July 27. <https://livingasia.online/2018/07/27/mariya-kolesnikova-movegreen-bishkek/>
18. **Wu, Jin.** 2014. «Deluxe Smog-Proof Tent at Beijing Int'l School.» *China.org.cn*, March 3. http://www.china.org.cn/environment/2014-03/03/content_31653612.htm
19. **Zona.kz.** 2015. «03 12 15 Kovalev & Moldahmetova & Dzhandosova & Tulesova.» *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=3nDiuKsfKYA>



СЕМЕЙНАЯ ЭТНОГРАФИЯ, ИЛИ КАК ДЕКОЛОНИЗИРОВАТЬ СВОЕ ПИСЬМО

Автоэтнографическое эссе о запуске курса креативного письма для женщин

ЭЛЬМИРА КАКАБАЕВА

Аннотация

В казахской традиции женщины играют роль хранительниц семейной истории. Например, в традиционном казахском обществе молодая женщина после замужества должна «быстро выучить» имена родственников семьи мужа и передать эти знания своим детям. Однако, в зафиксированной в устной истории родословной – *шежире* – семейная генеалогия носит патрилинейный характер и редко упоминает женщин, а главными героями семейных историй, которые пересказывают женщины, являются родственники-мужчины. «Семейная этнография, или как деколонизировать свое письмо» – это онлайн-курс креативного письма для женщин из Казахстана и Центральной Азии. Он призван пролить свет на семейные истории женщин. Выслушивание семейных рассказов наших *апалар* и *ажелер* – это рутина, которой мы занимаемся с детства. Курс фокусирует внимание писательниц на фиксации этих историй посредством интервью и частных бесед. После сбора историй участницам курса предлагается творчески продумать их, задуматься об истории и опыте членов их семей, в том числе о самих рассказчицах.

На курсе участницы также знакомятся с деколониальной мыслью и стараются писать о близких людях, членах своей семьи, общаются с ними на основе более ответственного, информированного подхода. В своем эссе я размышляю об этой практике и коллективной работе участниц, их опыте и результатах их творческой работы. Применяя автоэтнографический подход, я рефлексирую о своем опыте запуска курса, ожиданиях, трудностях и находках. Этим эссе я надеюсь внести вклад в более широкий спектр работ по доколониальным практикам в творческой сфере, которые касаются вопросов идентичности.

Введение

Как все начиналось

”

1931 год. Моему деду, Смагулу Какабаеву, 32 года, он заканчивает первый курс в Самарском педагогическом институте. В это время он получает письмо от своего отца, Какабая, который пишет о сложностях в родном краю в связи с приходом Советской власти. Смагул возвращается к родителям в Баянаул, чтобы увидеть все своими глазами: в регионе свирепствует голод – *ашаршылык*. В скором времени он едет в Алматы за разрешением выехать в Сибирь. По рассказам родственников, ему дают квоту на 300 человек и состав поезда, чтобы он смог вывезти людей. Продав все имущество, Смагул, его отец и пятеро братьев с семьями, а также другие односельчане выезжают в Сибирь, а потом едут дальше на Камчатку.

2022 год. Прошло 90 лет. Мне 39, я живу в Москве, куда я вернулась после учебы в Центрально-Европейском университете в Вене. Мне надо сделать документы на визу и вернуться в Австрию на поиски работы. На дворе ночь 23 февраля, я живу в районе МГУ и вижу яркие хризантемы салютов в небе. Я делаю фотографию и выкладываю ее в Инстаграм. В шесть утра следующего дня я читаю новости о том, что Россия вторглась на территорию Украины – началась война. Я удаляю вчерашнюю фотографию в Инстаграме, а через девять дней возвращаюсь в Казахстан.

Сейчас, на расстоянии, я пытаюсь понять, как связаны эти события. Как серьезные потрясения влияют на наши передвижения. В случае моего деда и родственников, им пришлось на несколько лет лишиться родины. В моем случае заново ее обрести. Вернувшись в Алматы, я решила запустить писательский онлайн-курс для женщин, где все, кому интересна история семьи, могли бы ее обсуждать и писать на этой основе рассказы. Это решение стало важным шагом в процессе поиска собственной идентичности, в котором мне помогли моя обширная практика творческого письма, интерес и желание задать деколониальную перспективу и записать устные истории о семье, которые окружали меня с детства.

Мое эссе носит автоэтнографический и рефлексивный характер. Через запуск писательского курса на фоне миграции, январских протестов 2022 года в Казахстане и полномасштабного военного вторжения России на территорию Украины я рассматриваю индивидуальный и коллективный опыт казахстанских женщин по поиску идентичности. Почему курс, который, как я рассчитывала, привлечет от силы три-пять человек, вдруг стал популярным, и в период с апреля по декабрь 2022 я провела уже пять наборов, и его прошли около шестидесяти человек? Какие ожидания были у участниц и у меня? Что нам дал этот опыт? Как мы работали и почему я выстроила процесс именно через деколониальную оптику и разговоры со старшими родственниками? Что мы можем узнать из этого опыта о женщинах в Казахстане и Центральной Азии? Возможно, не на все эти вопросы я смогу ответить, но важно их обозначить.

В данном эссе я расскажу, что стало причиной запуска курса креативного письма, что легло в его основу, какую методологию мы используем и как пытаемся относиться к тексту, ситуации критически. Я делаю также краткий обзор теоретических рамок, которые используются в ходе курса, рассказываю, как мы настраиваем свою оптику в процессе узнавания или описания семейной истории. Также, мы коротко пройдемся по тому, с какими проблемами и открытиями сталкиваются участницы во время курса. В итоге я рассмотрю несколько ситуаций, проявленных в результате рефлексии в рамках данной практики. Данные участниц, приведенные в тексте, были анонимизированы.

Три составляющие: устные истории семьи, деколониальность и креативное письмо как феминистическая практика

В основе проекта курса «Семейная этнография» лежат три базовые составляющие. Первая – это интерес к устной форме истории семьи, которая передается из поколения в поколение. Как любая устная история, эти нарративы обрастают интерпретациями, «неточностями», версиями, что дает большой творческий потенциал для следующей со-

ставляющей – креативного письма. Креативное письмо здесь выступает как практика самовыражения для авторов, как форма «empowerment» – наделения правами и возможностями и возвращения собственной субъектности. Да, мы *записываем* устные повествования, тем самым меняя форму их передачи, но именно это дает нам, женщинам, возможность оставить свой след в истории семьи. Мне кажется, это важно также в связи с патрилинейной системой сохранения истории рода (практика *шежире* у казахов). Зачастую, в официальном родовом нарративе сохраняются только мужские имена (*жеті ата*) и биографии этих членов семьи. Записывая истории, мы, женщины, получаем возможность вписать в семейный нарратив и имена женщин, включая наши собственные.

И последняя составляющая курса – это деколониальная оптика. Слушая и фиксируя семейные истории, мы, в силу постсоветского культурного наследия и современной глобализации, можем смотреть на них с точки зрения «западного», «европейского», а точнее сказать, «модернистского» восприятия собственной культуры. Чтобы избавиться от этого «западного взгляда», мы погружаемся в деколониальный дискурс, чтобы по-новому посмотреть на опыт своей семьи и свой собственный. В ходе курса я знакоблю участниц с базовой терминологией деколониальной мысли, включая такие термины, как «колониальность бытия», «трикстеризм» и «реэксистенция», а также «колониальность гендера» [1].

В этом проекте есть и стороны, которые вызывают вопросы. Для практической работы с креативным письмом я использую методологию, разработанную исследовательницей и писательницей Кэрри Райан, основательницей проекта Write Like A Grrrl [2] (Великобритания). Райан создала курс из шести занятий, где на примере западной (и часто «белой») литературы разбираются такие составляющие элементы креативного письма, как «персонаж», «описание сцен», «рефлексия и экспозиция». Работая на этой основе, мы, участницы курса, перенимаем западную практику креативного письма (creative writing). Но в этом эссе я попытаюсь отразить, как наш осознанный подход к тому, как мы пишем помогает усилить наш *аутентичный* голос, несмотря на «западную» методологию. На занятиях мы также рассуждаем о том, что деколониальный подход – это не совсем о восстановлении жизни до колонизации: мы не пересаживаемся на лошадей, не переселяемся в юрты, не начинаем исполнять эпосы о батырах. Мы пытаемся овладеть доступными нам критическими инструментами, унаследованными от предков, и современными практиками и технологиями, чтобы создавать что-то новое и оригинальное, что и есть задача деколониального выбора – мы учимся придумывать новый мир.

Деколониальность письма

Теоретическая рамка

”

2018 год. Я уже четыре года живу в Москве. У меня неплохая работа, но я думаю о том, что мне делать дальше. Мне 35 лет, и внутреннее и социальное давление заставляют задуматься о детях и ипотеке. У меня начинается экзистенциальный кризис, так как я понимаю, что, скорее всего, не хочу оставаться в России навсегда и покупать тут недвижимость. В то же время возвращаться в Казахстан, кажется, еще рано в связи со всеми усилиями, которые я

приложила, чтобы уехать и начать новую профессиональную жизнь где-то еще. Поэтому я решаю поступить учиться в магистратуру за границу – опыт, которого у меня никогда не было. Параллельно я пишу рассказы и эссе на основе личного опыта. Какие-то тексты я пишу по-английски, потому что некоторые формулировки мне кажутся более точными, а язык более логичным, подходящим для описания опыта иностранки в России. Английский язык открывает мне не только мир англоязычных текстов, но и другую оптику, через которую я смотрю на свой опыт. Оптику расовой (не белой) и гендерной принадлежности в относительно расово гомогенизированном московском обществе. Задумываясь о своей идентичности, я вспоминаю истории родственников. Я смотрю на карту России и понимаю, что рейсы на Камчатку стоят очень дорого и вряд ли я когда-то решусь на такую поездку. Но как смогли это сделать мои предки? У них не было самолетов, турагентов, у них не было, скорее всего, даже языка. Я думаю об опыте моего деда с отцовской стороны и также начинаю вспоминать жизнь моей бабушки по материнской линии. Куснижамал Есергенова – дочь успешного купца Абдуллы из Семипалатинска, чья жизнь была не менее турбулентной. По ее воспоминаниям, она рано лишилась родителей, а в 17 лет ее украл мой дедушка, с которым она позже развелась. После этого она больше не вышла замуж, вырастила мою маму и ушла на пенсию, работая официанткой в ресторане «Иссык». Несмотря на работу официанткой, моя бабушка получила от государства квартиру в новом микрорайоне Алма-Аты – мечта о доме, которую мне с моими двумя высшими образованиями и многочисленными карьерами сложно воплотить сегодня. Глядя на ее биографию, я стала проводить параллели со своей самостоятельной незамужней жизнью, предполагая, что, возможно, я унаследовала ее независимый характер. А свою тягу к переездам я сравнивала с кочевой натурой моего деда Смагула. Так, обращение к реальным историям жизни моих дедов и бабушек помогло мне начать мое творческое исследование своей идентичности.

Я решила сделать курс «Семейная этнография, или как деколонизировать свое письмо» в попытке найти единомышленниц, чтобы продолжить писать свой текст. Идея деколонизации письма появилась после личного наблюдения: обращаясь к семейным историям, я ловила себя на том, что часто не доверяю им. Позже я поняла, что это недоверие связано с моим позитивистским колониальным мышлением. Мне нужны были доказательства. Истории звучали слишком неправдоподобно. Мое рациональное сознание получило эти доказательства в статье-воспоминании моего двоюродного дяди Халеля Арынбаева [3]. Будучи племянником моего деда, он ребенком также участвовал в том путешествии. Позже он стал этнографом, академиком и записал свои воспоминания того периода. Получив письменное свидетельство, я успокоилась. Но этот подход как раз и говорит о колониальности нашего восприятия «правды». Мы верим письменным текстам больше, чем устной истории. Этот вопрос привел меня к позиционированию курса как практики деколонизации письма. Для того, чтобы понять, чем наш подход к семейной истории и написанию художественных текстов отличается от любого другого курса креативного



письма, я условно обозначила аналитическую рамку, включающую термины и подходы из деколониального выбора.

Важным термином в нашей работе является определение «колониальности бытия». Мы используем определение Нельсона Мальдонадо-Торреса, который подчеркивает необходимую нам разницу между «колониальностью» и «колониализмом»: «Колониальность [...] касается долговременных структур власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межкультурные отношения, производство знания. Колониальность переживает колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы, как современные субъекты, вдыхаем колониальность всюду и каждый день» [4]. Это определение колониальности как фундаментального элемента, определяющего культуру и производство знаний, важно для нас как пишущих женщин, исследовательниц. Оно определяет чувства, с которыми мы работаем, обращаясь к личной истории семьи. Например, часто мы говорим об ощущении *стыда*, которое так или иначе сопровождает определенный опыт на стыке культур. «Я стеснялась говорить по-казахски», «оказалось, у моего дедушки было две жены» – такие примеры и неудобные чувства могут сопровождать воспоминания о себе и родных. Другим интересным наблюдением стало то, как колониальность встречается в текстовых оборотах некоторых участниц более старшего поколения (к которому я отношу и себя). Зачастую, это литературные штампы, которые мы бессознательно переняли из русской и советской литературы. Наша задача на курсе – научиться писать заново, придумать свой язык, пусть он будет унаследованным русским языком.

Другим термином или подходом, формирующим нашу оптику как писательниц и исследовательниц, является концепция «резкзистенции» колумбийского антрополога и художника Адольфо Альбано Акинте. А. Акинте противопоставляет этот подход слову «resistance» и определяет его как «воссоздание позитивных моделей миров и ощущений» [5]. Мадина Тлостанова объединяет эту идею с определением деколониального эстетизма: «Историко-археологическая часть деколониального эстетизма состоит в нахождении и реабилитации родных звуков, запахов, вкусов. [...] Более того, деколониальный эстетизм касается не только искусства, но, прежде всего, осознания наших отношений с другими людьми, мирами, с землей и со временем» [6]. «Резкзистенция» становится сознательной деколониальной стратегией возвращения собственных ощущений и, соответственно, существования в противовес западным, европейским, часто универсализированным концепциям и восприятиям «эстетического» [7].

Также, обращаясь к историям женщин, мы смотрим на гендер, согласно Марии Луго-нес [8], как на колониальный конструкт. Мы стараемся расширить привычные рамки отношения к феминизмам как к европейской идее женской эмансипации и пытаемся воспринимать опыт наших предков с точки зрения существовавших норм и контекста. При этом подходе становится полезным для использования термин «трикстер», или «трикстеризм». Согласно определению постколониальной феминистки Челы Сандоваль [9], трикстер практикует субъектность, сменяя идентичности как маски, он имеет доступ к другим эстетическим и политическим позициям, но в то же время сохраняет «эти-



ческую верность эгалитарным социальным отношениям в повседневной политической сфере культуры» [10]. Мадина Тлостанова в своей книге «Деколониальные гендерные эпистемиологии» (2009) как раз приводит пример такой трикстерной судьбы в одной из биографических глав-зарисовок, где советская, а позже постсоветская идентичность героини меняется, в зависимости от обстоятельств и контекстов. Так, участницы курса часто недоумевают, отчего их старшие родственники не определяют свое тяжелое прошлое как травму. Они удивляются некоторым воспоминаниям бабушек:

”

Да, мы голодали, но мы были детьми, и нам было интересно вместе собирать траву и есть ее (из рассказа одной из участниц).

Обращаясь к определениям деколониальной мысли, мы расшатываем наши привычные представления и устоявшийся взгляд как на опыт наших старших родственников, так и на те подходы, с помощью которых мы могли бы их отрефлексировать и описать. Важную роль в этом процессе играет язык. Продолжая писать на русском языке, мы также прилагаем большие усилия, чтобы восстановить и интегрировать свой родной язык – казахский, кыргызский, узбекский, татарский – в наше повествование, в диалоги и описания. Мы также узнаем больше о практиках, свойственных старшим поколениям, пытаемся проработать и вспомнить наш опыт взаимодействия с женщинами, которые старше нас. Так, на основе более осознанного и осведомленного подхода к истории собственной семьи, мы пытаемся бережно и с любовью передать этот опыт через письмо. Опыт, который в итоге вызывает отклик у многих читателей.

Сторителлинг как метод деколонизации знания

Работая в обозначенных аналитических рамках, мы пытаемся сформировать свою деколониальную позицию и инструменты для следующего шага – интервью с родственниками. Как рассматривать опыт наших старших поколений без оппозиции «исследователь – объект исследования», как не объективизировать историю предков, как не экзотизировать себя? [11] Практика общения с бабушками и дедушками показывает: прямые интервью зачастую просто не работают. Старшие родственники или молчат, или пытаются отделаться общими фразами. Таким образом, интервью как метод чаще всего не дает ожидаемых результатов: откровений и глубокой рефлексии. Однако в ходе обсуждений этих проблем участницы делятся своим опытом, когда разговоры в семье приводили к внутренним открытиям. Например, совместное проведение времени за бытовой деятельностью (прогулки, приготовление еды, чаепитие) даёт много новых находок. Также работают методы совместных воспоминаний при просмотре семейных альбомов. В контексте женского опыта продуктивны разговоры об интимной сфере (любовь, брак, рождение детей, аборт, отношения с родственниками, вхождение в семью мужа). В такие моменты воспоминаний о мелких бытовых подробностях (одежде, моде в прошлом, знакомстве с будущим мужем) вскрываются особенно искренние и неоднозначные истории. Такое «новое воссоединение» (reconnection) с родственниками позволяет сохранить позицию «младшей родственницы» (внучки, дочери, племянницы), но одновременно узнать больше об опыте близкого родственника, который прежде воспринимался как общий, базовый, семейный контекст.

Так, *сторителлинг* – «рассказывание историй» – становится наиболее содержательным методом узнавания аутентичного опыта жизни старших родственников. Этот подход исследователи используют как метод деколонизации знания [12]. Сторителлинг становится способом «передачи верований и ценностей коренных культур» с целью дальнейшего воспроизводства следующими поколениями. С его помощью «восстанавливается связь между прошлым и будущим, земли с историей, одного поколения с другим». Сторителлинг становится способом представления «разнообразия правды» и предоставляет контроль рассказчику, а не исследователю [13].

В контексте нашего курса истории наших родственников перестают принадлежать только нам, а становятся свидетельствами исторических событий, которые встраиваются в общий политико-социальный контекст. Они дают не только понимание о несправедливости и трагедиях, но и учат нас методам выживания и способам, как наши предки ориентировались в этих обстоятельствах и перестраивали свою жизнь. Способность думать созидательно и умение продумывать и находить новые пути и делать выбор в более широком неолиберально-глобалистском или радикально-националистическом контексте, когда существует дефицит сценариев развития общества, сегодня является наиболее актуальным навыком для достижения изменений.

Заключение

Сообщество для конструирования нового мира

”

2 декабря 2022. Мой вылет из Вены во Франкфурт задержали, и я опоздала на пересадочный рейс в Астану. Я лечу, чтобы выступить с рассказом о своем опыте запуска курса на TedxAstana. От волнения я не спала ни в предыдущую ночь, ни сегодня. Параллельно на сайте Венской академии наук я слежу за дискуссией между Александром Моррисоном [14] и Сергеем Абашиным [15] о проблеме деколониального подхода в изучении истории Центральной Азии. Моррисон пишет, что нельзя отказываться от имперских российских исторических источников, а Абашин подвергает сомнению, могут ли люди с западным образованием заниматься деколониальными исследованиями. Я не могу уснуть, потому что думаю, а имею ли я право делать то, что делаю? Имею ли я право заявлять, что мой курс – о деколонизации письма, если я училась в европейском университете и читала много западной литературы? Имеет ли мой интерес к истории семьи колониальный характер? Апроприирую ли я повестку? Я плачу. Я плачу и сейчас, потому что мне больно от этих слов. Почему есть ощущение от всех этих дискуссий, что я все еще должна кому-то что-то доказывать? Почему я думаю, что если я заявлю публично, что вот мой подход и вот этим я хочу заниматься, чтобы понять что-то, я сразу привлеку критику? У кого еще мне, женщине, казашке с ученой степенью магистра в первом поколении, спросить разрешения? В итоге, я понимаю (или успокаиваю себя), что вся эта дискуссия – просто разговор двух белых мужчин на площадке старинной европейской институции, а нам, не белым женщинам, все, что остается –

это продолжать свое дело и ни на кого не оглядываться. Эта мысль дает мне поспать два часа до следующего вылета.

На своем выступлении следующим утром я поняла, что и я в своем проекте, и участницы курса, а также люди в зале, все мы, по большей части, боремся с чувством одиночества и непонятности. И осознание этого состояния стало важным достижением. Я рассказала свою историю и удивилась, что в аудитории она тронула кого-то до слез. Это странное чувство единения было самым окрыляющим.

Наверное, в качестве результатов можно привести примеры работ выпускниц и их реакцию на работу в рамках курса. Несмотря на подходы и методы обучения, заимствованные из *creative writing*, автор все равно выбирает свой путь в литературе. Многие участницы проходят через письмо даже путь проработки травматического опыта, пережитого в контексте семьи, или исторической травмы иного рода. Используя инструменты креативного письма, они делают для себя эти опыты более осязаемыми (реэксистенция), а значит, понятными и возможными для проживания, преодоления и исцеления. Некоторые тексты проявляются в деколониальном ключе, например, один из текстов участниц описывает опыты трех поколений женщин, которые она переживает во сне. Сон, в котором женщине снятся ее предки, в казахской культуре является одним из важных элементов отношений с *арухами* (духами предков). По традиции, когда снятся уже ушедшие родственники, казахи делают *жеті шелпек* (семь лепешек), которыми поминают *арухов* и кормят их запахом горячего масла. В другом примере автор-казашка, которая с подросткового возраста находилась в эмиграции, вспоминает процесс приготовления плова совместно с матерью и бабушкой. Тем самым, она заново соединяется со своей идентичностью, но уже в контексте ностальгии по прошлому и детству. Многие истории связаны и с историей насилия и угнетения со стороны советской власти. Участницы вспоминают рассказы бабушек об арестах, конфискациях имущества, о погибших в *ашаршылық* родственниках. Они часто также останавливаются на материальных объектах, таких как *тандыр* во дворе бабушки или браслет, который она носила. В этих историях присутствует ностальгия по утерянному миру, по жизни, которой никогда не было ни у старшего поколения, ни у нас, наследников этих изменений. Мне кажется, в них также есть потенциал придумывания нового мира, к чему стремится деколониальная практика.

Стоит также отметить, что курс создает безопасное пространство для участниц через разговоры, обсуждения и встречи с другими практиками. Этот эффект работает на формирование сообщества, где участницы объединены разным, но в то же время общим опытом, где они могут делиться своими мыслями без осуждения окружающих и где они могут получить конструктивную обратную связь. Некоторые из выпускниц написали о своих впечатлениях так:

”

Для меня курс стал первым важным шагом в осознании того, что понимать под «деколонизацией» – термином в общем-то понятным в общих чертах, но многое зависит от того, как конкретно он применяется в нашем курсе, в наших

текстах, как сказывается в проживании опыта, как его использовать в том, чтобы состоялось полное погружение в семейную память, без тысячи наносных слоев – именно это понимание пришло к нам в ходе курса. Особенно крутым элементом курса стало обсуждение мнений, воспоминаний и текстов участниц, которое дало ещё большее ощущение сопричастности к нашей истории, национальной идентичности. Да, точно, национальная идентичность и память – мы смогли ощутить их индивидуально и коллективно. Курс – первый шаг, но путь наш продолжается, и надеюсь, что вот это важное чувство прозрения, которое наступило во время курса, оно будет держать нас в нужном для личного и творческого поиска фокусе.

Другая участница поделилась своими соображениями:

”

Курс дал возможность/пространство безопасно размышлять, исследовать, делиться своими переживаниями на тему идентичности. То есть для меня ценность была не сколько в текстовом выражении, упражнениях, а именно в существовании пространства/процесса для разных размышлений. Не всегда это бывает безопасно (без осуждения/ без оценок/ в закрытом в каком-то смысле кругу). Дело, конечно, в участницах, но и в бережной фасилитации. Для меня это оказалось серьёзной опорой в период болезни и стартом для внутренних процессов архивирования (в значении сохранения субъектности моей полиэтнической семьи).

В заключении я хотела бы подвести предварительный итог на основе своего опыта проведения курса. Эта практика показала, насколько вопросы идентичности и интереса к личной истории семьи в контексте большой истории и современности важны для участниц. И мне хотелось бы задать те же вопросы читателям: что для вас представляет опыт ваших бабушек и дедушек? Какие истории вы уже знаете и какие хотели бы узнать? Если у вас есть старшие родственники, я приглашаю вас поговорить с ними, расспросить их о жизни, когда они были молодые, как вы сейчас. Прислушайтесь к себе: какие мысли, чувства и эмоции вызывают у вас эти истории? Может быть, они натолкнут вас на то, чтобы узнать что-то большее, частью которого вы являетесь!

Вопросы для обсуждения:

1. Какие истории вы слышали в своей семье и почему вы думаете, вам рассказывали именно эти истории? Какие чувства и эмоции вызывают у вас эти истории?
2. Как вы думаете, каким будет общество, в котором вы живете, если истории ваших бабушек и дедушек, будут доступны всем? Изменят ли истории предков то, как мы живем сегодня?
3. Какую историю вы хотели бы оставить после себя? Почему вам кажется это важно или не важно?

4. Как вам кажется, как сохранение устной истории может повлиять на социальные науки в регионе?

Ссылки

1. Тлостанова, 2009.
2. Write Like a Grrrl. Проект запущен в 2015 году в Лондоне и фокусируется на поддержке начинающих писательниц.
3. Арынбаев, 2015, с. 95–127.
4. Тлостанова, 2009, с. 69.
5. Там же.
6. Тлостанова, 2020.
7. Там же.
8. Lugones, 2008.
9. Тлостанова, 2009.
10. Там же, с. 55–56.
11. В качестве примера экзотизации и колониального взгляда на опыт и жизнь поколения раннего социализма я использую критику Нурии Фатыховой по поводу сериала и романа Гузель Яхиной «Зулейха открывает глаза»: URL: <https://www.colta.ru/articles/art/24311-spory-o-zuleyhe-i-sovetskiy-imperializm>
12. Smith, 2012.
13. Там же, с. 145–146.
14. <https://www.oeaw.ac.at/sice/sice-blog/after-the-war-central-asia-without-russia>
15. <https://www.oeaw.ac.at/sice/sice-blog/decolonising-decolonisation> (С. Абашин критикует поэтессу Егану Джаббарлы азербайджанского происхождения за ее российское образование и апроприирование деколониальной повестки).

Библиография

1. Арынбаев, Халел. *Өнегелі Әмір*. Алматы: аза университеті, 2015.
2. Тлостанова, Мадина. *Деколониальные гендерные эпистемологии*. Москва: Маска, 2009.
3. Тлостанова, Мадина. *Деколониальность бытия, знания и ощущения*. Алматы: Центр современной культуры «Целинный», 2020.
4. «Мадина Тлостанова: «Колониальность переживет колониализм» – Т&Р.» Дата обращения: 1 февраля 2023. <https://theoryandpractice.ru/posts/8258-madina-tlostanova-o-dekolonialnom-povorote>
5. Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd ed. London and New York: Zed Books, 2012.
6. Lugones, María. «The Coloniality of Gender.» *Worlds & Knowledge Otherwise* (2008): 1–17. <https://doi.org/10.4324/9781003206255-16>
7. Write Like a Grrrl. «About Us.» Дата обращения: 1 февраля 2023. <https://writelikeagrrrl.com/about-us/>

ТЕРПЕНИЕ, СЕСТРА...
СОВЕТЫ МУСУЛЬМАНСКИХ ДУХОВНЫХ НАСТАВНИЦ (УСТАЗА)
КЕЛИНКАМ И КАЙНЕНЕ (СНОХАМ И СВЕКРОВКАМ)

НАОМИ НТАКИЙИЧА

Аннотация

Исследуя вопрос женской солидарности в исламском благочестивом окружении в Кыргызстане, можно наблюдать дискурс, расходящийся с западными феминистскими рассуждениями о правах женщин. Некоторые темы оказались особенно спорными и, кажется, имеют непримиримые позиции. Одна из таких тем – положение *келин*, невестки, которая должна служить семье своего супруга (*кайын журт*). Точка зрения ряда феминистских активисток, критикующих традиционные ожидания от *келин*, часто рассматривается как нападение на кыргызскую культуру и целостность. В то же время *устазы*, женщины-преподаватели ислама, обсуждают этот вопрос на лекциях. Они дают советы, как улучшить отношения *келин* с семьей своего супруга. Такой подход оказывается привлекательным и позволяет решить проблему, не критикуя суть традиции. Я хочу предложить этнографическое исследование дискурсов и динамики поддержки, предлагаемой *устазами* в рамках лекций для женщин, посвященных положению *келин* в семье. Я утверждаю, что эти женщины опираются на кыргызские традиции и религиозные источники, чтобы сформировать дискурс, способный оказать поддержку женщинам, страдающим от своего положения *келин*. Для этой статьи я собрала данные в полевых условиях на нескольких религиозно ориентированных лекциях в Бишкеке и Ошской области, в интервью и в сообщениях в социальных сетях. Цель данной статьи – внести вклад в изучение темы женского благочестия и прав женщин в Центральной Азии.

Октябрь 2021 года. Я присутствую на лекции для женщин в Центральной мечети Бишкека. Две женщины, преподавательницы ислама, более известные как *устазы* (*устаза* в ед. ч.), примерно 40 и 30 лет, соответственно, стоят перед аудиторией из примерно 300 женщин. Мы сидим на ковре в подвале мечети и слушаем лекцию. Сегодняшняя тема – «Как установить мир в своей семье». Каждая *устаза* читает лекцию около часа. «Сестры, пожалуйста, будьте терпеливы», – несколько раз восклицает первая из них. Я вижу, как женщины всех возрастов внимательно слушают ее слова. Чувствуется, что все они давно ждали этого особенного момента. Зал наполняется эмоциями, а по окончании лекции из аудитории продолжают поступать вопросы. Сессия вопросов и ответов длится полтора часа. Кажется, никто не устал. Одна молодая женщина с ребенком на руках задает вопрос. Она спрашивает, что ей делать, так как хочет иметь больше времени для себя, для учебы. Она плачет. Я оглядываюсь по сторонам и замечаю, что несколько женщин плачут. «Это прекрасно, что вы любите свою свекровь (*кайнене*), – отвечает вторая *устаза*, – но, согласно *шариату*, вы не должны отказываться от образования».

Традиции, связанные с «*келинством*», то есть с переездом снохи в семью жениха, – это, пожалуй, одна из самых часто обсуждаемых традиций в современной Центральной

Азии. Всякий раз, когда я останавливаюсь в чьем-то доме в Кыргызстане (будь то уйгурский, кыргызский или узбекский дом), хозяева дома шутят, что я – новая *келин*. Хотя эта традиция дает достаточно материала для шуток, особенно когда речь идет о моей неуклюжести в быту, положение *келин* в семье свекрови часто не вызывает радости. К сожалению, многие девушки страдают в своем положении *келин*, что и продемонстрировали молодые женщины в мечети. Я также хорошо помню, как одна подруга во время посиделок, потягивая кальян, вспоминала, что выхода нет, что скоро ей придется выйти замуж и стать служанкой своей новой семьи. Мне было сложно представить, как моя коллега, окончившая Американский университет в Центральной Азии, год проучившаяся в Европе, работавшая в Международной организации по миграции, любившая поселиться и жить жизнью «независимой женщины», будет вынуждена переключиться на совершенно другой образ жизни. Оказалось, что никто не может избежать судьбы *келин*.

Эта тема также поражает меня каждый раз, когда меня приглашают в гости, а молодая беременная девушка обслуживает всех нас, несмотря на свой большой живот. Всякий раз, когда я предлагаю помочь девушке, надеясь, что наш одинаковый возраст может стать причиной того, что она согласится на дружескую беседу и руку помощи, она отказывается и твердо говорит: «Я справлюсь, тебе нужно отдохнуть».

Несмотря на широкий спектр мнений об этой традиции, все женщины, с которыми я беседовала, отмечали, что в стране существует проблема с *келинками*, а отношения между *келинками* и их свекровями часто бывают проблематичными. Тем не менее, для многих из них покончить с этой традицией не представляется возможным. Как воскликнула моя подруга, объясняя, почему ей не нравятся женские марши 8 марта: «Люди идут с транспарантами, на которых написано: «*Келинизм* – это рабство». Это откровенная атака на нашу культуру, на нашу целостность!» *Устазы* согласились бы с ней, но они также согласились бы с тем, что что-то должно измениться, если мы хотим облегчить положение этих молодых женщин. Терпение, возможно, и было повторяющимся словом в лекции, но это не значит, что женщины должны просто смириться с любой ситуацией в их семье. В этой статье я проанализирую советы, которые давали *устазы* на религиозных лекциях для женщин.

Кто такая келин?

Но давайте сначала посмотрим, кто такая *келин* и каковы ее обязанности. Как описывает Исмаилбекова в своей статье 2014 года, *келин* – это молодая невеста, которая переезжает в семью жениха, при этом она оставляет свою родословную, чтобы присоединиться к роду будущего мужа [1]. С этого момента пара живет в его семье, а *келин* помогает своей *кайнене*, то есть свекрови, по хозяйству. Таким образом, *кайнене* – это человек, с которым *келин* будет иметь наибольший контакт в течение всего периода совместной жизни. Поэтому отношения *келин* и *кайнене* стали популярной темой лекций на женских собраниях и в Интернете.

Кудайбергенова выражает свою озабоченность положением *келинок* и их ожиданиями [2]. Изучая казахское приложение для телефона под названием «Келин», она заме-

тила тревожную тенденцию, когда права *келинок* были отвергнуты, а ожидания от их навыков слишком завышены. Согласно приложению:

”

Идеальная *келин* должна быть красивой, но, в первую очередь, почтительной к мужу и его родственникам; она должна хорошо готовить и содержать дом в безупречной чистоте; она должна быть гостеприимной к родственникам мужа и другим гостям; она должна быть тихой и никогда не высказывать свои опасения или плохое настроение при муже или свекрах; она должна хорошо заботиться о семье мужа и его младших братьях и сестрах; она должна знать ритуал приготовления и подачи чая, традицию, которая подробно описана во всех описаниях [3].

Исмаилбекова в своем расширенном исследовании, проведенном в селе Булак Чуйской области Кыргызстана, показала, что обязанности *келин* не ограничиваются рамками домашнего хозяйства. Будучи новым членом родословной своего мужа, она также должна помогать другим родственникам в организации мероприятий и выполнении социальных обязательств [4]. В этот период *келин* также, скорее всего, родит своих первых детей, что делает домашние дела еще более трудной задачей. Она утверждает, что быть *келин* – это не просто образ жизни, а карьера, в которой они начинают с самой низкой позиции и могут подняться вверх после того, как вырастят и выдадут замуж собственных детей и достигнут определенного возраста. До тех пор *келин* должна подчиняться своей *кайнене*, свекрови, которая считается хранительницей традиций [5]. По мнению Кудайбергеновой, положение *келин* крайне неустойчиво и маргинально в нынешних экономических и социокультурных условиях региона и далеко от сатирического представления основных СМИ [6]. С аналогичной озабоченностью Жусупбек и Нагаева призывают к серьезному исследованию статуса *келинок* как нарушения прав человека. Они сожалеют, что неформальный релятивизм в отношении прав человека – то есть люди, утверждающие, что права человека не совместимы с их культурой, – препятствует любому прогрессу в судьбе молодых женщин в регионе [7].

Устазы не отрицают существующих сегодня проблем, но выступают против искоренения этой традиции. Они предпочитают сосредоточиться на повышении осведомленности женщин всех возрастов – то есть потенциальных *келин* и *кайнене*, чтобы создать условия для мирных отношений. В своих лекциях они рассказывают о возможности создания гармоничной семьи, призывая к нежности, сочувствию и *сабыру*, что означает терпение и терпимость. В этой главе я проанализирую, как *устазы* с высокой популярностью и большой аудиторией в социальных сетях рассматривают конфликты между *келинками* и *кайнене* в своих лекциях и консультативной деятельности. Я утверждаю, что *устазы* могут сыграть ключевую роль в улучшении судьбы молодых невест. Религиозные знания и, следовательно, авторитет делают их выступления эффективными, привлекая большую аудиторию и получая ее одобрение. Какие решения они предлагают, основываясь на своих религиозных знаниях, и насколько они совместимы со светскими подходами в стране? Как объясняет одна *устаза*, для нее традиция – это точка примирения, где светское и религиозное сообщества могут найти общий язык.

Представление кейсов

В этой статье я опираюсь на данные, собранные во время моей полевой работы в Кыргызстане осенью 2021 и 2022 годов. Эти данные включают интервью с 6 женщинами, пользующимися религиозным авторитетом, и этнографические наблюдения во время пяти религиозно ориентированных лекций для женщин в Бишкеке, в Ошской области и в Интернете. Эти женщины считаются *устазами* – религиозными учителями – в силу своего религиозного образования. Две из них работают в Оше и его окрестностях, остальные – в Бишкеке (и в Интернете). Они пользуются большим уважением за свое образование и деятельность, и женщины всех возрастов обращаются к ним с самыми разными вопросами о повседневной жизни. *Устазы* дают советы по всем этим вопросам, начиная от практических вопросов о том, как правильно совершить *даарам* – омовение перед молитвой, и заканчивая такими сложными вопросами, как «что делать, если ваш муж решил взять вторую жену».

Очень часто вопросы касаются того, как улучшить положение *келин* в семье. Зайнеп устаза и Таттуугул устаза, работающие в Ошской области, ежедневно приглашаются для решения подобных конфликтов. С другой стороны, Нургиза устаза, Бактыгуль устаза и Гульниза устаза читают лекции, в которых часто поднимается тема *келин*, а иногда посвящают ей отдельные лекции. Советы женщин всегда основаны на их исламском образовании, но могут включать и личный опыт.

Устазу Нургизу, например, можно назвать специалистом по жизни *келин*: она совмещала учебу, беременность и раннее материнство (просыпалась в 4 утра, чтобы заняться хозяйством перед занятиями, несколько лет подряд почти не пользовалась телефоном и иногда приводила ребенка на занятия). Но помимо всего написала на эту тему магистерскую диссертацию в рамках исламской теологии. Она опросила женщин четырех национальностей страны, чтобы выяснить, каковы основные проблемы в отношениях *келин-кайнене*, и исследовала, какие решения предлагает Коран.

Она выяснила, что из всех общин хуже всего дела обстоят у кыргызских *келин* и *кайнене*:

”

К сожалению, из всех общин самая плачевная ситуация сложилась в нашей, то есть кыргызской... Среди кыргызов *келинки* считаются людьми второго сорта, но в то же время мы даже не знаем, как должно быть по нашей религии, по *шариату*, мы даже не знаем своих обязанностей... Мы, кыргызы, должны быть лучше, мы должны строить лучшие отношения. (Устаза Нургиза, 29.11.2022)

Именно поэтому она вместе с устазой Бактыгуль проводит лекции, чтобы просветить и обучить *келинок* и *кайнене* их обязанностям и правам. В следующей части этой статьи я расскажу об основных советах, которые *устазы* давали на лекциях и в интервью.

Вера, знание и смирение

На совместной онлайн-лекции Бактыгуль и Нургизы, в которой я участвовала, Бактыгуль посвятила первые 30 минут принципу *акыды*, веры, как основы мирных отношений. Пер-

вый шаг к обеспечению гармонии в семье – это работа над своей верой. Когда вы найдете Бога и ваша вера будет сильной, объясняет она, только тогда вы сможете правильно относиться к себе и другим.

”

У мусульман есть только один способ улучшить отношения – это *акыда*, вероубеждение, вера. Если наша вера слаба, мы не знаем, как найти себя в Аллахе, потому что мы не можем достичь Аллаха своим интеллектом. Если мы не можем найти Аллаха, то мы не знаем, как сформировать хорошие отношения. (Устаза Бактыгуль, 29.11.2022)

Ведь, как она объясняет, укрепление веры и поиск Бога необходимы также для того, чтобы принять себя и понять свою природу. Понимание и принятие себя очень важно, поскольку это позволяет лучше принимать других людей в их собственной природе и быть более терпимыми.

Она призывает сосредоточиться на отношениях с Богом и, в первую очередь, угодить Богу, а не пытаться угодить всем. «Мы истощены, – говорит она, – из-за попыток угодить всем, тогда как мы, как люди, никогда не сможем угодить всем одновременно».

И поэтому, чтобы разрешить отношения со свекровью, обязательно нужно вернуться к своей *акыде*, своей вере, к истокам своего «я». Эта вера позволяет быть спокойным и проявлять терпимость, что необходимо при переезде в новую семью с новыми правилами и привычками.

Еще один момент, который подчеркивается на всех лекциях, которые я посещала, – это необходимость образования. «Вам нужно заняться самообразованием!», – так говорят мне все женщины, с которыми я общаюсь. Образование – это не только обязанность, но и право, о чем можно прочесть в ответе устазы Нургизы, который она дала молодой женщине во время лекции в мечети: «Это прекрасно, что вы любите свою свекровь (*кай-нене*), но, согласно *шариату*, вы не должны отказываться от образования». Говоря это, они имеют в виду как религиозное, так и светское образование. Кроме того, когда речь идет о семье, знания могут помочь достичь лучших отношений и гармонии.

”

Если вы образованны, вам несложно выражать свои мысли, но люди, не получившие образования, могут не уметь этого делать, как и не уметь брать на себя ответственность и признавать свои недостатки.

Устаза Бактыгуль объясняет, что образование помогает не только дипломатично выражать свои мысли, но и понимать другого человека и то, какие идеи для него важны. По ее словам, важно знать, на каком языке с ними говорить. Говоря о языке, она имеет в виду не только кыргызский, когда семья не является русскоязычной, но и тон и лексику, которые понятны семье. Она также подчеркивает важность того, чтобы не относиться к своим родственникам с опаской, если они окажутся менее образованными, чем вы. По ее словам, они все равно будут знать о воспитании детей больше, чем вы, благодаря своему опыту, и, возможно, они все равно окажутся замечательными людьми. Никогда



не следует чувствовать или изображать превосходство. Смирение – это главное, независимо от того, какой у вас диплом.

Она призывает женщин стать хорошими наблюдателями, изучать других людей и учиться читать между строк.

”

В каждой семье есть свои особенности, кто-то более общителен, кто-то высокообразован, так же и с *келин*. Она может быть родом из деревни или из города, вы должны все это учитывать.

Эти особенности могут влиять на их поведение, образ мышления и язык. Поскольку *келин* должна интегрироваться в новую семью, она должна учитывать эти моменты. Но она также должна научиться читать эмоции. По ее словам, быть *келин*, а значит, и женой – это не только кормить мужа, но и понимать его чувства, чувствовать то, что не написано, не сказано и не показано. Устаза Бактыгуль на лекции в 2021 году упомянула похожий момент, когда речь зашла о воспитании детей. По ее словам, воспитывать ребенка – это не только кормить его, но и заботиться, любить, уделять внимание и строить отношения с ним.

Будьте терпеливы

Поскольку быть *келин* непросто, важно помнить, что это временный этап. Несколько информантов, когда я спросила, как они совмещают воспитание ребенка с работой, объяснили мне, что воспитание ребенка стоит на первом месте и является лишь временным этапом. Как только детям исполнилось 10 лет, они снова смогли сосредоточиться на работе. И только тогда, говорили они мне, наступало время, когда женщина могла задуматься о карьере. Таким образом, период «*келинской*» жизни рассматривается как временный. К такому же выводу приходит Тураева в своем исследовании жизни *келин* в Узбекистане [8]. Применяя разработку Тернера о лиминальных фазах обрядов и переходов Ван Геннепа, она описывает статус *келин* как лиминальную фазу в жизни, фазу, отмеченную ритуалами и символами, в течение которой человек превращается в кого-то нового. В случае с *келин* она превращается из молодой девушки в женщину и становится полноправным членом семьи своего мужа. Когда она выдаст замуж собственных дочерей и женит сыновей, то станет свекровью (тещей) и получит полный социальный статус.

Поэтому женщины призывают к терпению и терпимости, которые известны под термином *сабыр*. *Сабыр* необходим, когда ситуацию нельзя изменить. Нургиза устаза также призывает *келин* думать о себе в старшем возрасте. В своем исследовании она обнаружила, что *келинки* выражают потребность в большем внимании, добрых словах и умении слушать.

”

Какие ожидания возлагают друг на друга молодое и старшее поколение? И что на это отвечает ислам? Решение можно найти только внутри религии. В исламе можно найти только то, что приносит пользу людям. Желать друг другу добра. Старшее поколение хочет только внимания, а молодое – свободы. Когда-

нибудь мы тоже состаримся, и несколько простых добрых слов могут дать пожилым людям стимул жить. Каждый человек, который хочет спокойно состариться, должен сделать это в молодости. В старости вы получите то, ради чего действовали в молодости. (Устаза Нургиза, 19.10.2022)

Она также просит женщин сформулировать четкие намерения. Какие отношения они хотят иметь со своими свекрами? Чего они хотят добиться?

Первый и самый сложный период жизни *келин* устаза Бактыгуль называет «периодом адаптации». Я часто слышала, когда речь заходила о быте и браке, что «в конце концов ко всему привыкаешь». Однако в некоторых случаях это может занять очень много времени. Бактыгуль устаза напоминает женщинам, что у кыргызов есть инстинкт самозащиты, и они не так легко открываются.

”

Потребуется время, чтобы завоевать любовь и доверие родственников, вы не достигнете этого за месяц, на это могут уйти годы. Мы носим толстые маски и никогда их не снимаем. (Устаза Бактыгуль, 29.11.2022)

В этот «период адаптации» *устазы* говорят, что важно принять свекровь как воспитателя. Поскольку *келин* молода и не знает о многих вещах в новой семье или о воспитании ребенка, она должна смириться с тем, что ее будут обучать заново. Она также должна довольствоваться медленным прогрессом. Устаза Бактыгуль также призывает женщин сделать первые шаги навстречу друг другу.

”

Настанет время, когда вы скажете: «Ты был(а) не прав(а)», но сейчас вы должны сделать все, что в ваших силах. Да, это не доставит удовольствия вашему *нафсу*.

Нафс – это эго. И устазы Бактыгуль и Нургиза напоминают женщинам, что нужно отбросить свой *нафс*, поскольку он может помешать мирным отношениям. Вместо этого они призывают женщин хорошо относиться к другим, даже если те плохо относятся к ним, поскольку это их долг как мусульманок. Они должны быть любящими и практиковать *сабыр*. В целом концепция *сабыра* является очень спорной, когда речь заходит о правах женщин в Кыргызстане. Как говорили мне в интервью гендерные активисты, добродетель *сабыра* препятствует любому улучшению положения женщин в стране. По их словам, вместо того, чтобы отстаивать свои права и выходить из ситуации насилия, женщины, так сказать, вынуждены терпеть лишения.

Однако этот дискурс не так прост, как часто думают посторонние. Хотя добродетель *сабыра* часто упоминается, она не должна быть безусловной добродетелью. Многие посторонние думают, что печально известное выражение «бьет – значит любит» распространено в религиозных кругах, но для женщин, с которыми я беседовала, это не менее верно. Эти *устазы* также ведут борьбу с домашним насилием и проводят четкую линию, когда безопасность находится под угрозой. «Развод – это не *харам*», – напомнила Гульниза устаза женщинам в аудитории во время своей лекции в 2021 году о том,

как предотвратить развод. «В первую очередь, вы должны думать о безопасности себя и своего ребенка».

Давайте поговорим об этом

Еще один момент, в котором сходятся все *устазы*, – это недостаток общения. Разговор – единственное средство для решения многих проблем. И, как говорится, многие конфликты происходят из-за того, что мы не можем сформулировать более мелкие вопросы.

”

Сколько последствий было из-за того, что я не выразила свое мнение? Вы должны говорить, но, конечно, зависит от того, в каком тоне вы это делаете. Если вам что-то не нравится – сядьте вместе и поговорите об этом. Вы должны обговаривать проблемы. (Бактыгуль устаза, 29.11.2022)

В своей лекции о разводе устаза Гульниза говорила о том, что важно обсудить и согласовать как можно больше вопросов еще до свадьбы. По ее словам, на этом этапе важно не торопиться, так как быстрый брак может привести к быстрому разводу.

Устазы Таттыгуль и Зайнеп говорят то же самое женщинам, которые стучатся к ним в дверь за советом: сядьте вместе и поговорите, в шариате это называется *сухбат*. Часто эти *сухбаты* происходят в присутствии Таттыгуль и Зайнеп устазы, но идея заключается в том, чтобы лучше общаться внутри семьи. По словам устазы Таттыгуль, молодая *келин* должна признать, что она молода и не знает многого, и не бояться просить помощи и совета.

”

Вы приходите в новый дом с новыми правилами, вы ничего не знаете, потому что 18 лет жили в своем собственном доме. Приходится разговаривать и спрашивать: «Как мне быть?» (Устаза Таттыгуль, 17.09.2022)

Потребность в общении существует не только в семье. В своей деятельности *устазы* предлагают другим женщинам безопасное пространство для выражения своих трудностей. Меня удивило, как часто в видеороликах и на лекциях обсуждается положение *келин* в семье. Этот вопрос больше не является табуированным, и тот факт, что ему посвящаются целые лекции в форматах, где в конце есть место для вопросов, уже открывает новые возможности. Разговор об этом позволяет искать решения, а также облегчает страдания. Лекция в мечети, собравшая около 300 женщин всех возрастов, стала наглядным примером того, как это может происходить.

Советы кайнене (свекровки)

В целом, лекция была адресована женщинам всех возрастов, то есть и *келинкам*, и *кайнене*. Многие вопросы, такие как укрепление веры и улучшение общения, касаются всех сторон. Учитывая, что в аудитории было большинство молодых женщин, советы чаще всего были адресованы *келинкам*. Однако некоторые конкретные советы были адресованы (будущим) *кайнене*, и в них говорилось о том, что любовь к матери отличается от

любви к жене. В определенный момент мужчина будет любить свою жену больше, чем мать, и женщины должны это принять. *Кайнене* также должна уважать частную жизнь пары. Спальня – это священное пространство, и его следует уважать.

Устазы Бактыгуль и Нургиза призывают потенциальных *кайнене* изучить психологическое и физическое состояние своей *келин*. Они подчеркивают, что это очень важно для семьи и для здоровья ребенка, которого она родит:

”

Если у нее слишком высокое давление, если она ежедневно испытывает стресс, если она заболевает, это будет иметь последствия и для ее ребенка. У ребенка может быть синдром Дауна или другие заболевания.

Как видно из этой цитаты, благополучие *келин* часто рассматривается в свете репродуктивного здоровья. Здоровье молодых женщин и их (будущих) детей – важная тема для лекций и проектов. По всей стране проводятся тренинги по репродуктивному здоровью для женщин всех возрастов, поскольку эта тема отсутствует в общеобразовательной программе. Таттуугул устаза и Зайнеп устаза недавно приняли участие в таком тренинге, чтобы передать информацию в своих *медресе* (религиозных школах).

Выводы

Устазы изображают возможность гармоничного взаимодействия между *келин* и *кайнене*. Согласно этому сценарию, *келин* считается молодой и неопытной, поэтому ей выгодно учиться у своей *кайнене*. С другой стороны, *кайнене* стареет и нуждается в помощи и, особенно, как поделилась одна из моих информанток, *кайнене* нуждаются во внимании и добрых словах. Признавая, что в семье возникают трения, они не отказываются от традиции *келин*, утверждая, что эта традиция и, особенно, уважение к старшим, является частью кыргызской культуры, которую невозможно стереть. Вместо того, чтобы пытаться искоренить традицию «*келиинства*», они сосредотачиваются на обучении женщин всех возрастов, потенциальных *келин* и *кайнене*, тому, как строить мирные отношения. Они призывают женщин работать над собой. Когда человек возвращается к своей вере и укрепляет ее, он может построить хорошие отношения с самим собой и с другими людьми. Кроме того, *сабыр* (терпение и терпимость) и общение являются ключом к гармоничным отношениям в семье, а значит, не в меньшей степени, и тогда, когда речь идет о зятях. *Нафс* (эго) может стать барьером и должен быть преодолен. Женщины подчеркивают важность здоровых отношений и благополучия *келин* не только ради мира, но и ради репродуктивного здоровья. Опираясь на кыргызские традиции и религиозные источники, устазы передают дискурс, который может оказать поддержку женщинам, страдающим от своего положения *келин*. Есть ли у их дискурса потенциал изменить традицию *келин* и семьи? Может ли их вклад гармонизировать отношения в семье и уменьшить количество конфликтов? И если да, то можно ли считать это вкладом в движение за права женщин в стране?

Вопросы для обсуждения:

1. Какие есть плюсы и минусы *келинства*?
2. Кто такие *устазы* и какая у них роль?
3. Нужны ли качества *сабыр* и преодоление *нафс* в отношениях невестки с родственниками мужа в западных или других странах?

Ссылки

1. Исмаилбекова, 2014, с. 375-389, 2014.
2. Кудайбергенова, 2018, с. 379-390.
3. Там же, с. 385
4. Исмаилбекова, 2016, с. 266-280.
5. Кудайбергенова, 2018, с. 385-386; Исмаилбекова, 2016
6. Кудайбергенова, 2018, с. 389
7. Жусупбек и Нагаева, 2021, с. 222-241.
8. Тураева, 2017, с. 171-183.

Библиография

1. Жусупбек, Галым, и Жанар Нагаева. «Права человека невестки (келин) в Центральной Азии: вредные традиционные практики и структурное угнетение.» *Central Asian Survey* 40, No. 2 (April 3, 2021): 222–41. <https://doi.org/10.1080/02634937.2020.1850423>
2. Исмаилбекова, Аксана. «Миграция и патрилинейное происхождение: роль женщин в Кыргызстане.» *Центральноазиатское обозрение* 33, No. 3 (3 июля 2014): 375–89. <https://doi.org/10.1080/02634937.2014.961305>
3. Исмаилбекова, Аксана. «Конструирование авторитета женщины через обычай: село Булак, Кыргызстан.» *Nationalities Papers* 44, No. 2 (3 марта 2016): 266–80. <https://doi.org/10.1080/00905992.2015.1081381>
4. Кудайбергенова, Диана Т. «Проект «Келин»: брак, женщины и ретрадиционализация в постсоветском Казахстане.» В *Женщины Азии: Globalization, Development, and Social Change*, под ред. Mehrangiz Najafizadeh и Linda Lindsey, 379–390. New York: Routledge, 2018.
5. Тураева, Рано. «Келин в Центральной Азии: социальный статус молодых невест как лиминальная фаза.» В *The Family in Central Asia: New Perspectives*, под ред. Sophie Roche, 171–183. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017. <https://hdl.handle.net/21.11116/0000-0001-F5DA-5>

Данная статья была переведена с английского языка.

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

А

1. **Абдулхамидова Парвина** – доцент Общеуниверситетской кафедры русского языка Российско-Таджикского (Славянского) университета в г. Душанбе, Таджикистан. Исследователь в области памирских языков Таджикистана, кандидат филологических наук. Имеет 30-летний опыт преподавания русского языка, лингвистических дисциплин в вузах Таджикистана, 10-летний опыт в области их локализации. Исследовательские работы Абдулхамидовой посвящены вопросам документирования и описания памирских языков, использования языков Таджикистана в Интернет пространстве, языковой идеологии, семантико-мотивационному анализу лексики. Также в сфере интересов исследователя находятся вопросы сохранения малых языков Таджикистана, история изучения малых языков. В последние годы Абдулхамидова начала сбор материала лексики, связанной с женщиной в языках шугнано-рушанской группы, с целью фиксации лексики данной сферы, для дальнейшего его сохранения и представила ряд работ, где эта лексика анализируется с этнолингвистической точки зрения. Такой подход позволит не только реконструировать значения в языковом материале, которые уже не употребляются в языке или утрачиваются, зафиксировать их письменно, но и определить положение женщины в обществе через отраженные в языке смыслы.
2. **Агуцци Томмазо** – аспирант в рамках инновационной исследовательской сети MARKETS при Таллиннском техническом университете (TalTech), Эстония. Его исследование посвящено неформальному предпринимательству, социальным нормам и моральной экономике в постсоветской Центральной Азии. Он изучает, как предприниматели справляются с неопределённостью и выстраивают легитимность между формальными институтами и повседневными практиками. Опираясь на полевые исследования в Казахстане и Кыргызстане, Томмазо исследует размытые границы между формальностью и неформальностью и их влияние на инновации и развитие. Помимо академической деятельности, он также работает как независимый документальный фотограф. Его проекты сосредоточены на социальной жизни и взаимоотношениях человека с природой, с особым вниманием к роли женщин и их повседневному опыту в современном обществе Центральной Азии.
3. **Адамбусинова Зарина** – социальный антрополог, PhD (Университет имени Гумбольдта, Берлин), работает в Американском университете Центральной Азии в Бишкеке (Кыргызстан), на факультете Антропологии, технологий и международного развития. Её исследовательские интересы охватывают работы о женщинах и гендере, а также городские трансформации, память и повседневные стратегии выживания в постсоветской Центральной Азии. В своей работе она изучает моноиндустриальные города, феминистскую и рефлексивную этнографию, а также цифровые формы коллективной памяти. Зарина проводила долгосрочные полевые исследования в Казахстане и Кыргызстане и является основательницей «MONO» – цифрового музея моноиндустриального наследия Центральной Азии.

4. **Айтпаева Гулнара** – директор КИЦ Айгине, доктор филологических наук. Она является автором ряда работ по культурному наследию, включая исследования сакральных мест и женских традиционных практик. Одна из её последних работ посвящена деколонизации гендерных аспектов Целей устойчивого развития добавить общие исследовательские интересы, и особо отметить исследования о женщинах и (или) гендере.
5. **Алагёз кызы Гүлзат** – исследовательница центра «Эсимде», соавтор проекта «12» (<https://esimde12.tilda.ws/>), который посвящён женщинам, преодолевшим репрессии и трудности ради своего дела. В её исследованиях особое внимание уделяется теме памяти, репрессий и гендера в советской и постсоветской истории.
6. **Алимова Дилором** – узбекистанский историк-ученый, педагог, доктор исторических наук, профессор, является ведущим и признанным исследователем в области теории и методологии исторической науки, проблем культурологии и историографии, истории государственности Узбекистана, а также различных аспектов истории народов Центральноазиатского региона и Узбекистана. Ее научные разработки связаны с исследованием широкого спектра вопросов: социально-политической истории Узбекистана с XV по XX вв., прогрессивно-реформаторских движений в Центральной Азии в конце XIX — начале XX столетия, «женский вопрос» в Узбекистане и его эволюция. Она явилась одним из авторов разработанной «Концепции истории государственности Узбекистана», на основе которой созданы фундаментальные монографии, подготовлена учебная и учебно-методологическая литературы для вузов и школ республики. Она является автором таких монографий по истории и историографии женского вопроса в средней и Узбекистане, как «Решение женского вопроса в Узбекистане (1917—1941 гг.)». Ташкент: Фан, 1987. 70 с.; «Женский вопрос в Средней Азии: история изучения и современные проблемы». Ташкент: Фан, 1991. 133 с. и др. Научные исследования Д. А. Алимовой нашли отражение в 8 авторских и 45 коллективных монографиях, 16 брошюрах, более 450 статьях, опубликованных в академических журналах и сборниках, как в республике, так и за рубежом, в СМИ, а также под ее руководством подготовлено 3 учебника для средних школ и 7 учебных пособий.
7. **Артурова Рейна** – доктор социальных наук из Кыргызстана, в настоящее время проживает в Германии. Она работает независимым исследователем и аналитиком, сосредоточиваясь на вопросах гендерного равенства, социального развития и устойчивого управления в Центральной Азии. Её профессиональный опыт включает исследования и сотрудничество с национальными и международными организациями по вопросам расширения прав и возможностей женщин и социальной инклюзии. Работа доктора Артуровой сочетает аналитические исследования с приверженностью продвижению равенства и выработке политики на основе доказательств.

Б

8. **Баялиева Гулзат** работает в Университете Тюбингена (Германия) в области цифрового образования и искусственного интеллекта. В рамках своей докторской диссер-

тации исследовала социальные проблемы общества, включая роль женщин в поддержании социальной жизни сообществ. Также имеет опыт исследования в изучении гендерных вопросов, связанных с положением женщин в Кыргызстане.

9. **Битикчи Элери (Кыдырмышев Назикбек)** – историк, независимый исследователь, публицист. Автор концепции «седентаризма» – исторического дискурса о кочевниках, основанного на источниках оседлых народов. В сферу интересов входит изучение кочевых обществ. Выступает с критикой представлений о кочевниках, которые дают идеологизированные представления о кочевых сообществах, в том числе и женщинах, не имеющих достаточной доказательной базы. Автор более 100 научно-популярных публикаций.
10. **Борисова Елена** – Сассекский университет, факультет антропологии, Брайтон и Хоув, Великобритания. Социальный антрополог, работающая над темами миграции, (им)мобильности, гражданства, а также гендера, родства и заботы в Евразии. Она получила степень PhD в Университете Манчестера. Елена проводила обширные этнографические исследования в Таджикистане, Узбекистане и России. В настоящее время она является стипендиатом Leverhulme для начинающих исследователей в рамках кафедры антропологии Университета Суссекса, где работает над вопросами мобильности россиян в Центральную Азию.

Г

11. **Гоибназаров Чоршанбе** – доцент и научный сотрудник Школы искусств и наук УЦА и Высшей школы развития. Он преподаёт культурологию в кампусах Нарына и Хорога. Он имеет докторскую степень по центральноазиатским и культурологическим исследованиям Института азиатских и африканских исследований Университета Гумбольдта в Берлине, Германия, и степень магистра искусств по мусульманским культурам Института изучения мусульманских цивилизаций Университета Ага Хана в Лондоне, Великобритания. В своей докторской диссертации он изучал касида-хани – музыкальное представление, распространенное в бадахшанской общине Таджикистана, а также то, как музыка и музыкальные представления выражают идентичность.
12. **Грей Лорел Виктория** – всемирно признанный хореограф, танцевальный исследователь и исполнитель, известная своими новаторскими работами в области танцевальных традиций Центральной Азии и Шёлкового пути. Она является основателем и художественным руководителем удостоенной множества наград танцевальной компании Silk Road Dance Company, созданной в 1995 году с целью продвижения «культурного взаимопонимания через красоту и радость». Грей удостоена ряда престижных наград, включая Премию имени Селмы Джин Коэн от Ассоциации Фулбрайта за международные исследования танца (2009) и Премию Кеннеди-центра за местные хореографические проекты (2003). Она преподавала в Университете Джорджа Вашингтона и Университете Джорджа Мейсона. Среди её научных трудов – исследования в области танца и гендерных исследований, включая её знаковую книгу *Женские танцы Узбекистана: Наследие Шёлкового пути*. Грей имеет степени по истории и провела обширные полевые исследования. Её вклад был отмечен почёт-

ной докторской степенью Государственного института искусств и культуры Узбекистана (2007), а также медалью «Халлар дўстлиги» (Дружба народов) в 2021 году за вклад в продвижение узбекской культуры. Она также является автором статей в ключевых справочных изданиях, таких как *Энциклопедия женщин в исламской культуре*. Работа Грей соединяет культурное взаимопонимание и гендерные исследования, делая её одной из ведущих фигур в области международной танцевальной науки и межкультурного обмена.

Д

13. **Даукеева Саида** – этномузыковед, доцент кафедры музыки Университета Уэслиан. Её научные интересы сосредоточены на музыкальной культуре Центральной Азии и средневековых арабских трактатах о музыке. Даукеева провела этнографические исследования по казахскому инструментальному исполнительству и похоронным ритуалам в Монголии и Казахстане. В настоящее время она работает над книгой, посвященной искусству домбрового кюя у монгольских казахов. Она является автором монографии *Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби* (Фонд Сороса, 2002) и со-редактором сборника *The Music of Central Asia* (Indiana University Press, 2016). Её статьи опубликованы в сборниках *Musik, Erinnern und Kulturelles Gedächtnis / Music, Remembering and Cultural Memory* (Universitätsverlag Hildesheim, 2024), *Plucked Lutes of the Silk Road* (Shanghai Conservatory of Music Press, 2019), *Music, Sound, and Architecture in Islam* (University of Texas Press, 2018) и *Pieces of the Musical World* (Routledge, 2015), а также в журналах *Ethnomusicology Forum*, *Asian Music*, *Performing Islam* и *Review of Middle Eastern Studies*.
14. **Джунскалиева Дина** – независимый исследователь, которая активно исследует историю Центральной Азии и тюркских народов, сосредотачиваясь на ключевых этапах их развития, культурных взаимодействиях и социальных трансформациях. В работе особое внимание уделяется роли женщин в историческом процессе, а также гендерным аспектам, которые влияли на формирование общества. Исследования охватывают широкий спектр тем, включая политические, культурные и социальные изменения в контексте исторической эволюции региона, что позволяет глубже понять динамику и многообразие жизни народов Центральной Азии.
15. **Додхудоева Лариса** – доктор исторических наук, кандидат искусствоведения, профессор. Заведующая отделом этнологии и исторической антропологии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной академии наук Таджикистана. Основные научные интересы связаны с изучением национальной идентичности в таджикской этнокультуре, культурными трансферами, женской визуальной культурой в контексте локального и глобального партнерства. Куратор ряда выставок художниц Таджикистана.

И

16. **Исмаилбекова Аксана** получила степень PhD в Институте социальной антропологии Макса Планка в Халле, Германия. Она является автором монографии «Blood Ties and the Native Son: Poetics of Patronage in Kyrgyzstan», изданную Университетским Индианы в 2017 году. Аксана Исмаилбекова является научной сотрудницей Центра

современного востока имени Лейбница (ZMO). Её исследования включают темы родства, этничности, покровительства, конфликтов, миграции, ислама и гендерных вопросов в Кыргызстане.

К

17. **Кабилова Бахринисо** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Национальной Академии наук Таджикистана. Сфера научных интересов – исследование таджикской народной музыки и музыкальной культуры Таджикистана. С 2001 года занимается проблемами гендера в Таджикистане. Участвовала в проекте «Женская устная история» Женской сетевой программы Института открытого общества, в результате была опубликована книга «Устные истории женщин Таджикистана» (в соавторстве), а также отдельные статьи в республиканских и международных изданиях. Автор 9 монографий, альбома и более 100 научных статей, опубликованных в стране и за рубежом. Член Союза композиторов Таджикистана.
18. **Какабаева Эльмира** – независимый исследователь и писатель из Казахстана, в настоящее время проживающая в Кембридже, Великобритания. После получения степени магистра по социальной антропологии в 2022 году она основала онлайн-курс творческого письма «Семейная этнография, или как деколонизировать своё письмо» в личной реакции на полномасштабное вторжение России в Украину. В настоящее время она курирует сообщество женщин-писателей из Центральной Азии, созданное в рамках этого курса. Эльмира также является координатором исследований в Институте Глобальных Расизмов и Социальных Трансформаций при кафедре Социологии Кембриджского университета. В своих работах она сосредотачивается на темах пересечения идентичностей и структур власти, влияющих на них. В контексте понимания реалий женщин с центральноазиатской идентичностью её интересуют процессы переговоров этих идентичностей в условиях транснациональной миграции.
19. **Камп Марианн** – профессор кафедры центрально-евразийских исследований в Университете Индианы (США). Она историк и специалист по устной истории, исследующая повседневную жизнь в Советский период и после обретения независимости в странах Центральной Азии, сочетая архивные исследования с интервьюированием. Тематически её работы посвящены женщинам и снятию паранджи, гендерным аспектам постсоциалистических преобразований, коллективизации сельского хозяйства, миграции, сиротству, положению женщин и шариату. В настоящее время она работает вместе с другими историками над книгой о Центральной Азии в 1991 году. Все её исследования сосредоточены на Центральной Азии, в первую очередь – на Узбекистане.
20. **Каримова Рухайё** – кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологи Российско-Таджикского (Славянского) университета. Сфера научных интересов: культурная политика, история и теория культуры, искусство. Автор 2 монографий, курса лекций «Гендерные проблемы в культуре», а также ряда научных статей.

21. **Клемент Виктория** – известный ученый, историк и автор, которая много путешествовала по постсоветскому пространству и работала в Туркменистане и России. Она считается одним из ведущих экспертов США по истории и культуре Туркменистана. Она имеет богатый опыт разработки, внедрения и презентации образовательных программ для некоммерческих организаций, академического сообщества, дипломатических кругов и Министерства обороны США, что укрепило её статус признанного специалиста по Центральной Азии. Её книга «Учиться становиться туркменом: грамотность, язык и власть, 1914–2014» была издана Университетом Питтсбурга в 2018 году. Она преподавала в Иллинойском университете, Военно-морской аспирантуре и Университете корпуса морской пехоты США. Сегодня доктор Клемент занимается подготовкой дипломатов для работы в Центральной Азии в Институте дипломатической службы США.

22. **Колесова Елена** – профессор кафедры коммуникаций и медиа Университета Центральной Азии. Она имеет докторскую степень Оклендского университета (Новая Зеландия) по современной истории Японии. Ее исследования междисциплинарные и пересекают культурологию, медиа, образование, культурную антропологию и историю. Ее недавние исследовательские проекты включают гендерные исследования (Женщины Центральной Азии в творческой индустрии), историческую память об Уркуне и популярную/массовую культуру в Центральной Азии. Она публиковалась в области японоведения и истории северо-восточной Азии, популярной/массовой культуры Восточной Азии, этнических СМИ и межкультурной коммуникации, и в последнее время – по устной памяти об Уркуне. Она является членом редакционного совета для *New Zealand Journal of Asian Studies*, для журнала *New Zealand Language Teacher* и для журнала *Scope*.

23. **Кочумкулова Эльмира** является заместителем декана и доцентом Школы гуманитарных и точных наук Университета Центральной Азии. С 2013 по 2024 годы она возглавляла Отдел культурного наследия и гуманитарных наук УЦА, сыграв ключевую роль в сохранении и популяризации богатого и разнообразного культурного наследия Центральной Азии. Она получила степень доктора философии в Университете Вашингтона в Сиэтле, США, со специализацией в области сравнительных исследований Центральной Азии. Её исследовательские интересы включают культурные традиции, музыку и устное наследие Центральной Азии. Доктор Кочумкулова является автором и редактором ряда работ по центральноазиатской музыке, кошокам (кыргызским погребальным причитаниям), пословицам и поговоркам, кочевому наследию и идентичности.

24. **Кулалиева Калия** родилась в 1972 году в Чуйской области. В 1997 году окончила факультет кыргызского языка и литературы Бишкекского гуманитарного университета с отличием. В 2004 году защитила кандидатскую диссертацию на тему ««Манас» эпосу менен Жусуп Баласагындын «Кутадгу билиг» дастанындагы идеялык-кркмдк параллелдер» («Идейно-художественные параллели эпоса «Манас» и поэмы «Кутадгу билиг» Ж. Баласагына»). В настоящее время работает на факультете гуманитарных наук Кыргызско-Турецкого университета «Манас». Результаты научных исследо-

ваний по эпосу «Манас» (варианты, сюжет, тематика, поэтика и др.) опубликованы в Кыргызстане и за рубежом. Является руководителем проекта по созданию сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас» и малых эпосов, автор-составитель сюжетно-тематических указателей. Статьи, посвященные проблемам женщин, детей и стариков в эпосе «Манас», опубликованы в местных и зарубежных изданиях. Сфера интересов ученого – эпос «Манас», фольклор и литература тюркских народов.

25. **Купуева Нурзада** – исследовательница, проектная координаторка и тренерка в Бишкекских Феминистских Инициативах (БФИ), выпускница Community Solutions Project (IREX) 2021, авторка руководства про менструальную гигиену для подростков «Менструальная гигиена и табу», со-авторка руководства о языке вражды в отношении женщин в политике «От языка вражды к ненасильственной коммуникации», со-авторка аналитической записки «К цифровой трансформации комплексного образования в области сексуальности в Кыргызстане?», со-автор статьи «Несмотря на уют: стратегии феминистских активисток в социальных медиа для борьбы с сексуализированным насилием в Кыргызстане».
26. **Курбонхонова Нуриджахон** – кандидат филологических наук, заведующая отделом фольклора и бадахшанской литературы Института гуманитарных наук Национальной академии наук Таджикистана, автор более 80 научных работ, среди которых 6 монографий по фольклористике. Научные работы изданы в Таджикистане, России, Кыргызстане, Германии, Норвегии, Японии и Эстонии. Наряду с научной работой занимается преподавательской деятельностью на педагогическом факультете Хорогского университета.
27. **Кутманалиев Жолдон** – исследователь и аналитик научных данных в Университете Люнебурга (Leuphana University) в Люнебурге, Германия. Он имеет степень PhD по политическим и социальным наукам, полученную в Европейском университете во Флоренции (European University Institute, Италия). Его исследования посвящены конфликтам и политическому насилию. Он является автором книги *Intercommunal Warfare and Ethnic Peacemaking* (McGill-Queen's University Press, 2023), которая получила Премию Джозефа Ротшильда в области исследований национализма и этничности (2024), присуждаемую Ассоциацией по изучению национальностей при Колумбийском университете. Книга также была удостоена Премии за лучшую книгу в области социальных наук (2024), присуждаемой Центральноевразийским обществом изучения (Central Eurasian Studies Society). Работы Кутманалиева публиковались ведущими академическими и экспертными институтами, включая *Rowman & Littlefield*, *Lexington Books*, *Open Democracy* и *The Foreign Policy Centre*. На протяжении многих лет он преподавал в Бишкекском гуманитарном университете (Киргизстан) и в Тюбингенском университете (Германия).

Л

28. **Лайт Натан** (Университет Индианы (PhD); Уппсальский университет (доцент)) – исследователь Кафедры культурной антропологии и этнологии Уппсальского университета (Швеция). Он также работал старшим научным сотрудником Института социальной антропологии Общества Макса Планка в Галле (Германия) и опубликовал ряд

статей и монографий по истории, перформансу, ритуалу и экономике Центральной Азии, в частности среди уйгуров и кыргызов. На протяжении последних двух десятилетий он проводил полевые исследования, посвящённые жизни женщин и гендерным формам социальности в сферах религии, экономики, семьи, родственных и дружеских отношений в Кыргызстане.

29. **Леннарц Ева** – социальный научный сотрудник (бакалавр и магистр в области европейских и глобальных исследований). После работы в сфере развития и помощи в Азербайджане она защитила докторскую диссертацию по программе «Евразийские исследования» в Назарбаев Университете в 2025 году. Её интересуют повседневные практики и социальные изменения, а также то, как культура отражает жизнь людей – через одежду, религию, пищевые привычки и различия между поколениями. Особенно её привлекает роль женщин в Центральной Азии – их креативность, предпринимательские идеи и спонтанность, которые активно способствуют трансформации общества. Её вдохновляют уверенность этих женщин, их проактивная позиция и стремление к успеху, благодаря чему они становятся сильными ролевыми моделями для окружающих.

М

30. **Махшулзода Зиёи Хуршед** – доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии, политологии и права Национальной академии наук Таджикистана, автор более 175 научных работ, среди которых 14 монографий, 30 учебников и учебных пособий по философии и её истории, культурологии, политологии и юридической антропологии. Научные работы изданы в Таджикистане, России, Кыргызстане, Иране, Турции и Германии. Наряду с научной работой занимается преподавательской деятельностью на философском факультете Таджикского национального университета.
31. **Мерчант Таня** – доцент этномузыкологии в Калифорнийском университете в Санта-Крузе. Её научные интересы включают пересечение музыки с вопросами гендера, инклюзивности, культурной устойчивости, национализма и постколониального контекста. Географически её исследования сосредоточены на Центральной Азии, Балканах и Северной Америке. Она проводила полевые исследования в США, Узбекистане, Таджикистане, России, а также в Боснии и Герцеговине. Доктор Мерчант активно выступает как исполнительница на узбекском дутаре и ведущая контра-танцев. Её книга *Women Musicians of Uzbekistan: From Courtyard to Conservatory* («Женщины-музыканты Узбекистана: от двора до консерватории») была издана в 2015 году Университетским издательством Иллинойса.
32. **Мидинова Бактыгуль** – директор Ошского областного музея изобразительных искусств им. Т. Садыкова, историк, культуролог. Профессиональные и исследовательские интересы охватывают историю культуры, искусствоведение, музейное дело, культурную политику. Особое внимание в своей научной и музейной практике она уделяет вопросам женской истории, роли женщин в культуре и обществе, а также гендерным исследованиям. Её работы в этой области направлены на переосмысление традиционных нарративов и возвращение «женского голоса» в историко-культурный контекст.



33. **Минасян Нелли** – кандидат исторических наук, доцент, заведующий департамента РА-КНР и РА-Индия отношений и стратегического сотрудничества Института арменоведческих исследований Ереванского государственного университета (ЕГУ). Преподает в ЕГУ, Армянском государственном педагогическом университете им. Хачатура Абовяна, Международном научно-образовательном центре Национальной академии наук Республики Армения. Область научных интересов включает: 1) доктрины и направления внешней политики Турции, в частности, центрально-азиатское и южнокавказское направления; 2) вопросы внутренней и внешней политики Центральной Азии, включая роль и деятельность женщин. Также изучала социальную и политическую систему Монгольской империи и участие в ней женщин, опубликовав по данной теме один лекционный материал и одну научную статью о роли женщин.
34. **Муканова Зарина** – постдокторант в Школе гуманитарных наук Таллиннского университета (Эстония). В своих исследованиях она сосредоточена на миграционных траекториях казахских этнических репатриантов из Китая и на миграции русских в Центральную Азию, Грузию, Армению, Турцию и Сербию после 2022 года. В рамках докторской диссертации она изучала генеалогию, родственные отношения и гендер среди казахских возвращенцев из Китая и Монголии, прослеживая, как транснациональные перемещения формируют идентичность и чувство принадлежности. Она также является со-куратором кинофестиваля «Jana Sekara», посвящённого Восточному Туркестану. Среди её более широких академических интересов — колониализм, идентичность, квир-исследования, миграция, создание сообществ, Центральная Азия, СУАР (Синьцзян-Уйгурский автономный район), права человека, искусство и активизм.
35. **Мухамеджан Надира** – исследовательница, изучающая влияние гендерных аспектов на водную политику в Центральной Азии. Она получила степень магистра в области безопасности, стратегии и разведки (IMSIS) в Университете Глазго, Университете Тренто и Карловом университете, а также степень бакалавра международных отношений в Казахстанско-Немецком университете. В своих исследованиях она анализирует, как государственные и международные дискурсы формируют водную безопасность, зачастую игнорируя гендерные уязвимости. В своей магистерской диссертации «Гендерные аспекты в дискурсах государственной водной безопасности» она показала, что нехватка воды в бассейне реки Сырдарья непропорционально затрагивает женщин из-за социальных норм и гендерного разделения труда. Игнорирование этих социальных факторов усиливает неравенство в доступе к ресурсам. Кроме того, в 2022 году она совместно с Айданой Жакыпбековой опубликовала исследование о похищении невест в Кыргызстане, рассматривая его как отражение консервативных ценностей и реакцию гражданского общества. В настоящее время, при поддержке Швейцарской правительственной стипендии, Надира работает над докторской диссертацией, исследуя, как дискурсы международных организаций влияют на водную политику в бассейне реки Сырдарья. Кроме того, как член Центральноазиатской молодежной сети по водным ресурсам и национальный координатор COY16 и молодёжный координатор Швейцарского Водного партнёрства (SWP Youth), она способствует вовлечению молодежи в процессы принятия экологических решений.

Н

36. **Неккадам Тилло** – известный журналист и искусствовед из Таджикистана.
37. **Нтакийича Наоми** имеет степень магистра славянских наук, культурной антропологии и исследований в области развития (Лёвенский католический университет, Бельгия). Её особый интерес к гендерным вопросам и исламу в Центральной Азии стал основой для исследовательского проекта. «Женская солидарность и религия в Кыргызстане» под руководством профессора Мании Стефана-Эмриха.
38. **Нурдинова Шойрахон** – профессор Международного университета Кимё в Ташкенте и обладатель степени PhD в области экономики, полученной в Анадолийском университете (Турция). Ее научные интересы сосредоточены на гендерных вопросах, экономике счастья и трудовой миграции, с особым акцентом на положение женщин в Центральной Азии. Она провела значимые исследования в рамках Организации исследований экономики счастья Erasmus, где изучала влияние социально-экономических факторов на уровень счастья домохозяек. Кроме того, Нурдинова была приглашённым исследователем на кафедре Центрально-Евразийских исследований Университета Индианы, где изучала узбекских женщин, работающих в Турции в качестве мигрантов по уходу. Свыше 15 лет она активно работала в сфере гендерного равенства, руководя проектами, направленными на поддержку уязвимых групп женщин. В частности, она была консультантом Фонда Ага Хана и проекта «Youth Employment (YES)» (Молодежная занятость), финансируемого USAID, уделяя особое внимание развитию навыков и предпринимательства среди женщин. Она также сотрудничала с ПРООН, Европейским фондом обучения, Международной организацией по миграции и другими международными организациями, разрабатывая инициативы, направленные на расширение прав и возможностей женщин и повышение их экономической независимости.

П

39. **Прилуцкая Ксения** – антрополог, магистр Евразийских исследований, докторант при университете Берн, научный сотрудник университета Неаполя Л'Ориентале. Специалист по вопросам гражданского и экоактивизма в городах Центральной Азии, а также по экологической истории засоления земель в Советском Казахстане, автор публикаций на эти тему. Основные исследовательские интересы включают городскую антропологию, экологическую историю, историю науки, а также вопросы гендерного равенства и экологической справедливости.

С

40. **Сохибназарбекова Райхон** – кандидат филологических наук, доцент кафедры отечественной и международной журналистики Российско-Таджикского (славянского) университета (г. Душанбе, Республика Таджикистан). Исследователь со специализацией на пересечении филологии, журналистики и гендерных исследований. Её работа связана с тем, как в таджикском обществе и медийной среде формировался взгляд на женщину, как освещались вопросы гендера через публицистику и периодические издания, как литературные и журналистские тексты отражают роль и положение женщины.



Главными направлениями научной деятельности Райхон Мамадаминбековны являются: освещение женского вопроса и женской тематики в таджикской публицистике и СМИ; анализ гендерных аспектов в классической таджикско-персидской литературе (женские образы, роли, позиции в обществе); исследование публицистических жанров, внимания к теме женщины и её положению в обществе через призму журналистики; интерес к историческому развитию СМИ и публицистики Таджикистана, с акцентом на эволюцию освещения женской проблематики.

Т

41. **Темирбаева Айгерим** – преподаватель кафедры Религиоведение Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан. *Исследовательский интересы включают* межконфессиональный диалог, суфийские группы в современном Казахстане и зарубежом, суфийское лидерство, педагогика, паломнические практики, цифровизация и модернизация учения; мусульманские этнические группы Казахстана, ислам и искусственный интеллект, полевые и междисциплинарные исследования в сфере религии. Автор научно-прикладных исследований в сфере религии, статей, методических пособий и монографий в отечественных и зарубежных изданиях. *Спец.интересы в отношении женщин в ЦА включают* гендерные аспекты казахстанских суфийских групп, степень участия женщин, возможности лидерства и отношение сообществ.
42. **Темирбаев Талгат** – ассоциированный профессор кафедры религиоведения Египетского университета исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматы, Казахстан. *Исследовательский интересы включают* религиозная ситуация в Центральной Азии, религиоведческая экспертиза, межрелигиозный диалог и современные трансформации религии в цифровую эпоху, суфизм в Казахстане и зарубежом, прикладные исследования в сфере религии. Автор учебных и научных материалов по суфизму в современном мире, религиоведческой экспертизе и дерадикализации. *Спец.интересы в отношении женщин в ЦА включают* гендерные роли в суфийских группах Казахстана, различные аспекты участия женщин и несовершеннолетних.
43. **Темуршоева Наджиба** – специалист по образованию с двумя степенями магистратуры по гуманитарным наукам и образованию полученные из Университета Колледжа Лондона (UCL) и Университета COAC (SOAS) в Лондоне. Она путешествовала, работала и преподавала гуманитарные науки в разных странах включая Россию, Германию, Англию и Таджикистан. Её научные работы и статьи по темам образования для девочек/женщин, миграции таджикских женщин, равенства между таджикским женщинам и мужчинам были успешно представлены и опубликованы в научных журналах и сборниках. В данный момент Наджиба работает в Департамент Образования Фонда Ага-Хана в Таджикистане и стремится внести свой вклад в улучшении качества образования и учебной среды.
44. **Тлеукен Айдана** – исследователь в области устойчивого городского развития (в том числе гендерного) и циклической экономики, докторант Университета Твенте и научный сотрудник Назарбаев Университета, автор более 30 научных статей и книжных глав.

45. **Торланбаева Кенже** – историк-востоковед, профессор-исследователь Высшей школы международных отношений и дипломатии университета «Туран». Исследовательские интересы: тюркология, история Центральной Азии, социальная антропология, религиоведение. Опубликовано более 70 научных работ, среди которых проблемам изучения роли женщины посвящены публикации: «Катун и соправление (к вопросу о соправлении и его истоках)» (Сб.ст. Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в 13–18 вв. Алматы: Дайк-Пресс, 2004, с. 191-215), «Великие дочери Великой степи» (Справочник, Т. 1, коллектив авторов. Алматы, 2003), «Тюркские рунические памятники как источник по истории Казахстана» (Доклады НАН РК, №3, 2016, с. 156–166).
46. **Торно Светлана** – исследовательская группа Макса Планка «Старение в эпоху мобильности», Институт Макса Планка по изучению религиозного и этнического разнообразия, Гёттинген, Германия. Светлана Торно – социальный антрополог с исследовательскими интересами в области старения, жизненных путей, миграции, заботы, социального обеспечения и гендера в Центральной Азии. Она защитила докторскую диссертацию по антропологии на тему «Жизненные пути и забота: контингентности между взрослением и старением в Таджикистане» в Гейдельбергском университете. Ее исследования по гендерной проблематике были опубликованы в таких международных журналах, как «Historical Social Research» и «CARGO – Zeitschrift für Ethnologie», а также в антологии «Семья в Центральной Азии: Новые перспективы изучения».
47. **Туйчиева Сурайё** – дизайнер, независимый исследователь, кандидат исторических наук. Основные научные интересы связаны с изучением истории гендера в культуре Памира конца XIX-начала XXI веков, дизайном народного костюма. Принимала участие в выставках актуального искусства в стране и за рубежом. Куратор ряда выставок, в том числе художниц Таджикистана.
48. **Турдалиева Чолпон** является профессором Общеобразовательной программы в Американском университете в Центральной Азии. Доктор Турдалиева была основателем и директором НПО «Центр музейных инициатив», которое реализовало множество международных и национальных проектов. Ее исследовательские интересы включают темы гендера, семьи и родства, гендерной мобильности и культуры диаспор.

у

49. **Усманова Зулайхо** – доктор философских наук по специальности «философия культуры», «философская антропология», Гостевой профессор Программы Фулбрайт (2007); Главный научный сотрудник Института философии, политологии и права им.А. Баховаддинова, Национальная Академия наук Таджикистана. Ведёт антропологические и культурные исследования в области гендера в Таджикистане, имеет публикации по антропологии гендера, женским религиозным и культурным практикам, гендерным аспектам таджикской традиционной и современной культуры, гендерному насилию и др.

50. **Утебаев Мадияр** – доктор философии по историческим наукам, старший научный сотрудник. Специалист по изучению этноэтикета, идентичности, этнической экологии. Автор монографии «Традиционное и новое в этикете каракалпаков: этнографический анализ», статьи «Kararalpaklarda Büyüklere Karşı Saygı Gösterme gelenei» в коллективной монографии «Türk dünyası halkbilimi, III. Cilt», а также многочисленных статей, посвящённых исследованию традиционного этикета и поведения женщин в неразрывной связи с ритуалом, социальными нормами, идентичности и т. д. Кросс-культурное исследование истории и культуры тюркских народов, изучение мультикультурной среды в организациях, идентичности и этикетка, также воссоздания экосистемы и традиционной культуры после экологического кризиса.

Х

51. **Халилова Зилола** – узбекистанский историк, специализирующаяся на изучении исламского образования в Узбекистане. Ее исследования охватывают исламское образование в советский и постсоветский периоды, деятельность исламских учебных заведений, механизмы передачи знаний, исламскую педагогику и социальную историю мусульманской культуры. Особое внимание в ее работе уделяется изучению роли мусульманских женщин и их образования в современном Узбекистане, с применением гендерных подходов. Она является автором ряда статей и глав в коллективных монографиях по истории Центральной Азии. Ее последняя статья опубликована в монографии *The Political Economy of Education in Central Asia: Evidence from the Field* (Eds. Naureen Durrani & Helene Thibault, 2024, Palgrave Macmillan). В настоящее время Зилола Халилова является приглашённым научным сотрудником в Оксфордском центре исламских исследований, Великобритания.
52. **Хан Ольга** – киновед, основной фокус её исследования – анализ и динамика женских образов в современном узбекском кинематографе; получила степень доктора визуальных наук и искусств в университете Чунг-Анг (Сеул, Южная Корея). Является автором ряда статей на тему женских образов в узбекском кино разных периодов в рецензируемых журналах, индексируемых в международных базах данных (EBSCO, Web of Science, РИНЦ, ABSEES и др.), а также выступала с докладами на международных конференциях (США, Россия, Казахстан и др.). С 2025 года – постдокторант в CSEAS (Киотский университет). Её научные интересы включают культурную/визуальную антропологию, корейскую диаспору и гендерные вопросы.
53. **Хасанова Савия** – дата-журналистка, исследовательница, обладательница международной премии по журналистике данных «The Sigma Awards 2021». Специализируется на изучении вопросов насилия в отношении женщин и девочек, их прав и возможностей. Является ведущей менторкой в проекте структуры UN WOMEN по изучению фемцида в Центральной Азии, консультанткой UNFPA по цифровому насилию в Кыргызстане. Проводит тренинги и квизы по анализу и визуализации гендерных данных, менторит исследовательские работы по гендерному насилию, равному доступу к услугам репродуктивного здоровья.
54. **Тураева-Хёне Рано** – антрополог, сотрудничающая с Мюнхенским университетом Людвига-Максимилиана (LMU Munich). Её научные интересы охватывают гендер, инвалидность, миграцию, религию, неформальные экономики и сравнительную этно-

графию Европы и постсоветского пространства. Особое внимание в своих исследованиях она уделяет положению женщин в Центральной Азии – келинок, гендерной миграции и религии, религиозной практике и авторитету, предпринимательству на неформальных рынках, а также современным дебатам о семье, браке и правовой уязвимости – подчёркивая, как женщины пересматривают и перестраивают социальные и экономические порядки через границы. Она завершила работу над своей второй монографией об исламе и миграции в России. Её первая книга была опубликована издательством Routledge в 2016 году под названием *Migration and Identity: the Uzbek Experience* («Миграция и идентичность: узбекский опыт»). Она также является редактором двух сборников, один из которых подготовлен совместно с Рустамжом Уринбоевым под названием *Labour, Mobility and Informal Practices in Russia: Power, Institutions and Mobile Actors in Transnational Space* («Труд, мобильность и неформальные практики в России: власть, институты и мобильные акторы в транснациональном пространстве»), изданный Routledge в 2021 году. Кроме того, она редактировала два специальных выпуска: один – для журнала *Extreme Anthropology* по антропологии долговых отношений, и ещё один – совместно с Майклом Броузом по теме халяльной экономики для журнала *Sociology of Islam*. Её статьи публиковались в таких журналах, как *Migration and Society*, *International Migration*, *Extreme Anthropology*, *Cities*, *Nationalities Papers*, *Inner Asia*, *Asian Ethnicity*, *Communist and Post-Communist Studies*, *Sociology of Islam*, *Central Asian Affairs*, *Central Asian Survey* и других.

Ш

55. **Шабдан Бактыгуль** – преподаватель и научный сотрудник кафедры социальной и культурной антропологии Университета Гёте во Франкфурте. Ее исследовательские интересы включают антропологию детства, антропологию ислама, суфизм, онлайн-религию и медицинскую антропологию. Она является соавтором главы «Женщины в лидерстве в Киргизской Республике», которая опубликована в «Женщины Центральной Азии в лидерстве: проблемы и возможности» (2025).
56. **Шайдуллаева Топчугул** – кандидат социологических наук, доцент. Специалист по вопросам гендерного развития и женских исследований. Автор монографии «Кыргызстандагы гендердик өнүгүү» («Гендерное развитие в Кыргызстане»), брошюры «Кыз бала» (Социологиялык иликтөө), а также многочисленных научных статей, включая «Агрардык реформа жана гендердик ролдор» («Аграрная реформа и гендерные роли»), «Эгемен Кыргызстанда аялдар кыймылынын өнүгүшү» («Развитие женского движения в суверенном Кыргызстане»), и «Гендердик теңчиликте илгерилетүүдө аялдар кыймылынын ролу» («Роль женского движения в продвижении гендерного равенства»). Основные исследовательские интересы включают гендерное равенство, социальную динамику и роль женских движений в современной кыргызской культуре.
57. **Шохзодамухаммадова Фотима** – социолог и социальный работник из Таджикистана. Она имеет опыт работы с женщинами и детьми, оказавшимися в кризисной ситуации, через вклад своей работы в деятельности таких организаций, как «Кризисный центр для женщин» в Туле (Россия), НПО «Мероси Ажам» и программа «Жизненные навыки» в Хороге (Таджикистан).

**ЖЕНЩИНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
ОБРАЗЫ И ВЫЗОВЫ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ**
Антология

Данный материал подготовлен Университетом Центральной Азии в рамках проекта «Продвижение гендерного равенства посредством гражданского общества» (AGECS), который является компонентом программы «Основы здоровья и расширения прав и возможностей» (F4HE), инициативы Фонда Ага Хана в Канаде при финансовой поддержке Правительства Канады.

