

Р. Р. Рахимов

**“ЗАВЕСА ТАЙНЫ” (О ТРАДИЦИОННОМ ЖЕНСКОМ ЗАТВОРНИЧЕСТВЕ В СРЕДНЕЙ АЗИИ)**

В ряде отечественных электронных СМИ проходила аудио- и видеoinформация о том, что в период Всероссийской переписи населения в 2002 г. в Ханты-Мансийском АО РФ женщины скрывались от переписчиков мужского пола. Это объясняли древней традицией избегания женщинами посторонних мужчин. Если они и показывались переписчикам-мужчинам, то укутанными в покрывала.

Данное явление в культуре хантов и манси анализировала в свое время еще З.П. Соколова (Соколова 2000: 49–69). Многочисленные, порой достаточно колоритные сведения, которые приводит исследовательница, наглядно свидетельствуют о нормативных представлениях, связанных с необходимостью ношения женщинами покрывал в этом, заметим, достаточно далеком от исламского мира районе. Данные З.П. Соколовой заставляют сделать предположение о достаточно древнем происхождении обычая избегания, обусловленного, нужно полагать, столь же древними верованиями.

Указанное сообщение в СМИ подтолкнуло автора данной статьи обратиться к известной в литературе проблеме прав женщины в среднеазиатском (в новой терминологии – *центральноазиатском*) исламе.

Определенный, на наш взгляд, крен, который наблюдается в оценке анализируемого явления, не позволяет некоторым авторам преодолеть предрассудки и предвзятые суждения об исламской традиции. Когда возникает желание критиковать среднеазиатский ислам, эти авторы в качестве аргумента используют “женский вопрос” как пример “безрадостной жизни” женщины на мусульманском Востоке. Существует расхожее мнение, будто в прошлом их жизнь протекала в стенах дома, под покрывалом, и будто это унижало человеческое достоинство. Писали, что ислам не позволяет женщинам иметь равные права с мужчинами и реализовать себя в общественной жизни и т.п. Все это интерпретировалось как превосходство мужского пола над женским. Подобное отношение и одностороннее освещение проблемы создает зачастую ложное представление о самой религии ислама<sup>1</sup>.

В настоящей статье мы задаемся вопросом: не проясняют ли материалы З.П. Соколовой подлинный смысл, скрытый в традиционном затворничестве женщин на Востоке? На этой основе нами предпринята попытка проследить возможные истоки данного явления, посмотреть, в полной ли мере оно связано с исламом, как полагают многие исследователи, или же его основные элементы восходят к более ранним символическим, религиозным и культурным предпочтениям.

Стоит вспомнить, что затворничество женщин известно во многих религиозно-культурных традициях. Оно широко практиковалось, например, в аристократических кругах Индии или Византии; здесь можно вспомнить Иудею, Палестину и Вавилон библейских времен. По-видимому, у евреев когда-то было принято, чтобы женщина появлялась в общественных местах с покрытой головой, а то и с целиком закрытым лицом, оставляя открытыми лишь глаза. Л.И. Шайдуллина, обобщая сведения востоковедов, подчеркивает, что затворничество женщин, в частности, обычай ношения ими покрывала, восприняты исламом из доисламских традиций, существовавших некогда в Персии, Византии, Ассирии (Шайдуллина 1978: 21–22). Согласно этому автору, византийцы переняли обычай затворничества у древних греков (Там же: 23).

---

**Рахмат Р. Рахимов** – доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Средней Азии и Казахстана Музея этнографии и антропологии (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург).

Ю. Липс, например, указывает, что “вступивший в брак член западноафриканского племени пангве строит себе сразу два дома: один – для жены и будущих детей, а второй – больший – для приема гостей и других общественных функций”. Далее этот автор пишет: “Здесь он (глава семьи. – Р.Р.) и проводит большую часть дня, тогда как в доме жены пангве только ест и ночует” (Липс 2003: 15–16).

Для уяснения истоков традиционного женского затворничества кое-что подсказывает повседневный быт оседлого населения Средней Азии, которое до сих пор сохраняет, как нам кажется, отголоски древнего принципа сегрегации полов. Свое яркое воплощение эти отголоски находят прежде всего в специфике разделения обязанностей супругов. Данная сфера семейно-бытовой традиции, хорошо известная из литературы, наглядно демонстрирует характерные особенности мира современных сельских женщин на Востоке. Специфика дифференциации полоролевых функций<sup>2</sup> и внутрисемейных отношений, ограничивавших женщин пределами дома и семьи, не оставляет сомнений в том, что зачастую их затворничество, которое обычно ассоциируется с исламом, в действительности представляет собой наследие доисламских времен.

В этом убеждают и имеющиеся в литературе суждения ученых. Так, В.Л. Воронина, говоря о разделении среднеазиатского жилища на две половины – мужскую и женскую, решительно возражает против существующего взгляда, будто оно было продиктовано догмами ислама. Исследовательница подчеркивает: “Это неверно – ислам лишь санкционировал укоренившиеся более ранние традиции” (Воронина 1961: 13). Такого же мнения придерживается и Л.И. Шайдуллина, согласно которой “в Греции издавна дом делился на мужскую и женскую половины. Последняя называлась *гинекей*, и вход в нее посторонним мужчинам строго запрещался” (Шайдуллина 1978: 23). Не менее весомы аргументы А.А. Суворовой. По ее данным, “затворничество женщин и, как его результат, сегрегация полов не были изобретением ислама, хотя преимущественно с ним ассоциируются”. И далее: “Ограничения в контактах с окружающим миром испытывала замужняя женщина детородного возраста в большинстве традиционных обществах древности и средневековья” (Суворова 1996: 127). Исследовательница напоминает, что “в Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом”.

Из сказанного становится ясно, что вопрос о затворничестве женщин в Средней Азии целесообразно рассматривать не в связи с исламом, а как наследие весьма отдаленных доисламских представлений, интегрированных в систему исламских ценностей и воззрений. Еще в сасанидском брачном контракте очерчивается круг обязанностей мужа-зороастрийца по отношению к жене. Муж декларирует, что на протяжении своей жизни он будет содержать жену с должными уважением и почтением, при соблюдении ее прав как *госпожи дома*. В контракте приводятся следующие слова: “Как муж и повелитель гарантирую хорошую обеспеченность ее пищей, одеждой, нарядами и жилищем” (Katrak 1965: IV). Этот пример красноречиво свидетельствует о том, что у сасанидов право на звание мужа и повелителя было обусловлено выполнением им соответствующих обязанностей перед женой. В то же время соблюдение этого древнего принципа предполагало строгое разграничение сфер деятельности супругов: мужчина экстравертен, обращен к внедомашней сфере, а женщина, наоборот, интравертна, т.е. призвана играть внутридомашние роли. Из всего этого вытекает, что возможные проявления отклонения от этих установлений рассматривались как неурядицы.

Доисламские предписания, близкие по содержанию к сасанидскому документу, отражены и в согдийском брачном контракте. Здесь об обязанностях супругов говорится: “...пусть имеет Ут-тегин (жених. – Р.Р.) эту Чату женой любимой, почитаемой, с любовью, в своем доме (в качестве) полноправной жены – так, как благородный мужчина благородную женщину женой имеет. И также пусть имеет Чата этого

Ут-тегина мужем любимым, почитаемым, и о его ("их") благополучии должна она заботиться<sup>3</sup>, его приказ жене законом пусть она считает ("выслушивает") – так, как благородная женщина благородного мужчину мужем имеет..." (Документы 1962: 23, 25–26). Выражение "пусть имеет Ут-тегин... Чату женой... в своем доме" свидетельствует, как минимум, о двух вещах: а) экзогамный брак у иранских народов ведет свое происхождение от доисламских эпох и б) от тех же времен ведет свое происхождение и ограниченность мира женщин стенами дома.

У таджиков еще сравнительно недавно женщины сами защищали устоявшийся порядок вещей, предпочитая затворничество социальной и политической активности. В Республике Таджикистан и Республике Узбекистан женщины трудоспособного возраста даже в эпоху рыночных отношений не всегда охотно хотят работать, например, поварами в заведениях общественного питания, официантками, проводницами в железнодорожных поездах и т. д. Они считают, что подобные занятия, давно ставшие "женскими", к примеру, у русских, относятся к социальной сфере функционирования мужчин.

Известно, что посещение местными женщинами заведений общепита даже в больших городах носит ограниченный характер. Поэтому можно видеть, что обеды в кафе или ресторанах в Таджикистане или Узбекистане зачастую принимают форму "мальчишников". Разговор о скрытых причинах такого явления – впереди. Здесь уместно лишь привести некоторые дополнительные примеры, иллюстрирующие традиционные нормативные представления населения о полоролевом распределении обязанностей.

По наблюдениям автора, в 70-е годы XX в. в Афганистане заболевшие мужчины при посещении поликлиник иногда отказывались идти на прием к врачу-женщине, а женщины, в свою очередь, – к врачу-мужчине. В Таджикистане, как и в Иране (об этом нам сообщили лица иранского происхождения в Душанбе), и в наше время профессия врача-гинеколога – преимущественно женская. Автору известен случай, когда несколько лет назад в одном из районов Республики Таджикистан женщины избили мужчину-гинеколога, проявившего "неосмотрительность" в выборе специальности и таким образом вторгшегося *не в свою* сферу деятельности. Дело в том, что в традиционном таджикском обществе принимать роды испокон веков считалось женской обязанностью.

В 50-е годы XX в. в Средней Азии женщин стали привлекать к руководству партийными и советскими органами. Тогда эти женщины демонстрировали свою эмансипированность, введя своеобразную моду носить под головным платком (или без платка) богато вышитые тюбетейки. Другим "маскулинным знаком" советских и партийных работниц были фабричного производства сапоги с высокими голенищами, какие носили аппаратные чиновники и руководящие работники-мужчины. "Блага" эмансипации и социальной продвинутости обрекали этих женщин на безбрачную жизнь как из-за ряда отклонений в традиционном внешнем облике, присущем женскому полу, так и в силу "маскулинного характера" ролей, которые они выполняли.

Говоря о связи "закрытости" женщин на Востоке с предписаниями ислама, авторы обычно ссылаются на известное из этнографической литературы (Сухарева 1945: 38–41; Пугаченкова 1952: 191–195) особое покрывало (накидку), которое еще сравнительно недавно городские женщины в Средней Азии надевали при выходе на улицу. (Сельские женщины для указанной цели использовали легкие халаты без подкладки, детские или вообще какие попадались под руку.) В Самарканде, Бухаре, Худжанде и других городах, где преобладало таджикское население, рассматриваемая накидка представляла собой покрывающий фигуру женщины с головы до ног широкий и длинный халат с длинными ложными рукавами. Рукава были откинuty за спину и скреплены там таким образом, что их линии образовывали нечто похожее на треугольник, обращенный вершиной вниз.

Покрывало этого типа известно под названием *фаранджи* (тадж.), или *паранджа* (тюрк.), и происходит от арабского *фараджийя/фарангия*. Его дополняла закрывающая лицо сетка (тадж. – *чишмбанд*, или *чаимбанд*, тюрк. – *чачван*) из черного конского волоса. Таким образом, покрывало-фаранджи и сетка, с одной стороны, скрывали женщину-горожанку от посторонних взоров, а с другой – отличали ее от сельских женщин.

Убеждение в том, что необходимость ношения среднеазиатскими женщинами якобы унижающего их достоинство покрывала, скрывавшего фигуру и лицо, была санкционирована предписаниями ислама (Саидбаев 1978: 157), привело к организации в 20–40-е годы XX в. кампании *худжум* (букв. "наступление"). Ее целью являлась борьба с этим видом женской одежды в Средней Азии. Массовые сожжения покрывал, которые комсомольцы-активисты срывали с женщин в местах скопления людей, например, на рынках, предполагали одновременно и борьбу против проявлений ислама, с которым, как уже говорилось, покрывало фаранджи ассоциировалось<sup>4</sup>.

В конце концов после 20 лет борьбы сторонники худжума добились своих целей: к концу 1940-х – началу 1950-х годов фаранджи в целом вышло из употребления. Тем не менее в среде современных таджичек остается удивительно стойкой приверженность женщин к использованию этого покрывала в ритуальных целях. Об этом свидетельствует ставшая уже почти общепринятой практика переезда новобрачной в дом будущего мужа в фаранджи из современных тканей. Нынешние власти не препятствуют этому, а кое-где даже призывают население вернуться к этой традиции.

Идея о древнем прототипе фаранджи/паранджи принадлежит Г.А. Пугаченковой, которая пишет, что "богатая накидка со спускающимися рукавами, брошенная на плечи поверх платья, является обычной принадлежностью терракотовых фигурок, находимых на древних городищах Самарканда и его окрестностей. ...Эти фигурки – изображения богини (плодородия. – Р.Р.) Анахит" (Пугаченкова 1952: 192). Данная точка зрения подталкивает исследователей к предположению, что накидка паранджа эволюционировала из первоначальной плечевой распахнутой одежды в головную накидку с волосной сеткой для закрывания лица (Лобачева 1996: 83–84). Предполагается, что эта эволюция связана с установлением в Средней Азии заповедей Пророка Мухаммада.

Отталкиваясь от этого предположения, зададимся вопросом: если мы говорим, что среднеазиатское традиционное фаранджи служило необходимым элементом одежды горожанок для улицы, то как в таком случае следует интерпретировать назначение наплечных накидок в терракотовой трактовке – для закрытого пространства или для улицы? Терракота, похоже, не дает ответа на этот вопрос. Из-за неопределенности времени и пространства в этом виде искусства возникает вопрос, не имеем ли мы в данном случае дело с определенным изобразительным решением, т.е. с таким построением формы, когда головная накидка малого формата, по замыслу скульптора, спускается с головы на плечи персонажа? Такой прием позволяет скрытую (от "чужих") под покрывалом женщину представить открытой, когда она как бы предстает перед "своими".

Имеется множество примеров варьирования изобразительных решений. Один из них – обнаженные или полуобнаженные женские фигурки, представленные в парфянской (Пугаченкова 1959: 119–140) и согдийской (Мешкерес 1977: 11, рис. 1, 1–3, 1982: 16, рис. 1, 3, 4) коропластике. Если бы, например, согдийские мастера представили богиню плодородия Анахиту с брошенной на голову накидкой и занавеской, закрывающей лицо, ее образ, несомненно, потерял бы привлекательность, а сама она стала бы анонимной, некоей бесформенной статуэткой. Коль скоро мы допуска-

ем, что самаркандские терракотовые фигурки изображают богиню фронтально, мы, по логике вещей, вправе допускать и то, что ее лицо должно быть открытым.

Стремясь к тому, чтобы Анахита стала узнаваемой, создатели терракотовых фигурок, “снимают”, если можно так сказать, “завесу тайны” с ее лица. Фигурки богини, которыми располагают ученые, представляют собой культовые изображения. Отсюда следует, что мы имеем дело с образом, далеким от земных реальностей. И в этом смысле ссылка на них, если речь идет об эволюции покрывала, может оказаться уязвимой.

Разумеется, высказанные нами предположения не претендуют на бесспорность. Тем более они не преследуют цели оппонирования авторам, которые в связи с происхождением интересующей нас женской одежды оперируют данными коропластики. Предположения автора данной статьи носят, скорее, характер вопросов. Хотя, как нам представляется, потенциал археологии в изучении вопроса, связанного с эволюцией женской накидки, использован далеко не в полной мере. Имеются, например, свидетельства, которые позволяют допустить, что в среднеазиатском искусстве терракоты доисламской эпохи определенные черты, присущие этнографически зафиксированному фаранджи, все же просматриваются. Это подтверждают и некоторые образы в коропластике того же Согда. Мы имеем в виду экземпляры формочки для изготовления статуэток и оттиска из нее женской фигурки в плащеобразной распахнутой накидке, спускающейся не с плеч, а с головы до ног (*Меишкерес* 1977: 11, рис. 1, 4, 5). Перед нами как будто тип халатообразной головной накидки, напоминающей интересующее нас фаранджи. Прототипом характерных для него ложных рукавов могут служить спускающиеся по бокам рукава накидки богини в тюрбане (Там же: 23, рис. 2, 1) в согдийской терракоте кушанской эпохи: ученые высказывают предположение, что они – ложные (Там же: 23).

О наличии аналогичных ложных рукавов свидетельствует и изображение накидки, имеющейся на статуэтке женского божества кушанского времени (реконструкция выполнена по экземпляру из Государственного Эрмитажа) (*Меишкерес* 1982: 24, рис. 4, 1)<sup>5</sup>. Лицевая занавеска, конечно, отсутствует. Наличие же некоторых существенных черт, характерных для рассматриваемого покрывала (халатообразный покрой, ложные рукава, орнамент, а главное – способ ношения его как головной накидки), в доисламском искусстве терракоты в целом отбрасывать, видимо, нельзя.

В этом нас убеждают сведения из литературы на персидском языке, относящиеся к специфике женского костюма в Иране ахеменидского и парфянского периодов. В источниках, снабженных необходимыми иллюстрациями, сообщается, что в аристократических кругах древнего Ирана выходной женский костюм предполагал наличие широкого покрывала, которое закрывало женщину с головы до ног (*Зийад-нур* 1343 г.х., 76–77, рис. 73).

Предположение о том, что среднеазиатское фаранджи (паранджи) с лицевой занавеской появилось примерно в XVII в., основывается главным образом на том, что в среднеазиатско-персидской книжной (рукописной) миниатюре XIV–XVI вв. нет изображений женщин в головных халатообразных накидках (*Лобачева* 1996: 90). Некоторые исследователи, например, Г.А. Пугаченкова, подчеркивают, что “ни в XVI, ни в XVII вв. черная волосная сетка еще не вошла в среднеазиатский быт” (*Пугаченкова* 1952: 194). Вместе с тем источники, на которые ссылается, в частности, Г.А. Пугаченкова (Там же: 194) (к примеру, сообщение Клавихо начала XV в.), свидетельствуют о том, что в Тебризе женщины “ходят совсем закутанные в белые покрывала и с сетками из черных конских волос перед глазами” (Там же: 194). Из этого следует, перед нами – узнаваемые признаки интересующего нас фаранджи. Г.А. Пугаченкова обратила также внимание на описание В. Рубруком наряда мон-

гольских женщин: "Под глазами (монгольские женщины. — Р.Р.) подвязывают кусок белой материи; эти куски спускаются на грудь" (Там же: 194).

Точка зрения о том, что в миниатюре, по крайней мере, XVII–XVIII вв., нет четких изображений среднеазиатской женщины с покрывалом и с сеткой, также вызывает некоторое сомнение. Как нам кажется, отсутствие в миниатюре женских персонажей с покрывалом связано не с реалиями средневековой жизни, а со спецификой самого изобразительного жанра. Дело в том, что каноны миниатюрного искусства с характерным для него динамизмом персонажей еще больше, чем в коропластике, ограничивают возможности создания женских образов в покрывале, которое скрывает фигуру. Наверное, именно в этом кроется ответ на вопрос, почему интересующая нас накидка с черной волосяной занавеской в миниатюрном искусстве иранских народов не представлена. Специфика книжной миниатюры с присущей ей "событийностью" изображений и, следовательно, читаемостью переживаний персонажей не оставляет художнику иного выбора, как идти тем же путем, что и скульптор малых форм, т.е. "снять" чишмбанд, скрывающий лицо женщины.

К сказанному об особенностях миниатюры нужно добавить свойственную этому жанру живописи богатую цветовую палитру, а значит, необходимость решения художником в первую очередь колористических задач. Естественно, все это влечет за собой неизбежное отступление от ожидаемой нами документированности изображений. В миниатюрной живописи "фотографические" детали женского костюма отражены тогда, когда цветовое вдохновение не уносит живописца в насыщенный красками мир поэтических образов. Когда мастер стремится к умеренности тонов, изображение становится более или менее строгим, приземленным, обретая некоторые черты документа эпохи. Примеры тому мы находим в иллюстрациях к "Шахнаме" (Список 1333 г.) Фирдоуси (Адамова и др. 1985: 19, 44). Изображенные там покрывала типологически близки женскому *чоудару* в Иране (или *чодари* в Афганистане), но без сеточки перед глазами<sup>6</sup>. Ее отсутствие легко объяснимо: на рис. 44, к примеру, действие (разбор курьезного случая) происходит в закрытом пространстве, позволяющем женщине быть "незавуалированной".

Таким образом, мы склонны думать, что существующее в литературе мнение о происхождении фаранджи из наплечной накидки доисламских богинь, видимо, требует дополнительных подтверждений. Весьма вероятно, что возникновение этой одежды с дополняющей ее в той или иной форме занавеской скрыто в глубине поверий и представлений предшествующих исламу времен. И покрывало, и лицевая сетка, возможно, были интегрированы в исламскую культуру вследствие устойчивости их древних корней.

Н.П. Лобачева отмечает, что "паранджа в качестве уличной головной накидки мусульманки не привнесена в Среднюю Азию арабами — носителями ислама — в период их завоевательных походов сюда в VIII в.", хотя само это слово восходит к арабскому *фараджийя* (Лобачева 1996: 82, 91). В таком же духе высказывается и Л.И. Шайдуллина (Шайдуллина 1978: 23). Это подтверждают, в частности, различные формы покрывал — символов женского затворничества — в других (неисламских) традициях. Мы вкратце остановимся на этом.

Правило, согласно которому голова женщины должна оставаться покрытой, особенно во время ее нахождения в храме, было воспринято и христианской традицией. Особенно строго оно соблюдается монахинями, которые никогда не снимают головного убора. Раньше женщины и девушки приходили в храм с покрывалом на лице, чтобы тем самым продемонстрировать скромность и отрешенность от внешнего мира. Покрывало в христианстве имеет и глубоко символическое значение защищающего покрова. Н.П. Лобачева пишет о предписаниях относительно необходимости покрытия головы женщинами в христианской религиозной литературе (Лобачева 1996: 89).

Из широко известных примеров укажем на вуаль как на покрывало для головы или лица в европейской среде. По преданию, вуаль христианской святой девы-мученицы Агаты, например, обладает чудодейственной силой защищать от вулканических потоков лавы. Вероника своим покрывалом вытирала пот с лица Христа, когда он нес свой крест на Голгофу. Ревекка – жена Исаака – закрывает покрывалом свое лицо при первой встрече с ним. В этой связи вспоминается миф о происхождении женщины Мось от медведицы, который приводит З.П. Соколова. Он гласит, что “после того, как охотники убивают медведицу и двух медвежат, а девушка вылезает из берлоги, первое, что ей дают – шейный платок сына богатыря, которому она предназначена в жены, чтобы она закрыла лицо от его отца, будущего свекра, а уж потом – одежду” (Соколова 2000: 50).

Следует отметить закутанную в покрывало аллегорическую фигуру Целомудрия в средневековом христианском искусстве. По-видимому, египетская мифологическая богиня Исида – символ женственности и семейной верности – также воспринималась в покрывале, скрывающем ее фигуру полностью. У древних греков был обычай, согласно которому невеста, как об этом сообщает Р.В. Кинжалов, во время свадебного пира сидела за праздничным столом закутанной в покрывало. У них существовала церемония, когда невеста в первый раз показывала лицо, чтобы его увидели мужчины (Кинжалов 1999: 50–53). Сходный обряд (тадж. *рубинон* – “лицезрение”) существует также у оседлого населения современной Средней Азии. Это женский обряд, хотя скрывающийся за ним первоначальный смысл, видимо, тот же, что и у древних греков.

Следует сказать, что женское покрывало типа фаранджи изначально было элементом наряда невесты, для которой замужество знаменовало первый выход за пределы родительского дома. Заметим, что в живой лексике таджиков существует выражение *духтари хона* (букв. “девушка дома”, или “домашняя девушка”); с некоторыми оговорками оно соответствует русскому *девушка на выданье*. Смысл выражения “духтари хона” в том, что раньше до замужества ей запрещалось без острой необходимости выходить из дома, а в дом будущего мужа, как и в наше время, она отправлялась в покрывале с занавеской перед глазами. Отсюда вывод, что фаранджи становится составляющей выходного женского костюма, выполняя первоначально функцию свадебного наряда невесты.

Изложенное выше свидетельствует об универсальности исторических корней женского затворничества как явления, поскольку покрывало было элементом женского затворничества в разных культурах в огромном пространственном и историческом диапазонах. Фаранджи было неотделимой частью этого единства. Обращение к практическим и символическим функциям данного вида женской одежды в Средней Азии позволяет яснее представить причины его устойчивости в этом районе на протяжении, быть может, нескольких тысячелетий.

Говоря о рационалистическом смысле ношения женщинами покрывала, следует отметить, что, будучи спутником истории древних центров среднеазиатской цивилизации, этот элемент выходного костюма горожанки был символом мотивированной поверьями и представлениями половой строгости (значит, супружеской верности). Оно воплощало женскую скромность, чистоту, добродетель и целомудрие. Взять хотя бы представление о связи затворничества с половой строгостью и супружеской верностью. Согласно поверьям таджиков, дети воплощают умерших предков семьи. Поэтому если ребенок рождается от пары, не состоявшей в освященном религией браке, в него переселяется душа чужого предка, которая может оказать разрушительное воздействие на благополучие семьи. Это – одна из причин, по которой потеря девственности до брака не одобряется. По свидетельству Д.К. Зеленина, у белорусов Черниговской губ. записана “песня, которую поют в том случае, если окажется, что новобрачная не девственница:

Не чуйца вы, кони. Не чуй наша пашня,  
Не чуйца и коровы, што к нам курва пришла" (Зеленин 1991: 386–387).

По мнению Д.К. Зеленина, "здесь мы находим отчетливое доказательство того, что нецеломудрие новобрачной плохо влияет на скот и даже на посевы". У украинцев почти повсеместно существовало представление: "если новобрачная скрыла, что она недевственница, в доме падает лошадь или вол" (Там же: 386). В украинской среде Черниговской губ., "если выяснится, что невеста потеряла невинность до свадьбы и ничего об этом не сказала, на ее родителей надевают хомут; они подвергаются также всякому поношению, а самой невесте поют непристойные песни" (Там же: 386). Само собой разумеется, что эти нормы не возникают в одночасье, они сопровождают человека на протяжении, быть может, всей его истории. Поэтому кажется наивным думать, что затворничество женщин в исламе берет свое начало не из дебрей доисламских времен, а из эгоистических взглядов мужчин, исповедующих учение Пророка Мухаммада.

Проследивая практические функции фаранджи, нужно сказать о характерной для него подкладке. Она была показателем приспособленности этой одежды к климатическим условиям Средней Азии. Благодаря подкладке фаранджи защищало организм не только от холода в зимнее время, но также от воздействия ветра на разогретое (и часто вспотевшее) тело матери с ребенком на руках в летнее время. Таким образом, мы видим, что элементы интересующего нас покрывала были обусловлены природно-климатическими условиями региона.

Авторы, которые пишут о женском затворничестве в Средней Азии, как минимум, не учитывают значения того факта, что фаранджи представляло собой элемент выходной одежды не только женщины, но в определенном смысле и ее грудного ребенка. Если учесть, что среднеазиатская женщина после выхода замуж и до наступления климакса была или беременна, или кормила своего ребенка, то не трудно представить себе назначение фаранджи служить элементом одежды, защищающим как саму женщину, так и ее младенца от холода или жары в зависимости от времени года.

Фаранджи в отличие от закрытых женских накидок, например, в Афганистане, не натягивалось через голову, а благодаря своей халатообразной форме набрасывалось на нее. Такой способ его ношения был удобен для кормящей матери, когда она выходила из дома с ребенком на руках. Сетка чишмбанд, спускающаяся с головы на грудь, позволяла женщине кормить его, не обнажая грудь при возможных посторонних. Она закрывала грудные железы, в некотором смысле заменяя в этой функции корсет, когда-то предназначавшийся для стягивания всей женской фигуры до середины бедер в европейской традиции<sup>7</sup>.

Рассматриваемое покрывало было также осознанным средством минимизирования воздействия на организм матери и ребенка болезнетворных инфекций, которые раньше, во время эпидемий, уносили жизни порой многих тысяч людей. Определенной защите матери и ребенка от инфекционных заболеваний в значительной степени способствовала именно лицевая занавеска, дополнявшая накидку фаранджи. Следует сказать и о том, что грудные дети, находясь под материнским покрывалом с лицевой сеткой, были защищены от воздействия на них всевозможных источников стресса. С этой точки зрения женское покрывало, в особенности его чишмбанд, создавало ребенку необходимый комфорт.

Рационалистические функции рассматриваемой накидки свидетельствуют об отношении к женщине как к слабому полу в подлинном смысле слова и к ребенку как к хрупкому и наиболее нуждающемуся в защите существу. У таджиков взгляд на женщину как на слабый пол имеет не метафорический смысл, а терминологическое выражение в форме *заиф* ("женщина"; букв. "слабый" человек). Данное представление отнеслось, в частности, к беременной женщине. Поэтому общество заботилось



о ней, предписывая ей ношение фаранджи в качестве охранительной меры от воображаемых темных сил. У зороастрийцев существовал обычай изоляции женщины в период ее месячных от остальных членов семьи в особом помещении. Таджики верили, что воздействие, которое эти силы оказывают, к примеру, на беременную женщину, наносят вред и плоду<sup>8</sup>.

Есть сведения, согласно которым в Европе еще недавно полагали, будто женщину во время беременности окружают духовные и материальные опасности, которые грозят и ей, и ожидаемому ею ребенку. В Великобритании и большинстве европейских стран беременную женщину "считали особо уязвимой для бесов, ведьм и прочих представителей темных сил. Для ее защиты требовались всевозможные амулеты и заклинания" (Хоул 1998: 21–22). Известно и то, что в архаических обществах женщину часто торжественно отправляли в символическое уединение до начала родов.

Поверья и представления, связанные с необходимостью ношения покрывала фаранджи, помогают раскрыть его определенные символические функции. Конечно, многие из этих поверий ныне утрачены, поэтому приходится выявлять их путем анализа сохранившихся образов. Как уже говорилось, в Средней Азии рассматриваемое покрывало носили главным образом в городах. В сельских районах среди жизни преимущественно "своих" (жизнь женщины была замкнута в основном пределами общины) в нем большой нужды не было. Город, наоборот, представляет собой мир "чужаков". Поэтому при выходе на улицу, в соответствии с древним обычаем избегания, женщины надевали накидку, скрывающую их фигуру и, таким образом, позволяющую им сохранять свою неузнаваемость. Трудно себе представить, чтобы эти нормы и связанная с ними необходимость ношения фаранджи исламом предписывались преимущественно городским женщинам, а сельские женщины освобождались от этой обязанности.

В равной степени было бы неверно думать, что в вопросе о женском покрывале городские мужчины были более эгоистичны, чем сельские. По всему видно, это связано с убеждениями о культурном пространстве пути (КПП). Некоторые детали сюжета о КПП затронуты автором в небольшой публикации (Рахимов 2003: 285–287). Ограничившись сказанным там, считаем уместным вспомнить рассуждения нашего собеседника – старика из Пенджикента. Излагая свое понимание отношения к женщине, он говорил: "Женщина, в особенности беременная, кормящая мать, и женщина в период месячного недомогания – уязвима (в основном) на улице. Там одни смотрят на нее из любопытства, другие – из зависти, третьи – из вождения. А взгляды некоторых людей сравним со стрелой, выпущенной из лука: она может легко сразить слабый пол (*заиф*). Когда мужчина – плечо, вожак (и, главное, представитель культурного пространства, через которое проходит путь женщины), идет впереди, то "стрела" пролетает мимо нее, не задев ни ее самой, ни плода (если она беременна), ни ребенка на руках".

Поверье, что женщина больше, чем мужчина, подвержена негативному влиянию темных сил, обязывало ее носить в пути покрывало с занавеской перед глазами, скрывающее всю ее фигуру. Интересно, как необходимость ношения женщинами покрывала мотивируется в Коране, где сказано: "О пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытают они оскорбления" (33:59).

Раньше (во многом и в наше время) строго следили, чтобы невеста в дом будущего мужа переезжала укутанной в фаранджи. Причину такого отношения объясняет А.А. Суворова. Она справедливо подчеркивает, что "боязнь сглаза заставляла женщин играть в сокрытие важнейших событий в жизни дома – свадьбы и рождения ребенка", поскольку и то, и другое было гордостью семьи и предметом зависти недругов, могущих навлечь на невесту, роженицу и новорожденного злых духов (Суворова

ва 1996: 131). Сходные убеждения отмечены этнографами во многих традициях. Н.П. Лобачева пишет о мерах по нейтрализации враждебных сил, подстерегающих невесту во время ее приезда в дом будущего мужа (Лобачева 1960: 42). А.Т. Толеубаев сообщает о действиях казахов, направленных на защиту свадебного поезда от возможного вреда со стороны злонамеренных людей и бездетных женщин. Он отмечает, что раньше на коне, предназначенном для переезда невесты в свадебной процессии, ехала жена ее брата в наряде и головном уборе невесты (саукеле). Кроме того, для защиты свадебного поезда от вредного воздействия злонамеренных людей и бездетных женщин впереди поезда ехали несколько дозорных (Толеубаев 1991: 28). У казахов в ауле мужа невесту встречали, прикрывая ее свадебной занавеской от постороннего взгляда, и вводили в юрту (Там же: 28). С этой целью впереди поезда ехали несколько дозорных.

Немного удаляясь от традиций народов мусульманской Евразии, следы подобных воззрений мы находим, например, у русских. Кое-где русские крестьяне до сих пор твердо уверены, что злые люди во время, например, свадьбы "портят *молодуху* через посредство какой-нибудь колдуньи или ведьмы. Посланник, например, может в ореховый свищ пустить с известным наговором пару блох и подложить *пятку воротную* перед отправлением поезда и этим попортить молодых; или, например, та же колдунья может пустить к ногам молодых *наговоренного поросенка*, когда они пойдут куда-либо вечером во время медового месяца" (Мудрость народная 2001: 159). Подобные воззрения раскрывают смысл предписания традиции о необходимости ношения среднеазиатской женщиной покрывала. Видимо, в глубинах традиционного сознания фаранджи служило своего рода зоной безопасности и в этой роли выступало символом дома – освоенного, а потому безопасного для слабого пола пространства. Для понимания функций фаранджи (с сеткой перед глазами) как символа женского затворничества такое представление имеет принципиальное значение.

Если допустить, что затворничество женщин на Востоке связано с превосходством мужчин, то и в этом случае приходится говорить об устойчивости доисламских представлений в сознании верующих мусульман: в нем все еще мерцает свет, исходящий из дебрей доисламских времен. Вероятно, это относится и к вполне осознанному мотиву ношения женщинами покрывала фаранджи: нет сомнений, что оно, как и весь набор традиционных женских головных уборов таджиков, прекрасно описанный З.А. Широковой (Широкова 1989: 182–203), пронесло свои особенности через тысячелетия.

В работе З.А. Широковой привлекает внимание описание шапочки с накосниками (Там же: 188, рис. 23), которое проливает свет на другие функции фаранджи. Говоря о шапочке с накосником как элементе женского головного убора, вернемся к представлению, предположительно объясняющему необходимость покрывать волосы на голове. Как известно, волосы во многих традициях считались источником жизненной силы. Поэтому женщины не должны были на людях показывать свои волосы, им следовало их тщательно скрывать от посторонних взоров. Эта традиция существовала и в России, где замужняя женщина должна была всегда скрывать свои волосы. С открытыми волосами могли ходить лишь незамужние. Сорвать головной убор с женщины считалось тяжелым оскорблением. Существует мнение, что отсюда и произошло выражение *опростоволоситься*, т.е. опозориться (Киреева 1970: 49). Нелишне вспомнить, что общеизвестный обычай охоты за головами в качестве военных трофеев предполагала охоту и за волосами. В свете этих фактов становится понятным, почему в традиционных обществах мужчины, с которыми ассоциируются функции воина, сбривают волосы на голове, отращая усы и бороду. Наоборот, отрезание волос на голове у женщин в христианском культурном круге символизировало их уход в монастырь. Косы, какие раньше отращивали девушки брачного

возраста в Средней Азии, были символом женственности и, как пояснили наши собеседники, сексуальности.

Пусть простит нас читатель за, возможно, неакадемический стиль, иногда кажется, что если бы традиция распорядилась таким образом, чтобы длинные косы носили мужчины, а женщины сбривали бы волосы на голове, то, наверное, покрывало типа фаранджи могло бы оказаться неотъемлемым элементом выходного костюма не женщин, а мужчин. Но природа распорядилась иначе, мудро утверждая, что социальная активность (воплощение функций добытчика, защитника семьи и группы) мужчин – за пределами дома<sup>9</sup>, а место женщин – преимущественно у семейного очага и около детей, что, следовательно, длинные косы больше соответствуют женской природе. Есть, однако, сведения, что жрецы зороастрийского культа огня носили шлемовидные шапки, “чтобы прикрыть волосы и бороду”, – это, подчеркнем, “было необходимо в целях ритуальной чистоты” (Бойс 1994: 84).

Функция фаранджи как призванная покрывать волосы на голове обращает нас к такому его элементу, как ложные рукава. Иногда кажется, что где-то в глубине традиционного сознания с ними ассоциировались также функции ложных накосников, символически заменяя упоминавшиеся шапочки с накосниками. Иначе трудно понять, почему они откинута за спину. К этому мнению, которое еще предстоит проверить, склоняет деталь казахского женского головного убора, называвшегося *саукеле* (Захарова и др. 1964: 110–115, 1989: 216–217). В контексте рассмотрения универсальных функций женских покрывал интерес представляет замечание И.В. Захаровой и Р.Д. Ходжаевой, которые пишут, что еще в середине XIX в. “большая накидка (*желек*) из легкой ткани, которая чаще прикреплялась к макушке и которой можно было закутать всю фигуру”, была обязательным дополнением этого головного убора (Захарова и др. 1989: 216).

Как видно, по назначению “закутать всю фигуру” фаранджи и саукеле (*желек*) середины XIX в. близки. Что касается высказанного предположения относительно символического значения ложных рукавов фаранджи, то к этому можно добавить характерную и для казахского саукеле вышитую широкую полосу, ниспадающую поверх накидки с затылка и доходящую до икр ног (МАЭ, колл. 439-21, 2874-1). Эту полосу мы склонны интерпретировать как ложный накосник. Он завершается в форме треугольника, к которому прикреплена дополнительная металлическая подвеска, повторяющая ту же форму треугольника. Эти детали саукеле заставляют вспомнить скрепленные у подола концы ложных рукавов фаранджи, спускающиеся с плеч. В таком виде ложные рукава (и/или накосники) напоминают форму, близкую к треугольнику вершиной вниз. Возможно, с подобными деталями женских покрывал когда-то были связаны определенные представления, предположительно, сексуального характера<sup>10</sup>.

Поскольку речь идет о конструктивных деталях саукеле, которые, пусть отдаленно, но напоминают отдельные черты, характерные для фаранджи, нужно немного сказать о головном уборе, интерпретируемом как *кулах*, вождя из сакского захоронения в кургане “Иссык” (Акишев 1978; Акишев и др. 1980: 14–31). При разговоре о сакском кулахе специалисты так или иначе вспоминают саукеле казахской невесты, сравнивая друг с другом детали их конструкции (Акишев и др. 1980: 15, рис. 1, 1–4). В статье К.А. и А.К. Акишевых читаем: “Любопытно, что у некоторых посетителей Музея археологии Казахской ССР иссыкский кулах вызывает ассоциацию именно с *саукеле*. Саукеле обычно имело вид конуса, иногда усеченного, как и иссыкский *кулах*, чаще всего красного цвета, лопасти–наушники, нередко – шлейф сзади, закрывающий шею” (Там же: 22).

Это очень интересное замечание. Ощущение связи, возникающее между двумя головными уборами (кулах сакского вождя и этнографически зафиксированный женский головной убор саукеле), отдаленными друг от друга почти двумя с полови-

ной тысячелетиями, представляет собой лучшее доказательство, как порой информация о факте или явлении культуры, когда-то отправленная в "архив" – в область подсознания, может проявить себя как "документ эпохи" и через несколько тысячелетий. Авторы статьи о происхождении и семантике иссыкского головного убора пишут, что он был связан с церемониальными (ритуальными) функциями сакских вождей. Вспомним, что и саукеле был элементом церемониального (свадебного) наряда невесты; после рождения первого ребенка саукеле отправлялось в сундук, где оно хранилось до замужества дочери.

Говоря о том, что саукеле "дольше сохранялось в богатых семьях, где передавалось из поколения в поколение", И.В. Захарова и Р.Д. Ходжаева замечают: "Сохранность его удлинялась, поскольку из убора молодухи оно превращается в ритуальный свадебный убор" (Захарова и др. 1989: 216). Что касается фаранджи, то в силу отмеченных выше представлений о "чужаках" в условиях города оно продолжало выполнять охранительную функцию вплоть до прекращения детородной способности. После этого необходимость в его ношении ослабевала.

Из изложенного выше относительно элементов конструктивной и функциональной близости фаранджи в восточноиранском мире и саукеле у казахов, в свою очередь, напоминающего головной убор из "Иссыка", вытекают вопросы: 1) не является ли так называемый головной убор сакского вождя в действительности женским ритуальным головным убором (вроде саукеле), 2) не существовали ли кулах сакского вождя и саукеле казахской невесты параллельно, 3) не являлся ли кулах сакского вождя типом головного убора, который в тогдашнем сакском обществе носили как мужчины, так и женщины (существует предположение, что, например, в высших слоях общества Ахеменидского Ирана крой некоторых элементов мужского и женского костюмов, а также формы головных уборов в ряде случаев совпадали (Зийад-нур 1343 г.х.: 78–79))?

Отвечив на эти вопросы, можно будет строить предположения о правомерности рассмотрения иссыкского кулаха, казахского саукеле и среднеазиатского фаранджи, с точки зрения их происхождения и семантики, в одном контексте. Хотя сегодня ответы на сформулированные вопросы носят не вполне внятный характер, тем не менее ясно, что за ними стоит осознание необходимости поисков в этом направлении. Среди вопросов может быть и такой: если предположить, что саукеле и кулах когда-то существовали параллельно, то как можно объяснить, почему последний не сохранил свою устойчивость наравне с саукеле? Очевидно, ответ на этот вопрос нужно искать в различии видения мира мужчинами и женщинами. Давно известно, что в традиционных восточных обществах женский уклад менее восприимчив к внешнему влиянию. Это обстоятельство позволяет сохранять элементы историко-культурного опыта намного дольше женщинам, чем мужчинам, ориентированным на мир в динамике. По всей видимости, саукеле, как, впрочем, и среднеазиатское фаранджи, отражает именно эту особенность, присущую женскому укладу.

Разговор о рациональных и иррациональных функциях, с которыми ассоциировалось фаранджи, подводит нас к такому элементу этой накидки, как занавеска перед глазами – чишмбанд. Это слово образовано от таджикско-персидского существительного *чишм* (литер. *чаши* – букв. "глаз") и основы настоящего времени от глагола *бастан* (*банд*), значения которого – "закрывать", "преграждать", "ограждать", "завязывать", "привязывать". Отмеченные значения анализируемого слова склоняют к предположению, что в данном случае речь идет о занавеске не как о средстве закрывания женщинами лица от взоров мужчин, как часто интерпретируется чишмбанд в научной литературе. Речь может идти о способе ограждения (закрывания) женщинами ими себя от воздействия на них воображаемых негативных внешних влияний (дурного глаза – *чишм*), могущих, согласно поверьям, нанести женщине, как слабому полу, вред.

Следовательно, с точки зрения существовавших поверий и представлений, ношение среднеазиатскими женщинами покрывала при выходе из дома (часто с ребенком на руках) диктовалось необходимостью защиты самих себя и детей от вредного воздействия воображаемых злых сил (*чишм*) в окружении “чужаков” в условиях городской жизни. О том, какое значение придавалось чишму, свидетельствует тот факт, что в одном из письменных источников средневековой Средней Азии, который использован немецким ученым Паулем Юргеном, говорится, что “затворничество – основа наших усилий, поскольку исходящие от людей взоры доставляют много беспокойства” (Юрген 2001: 145). Данная точка зрения подтверждается многими свидетельствами этнографической современности – как литературными, так и нашими полевыми.

Ясно, что беспокойство, о котором говорится в средневековом источнике, может исходить не только от взоров мужчин, но также и от взглядов женщин. Это убеждает, что обычай носить фаранджи с чишмбандом был обусловлен отнюдь не превосходством мужчин, как думают некоторые исследователи. Он имел гораздо более сложные причины, в основном мировоззренческого характера. В нем находят отражение представления, связанные в первую очередь с функциями защиты женщины и ребенка от вредного воздействия воображаемых злых сил.

Относительно существующих у оседлого населения поверий и представлений, связанных с дурным глазом, можно говорить бесконечно долго. О некоторых из них бегло говорится в небольшой заметке автора (Рахимов 2003: 73–73). В таджикской среде страх перед влиянием дурного глаза так велик, что люди при каждом упоминании о нем молят Бога словами: “Худо ниго(и) дорад!” (“Бог да убережет!” от этой опасности). В традиционном обществе существовала целая система мер охраны людей (и животных), в особенности женщин, от негативного воздействия темных сил. Нет сомнений, что фаранджи, неотъемлемым компонентом которого была занавеска перед глазами, относилось к их числу. Не забудем, что занавеска изготавливалась из черного конского волоса. Это может служить подтверждением высказанного предположения, что назначение черного цвета в данном случае – отогнать зловредные силы. Все это бросает яркий свет на мотивы укорененности фаранджи с чишмбандом в традиции оседлого населения региона.

Продолжая разговор о поверьях и представлениях, связанных с функциями фаранджи, обратим внимание на рассуждения А.А. Суворовой. Размышляя о смысле слов из коранической суры: “И порядочные женщины – благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит Аллах”, она задается вопросом, о какой же тайне идет речь. На основе исламской концепции о сокрытии и явлении Лица как ипостаси Сущности исследовательница приходит к довольно остроумному выводу: «Подобно тому, как Завеса Тайного защищает от непосвященного высшую гносеологическую ценность, домашняя завеса... (в нашем случае фаранджи. – Р.Р.) охраняет высшую ценность семьи – женщину. На профаном уровне женщина становится отчасти “уравненной” с трансцендентальной Истиной: она запретна для “чужих” и открывается “своим”, причем попытки нарушить запрет опасны и влекут за собой тяжкие последствия для нарушителя» (Суворова 1996: 128–129).

Размышления А.А. Суворовой значительно облегчают понимание проблемы истоков возникновения фаранджи. Пусть источник об отношении к женщине как к воплощению вековой тайны ссылается на кораническую суру – это лучше всего доказывает, что перед нами – не поэтическая метафора, просто идеализирующая женщину. Как явление жизни она ведет нас к истокам человеческой мысли, в ней – едва уловимый свет действительности отдаленных от нас времен. В слабых колебаниях этого света можно увидеть путь, который приближает нас к пониманию проблемы истоков женского затворничества на Востоке. Фаранджи, которое закрывало всю фигуру женщины при выходе из дома, как бы сигнализировало о том, что она нахо-

дится в пределах своего – женского – пространства, предназначенного ей традицией. Таким образом, интересующее нас покрывало с лицевой занавеской перед глазами выступало в некотором роде имитацией дома, хозяйкой и управительницей которого она была (является). Оно как бы заменяло стены этого дома, служа зоной ее безопасности. В этом открывается грань представлений, согласно которым фаранджи и дом, с точки зрения охранительных функций, взаимно заменяли друг друга.

Как видно, вопрос о традиционном женском затворничестве у народов Средней Азии и правах женщин в исламе оказывается намного сложнее, чем это представляется. Узвимость, на наш взгляд, существующей точки зрения о связи среднеазиатского женского покрывала с исламом в том, что она рассматривает его в отрыве от совокупности норм, системы поверий и представлений, санкционировавших это явление как институт.

Попытка переноса проблемы о праве женщин в среднеазиатском исламе из сферы идеологизированных концепций несколько в другую плоскость, а именно в русло рассмотрения женского быта "изнутри", показывает, что так называемая неуравновешенность прав мужчин и женщин в исламе связана с заповедями его основателя тогда, когда концепция изначального восприятия женщиной мира "какой он есть" представляла непреодолимую преграду. Тогда женская половина оставалась неохваченной новой религией. Мы считаем, что традиционное затворничество женщин на Востоке лучше всего иллюстрирует связь ислама с наследием вытесненных им религий.

Похоже, на стадии переориентации религиозного сознания жителей покоренной исламом Средней Азии с прежних установок мироощущения на новые (мусульманские) ценности наметился некий крен: мужская часть населения восприняла новую религию, а женская половина (при очевидном мусульманском самосознании и восприятии существующих обычаев – мусульманскими) во многом продолжала (и продолжает) оставаться приверженной прежним общественным представлениям. В этом смысле можно говорить об определенной религиозной толерантности, которую на деле демонстрирует среднеазиатский ислам. Это – отдельный вопрос.

Здесь следует подчеркнуть, что женское затворничество изначально соответствовало ее предназначению воплощать отведенную самой природой роль управительницы дома и семьи. Отсюда вытекает вывод, что "неисламская" линия традиции пробила себе дорогу, используя свой потенциал глубокой укорененности, позволившей в определенной мере остаться не потревоженной исламом. Как нам представляется, традиционное женское затворничество относится к числу тех именно явлений, которое внедрилось в тело этой религии из области доисламских поверий и убеждений. Это относится и к женскому затворничеству вообще, и к символу этого затворничества – фаранджи – в частности.

### Примечания

<sup>1</sup> В средствах массовой информации сообщалось о призыве папы римского к католичкам не выходить замуж за мусульман. Это мотивировалось тем, что в исламе мужчины и женщины не равны в правах. Папа якобы призвал тех женщин-католичек, чьи мужья – мусульманы, иметь в качестве духовных отцов только католических священников. Мы допускаем, что это какое-то недоразумение, поскольку папа вряд ли позволил бы себе подобного рода неосмотрительное высказывание. Но то, что такие взгляды находят отражение в СМИ, не может не настораживать.

<sup>2</sup> В связи со сказанным укажем на работу О.В. Горшуновой, в которой анализируются принципы разделения труда, а также и женские занятия у современных узбеков Ферганской долины (Горшунова 2001: 211–217).

<sup>3</sup> Букв. "его благополучием должна она удовлетвориться".

<sup>4</sup> Здесь и далее средний род слова *фаранджи* объясняется его значением как "покрывало".

<sup>9</sup> Иной раз кажется, что накидки “по краям орнаментированные зигзагообразной линией” (Мешкерс 1989: 99, рис. 9, 1д), кружочками (там же. С. 117, рис. 25, 1), “тесью из кружочков” (Там же. С. 127, рис. 34) или “полосками из перлов” (Там же. С. 130, рис. 36, 1), могут быть интерпретированы и как ложные рукава, спускающиеся по бортам. Особенность коропластики, в данном случае согдийской, состоит в том, что некоторые ее детали позволяют исследователю строить разные интерпретации.

<sup>6</sup> Пользуясь случаем, чтобы исправить неточность, которая вкралась в недавно опубликованную мною работу, где говорится о наличии этой “маскообразной сеточки” (Рахимов 2002: 85.). Там же (примеч. 9) вместо правильной ссылки на рисунок в Шахнаме 44 ошибочно дана 12. Выражение “лицевая сетка” (С. 84) должно быть заменено на “лицевая занавеска”.

<sup>7</sup> Известно, что корсет европейской женщины весьма мешал кормлению грудных детей. Когда возникала необходимость в этом, кормящей матери приходилось совершать довольно трудоемкую операцию, чтобы снять этот широкий пояс. Что касается восточной женщины, то для нее подобная задача не представляла большой трудности: ниспадающая на грудь длинная лицевая занавеска значительно упрощала процесс кормления ребенка. Считается, что корсет, плотно охватывавший грудную клетку и живот, был причиной многих болезней.

<sup>8</sup> Сказанное, кроме всего прочего, поясняет и то, почему раньше местные женщины закрывали лицо занавеской лишь до наступления климакса. После этого женщины, выходя из дома под покрывалом, лицевую занавеску откидывали за голову, идя таким образом по улице с открытым лицом.

<sup>9</sup> Не исключено, что именно с подобными убеждениями было связано употребление париков в Европе. В этой связи можно также указать на практику стрижки волос у новобранцев.

<sup>10</sup> Не следует забывать, что среди разнообразных значений треугольника присутствует и сексуальный символизм. Примером могут служить декоративные треугольники, помещаемые преимущественно в области спины на верхней одежде современной молодежи.

## Литература

- Адамова и др. 1985 – Адамова А.Л., Гюзальян Л.Т. Миниатюры рукописи поэмы “Шахнаме” Фирдоуси 1333 г. Л., 1985. Табл. 19, 44.
- Акишев 1978 – Акишев К.А. Курган “Иссык”. М., 1978.
- Акишев и др. 1980 – Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Бойс 1994 – Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблина-Каменского. 3-е изд. СПб., 1994.
- Воронина 1961 – Воронина В.Л. Проблемы раннесредневекового города Средней Азии. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1961.
- Горишнова 2001 – Горишнова О.В. Работа и досуг в жизни современной узбекской женщины // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. Ежегодник. Вып. 27. 2001.
- Документы 1962 – Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В.А. Лившица. М., 1962.
- Захарова и др. 1964 – Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда. XIX – начало XX века. Алма-Ата, 1964.
- Захарова и др. 1989 – Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Зеленин 1991 – Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зийад-нур 1343 – Зийад-нур Джалил. Пушаки бастани ираниан: аз коһнтарин заман та пай-ани шаһаншайһей Сасанийан (“Костюм древних иранцев: с древнейших времен до конца правления Сасанидов”). Тегеран, 1343 г.х.
- Кинжалов 1999 – Кинжалов Р.В. К реконструкции древнегреческого свадебного обряда // Астарты. Вып. 1. Культурологические исследования из истории Древнего Мира и средних веков: проблемы женственности. СПб., 1999.
- Киреева 1970 – Киреева Е.В. История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. М., 1970.
- Липс 2003 – Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / Пер. с нем. В.М. Бахта. Смоленск, 2003.

- Лобачева 1996 – Лобачева Н.П. К истории паранджи // Этнограф. обозрение. 1996. № 6.
- Лобачева 1960 – Лобачева Н.П. Свадебный обряд хорезмских узбеков // Кр. сообщ. Ин-та этногр. АН СССР. Вып. 34. 1960.
- Мешкерес 1977 – Мешкерес В.А. Коропластика Согда. Душанбе, 1977.
- Мешкерес 1982 – Мешкерес В.А. Терракоты Самаркандского Музея. Л., 1982.
- Мешкерес 1989 – Мешкерес В.А. Согдийская терракота. Душанбе, 1989.
- Мудрость народная 2001 – Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4. "Юность и любовь". Свадьба. М., 2001.
- Пугаченкова 1952 – Пугаченкова Г.А. К истории "паранджи" // Сов. этнография. 1952. № 3.
- Пугаченкова 1959 – Пугаченкова Г.А. Маргианская богиня (Из работ Южно-Туркменстанской археологической комплексной экспедиции) // Сов. археология. 1959. Т. 29–30.
- Рахимов 2002 – Рахимов Р.Р. Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин? // Радловские чтения 2002: Матер. годичной науч. сессии МАЭ РАН. СПб., 2002.
- Рахимов 2003а – Рахимов Р.Р. "Дурной глаз сводит человека в могилу, а верблюда – в котел" // Лавровские (Среднеазиатско-кавказские) чтения 2002–2003 гг. СПб., 2003.
- Рахимов 2003б – Рахимов Р.Р. Путешествие на другую сторону улицы // Культурное пространство путешествия: Матер. научного форума. СПб., 8–10 апр. 2003. СПб., 2003.
- Саидбаев 1978 – Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М., 1978.
- Соколова 2000 – Соколова З.П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой. Сибирский этнограф. сб. Вып. 10. М., 2000.
- Суворова 1996 – Суворова А.А. Женщина и ислам // Индийская жена: Исследования, эссе. М., 1996.
- Сухарева 1945 – Сухарева О.А. К истории костюма населения Самарканда // Бюл. АН УзССР. № 11–12. 1945.
- Толеубаев 1991 – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Хоул 1998 – Хоул К. Энциклопедия примет и суеверий / Пер. с англ. А. Дормана. М., 1998.
- Шайдуллина 1978 – Шайдуллина Л.И. Арабская женщина и современность (эволюция ислама и женский вопрос). М., 1978.
- Широкова 1989 – Широкова З.А. Традиционные женские головные уборы таджиков (юг и север Таджикистана) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Юрген 2001 – Юрген П. Доктрина и организация Х(в)аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-Дина // Суфизм в Центральной Азии (Зарубежные исследования): Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001.
- Katrak 1965 – Katrak J.C. Marriage in Ancient Iran. Bombay, 1965.

## R.R. R a k h i m o v. "Mystery Veil" (On Women's Traditional Seclusion in Central Asia)

The focus of the author's essay is the tradition of women's seclusion in Central Asia. By analyzing the usage of *farangi* (turk. *paranja*) – the veil worn predominantly by townswomen in Central Asia – and other types of face covering in non-Islamic traditions, the author questions the view, often uncritically accepted, that relates these elements of women's clothes to Islam. It is not unlikely, the author argues, that in the countries conquered by Islam the task of reorienting women from their pre-Islamic worldview and self-perception to the worldview preached by the new prophetic religion turned unworkable mainly because of the firmly rooted pre-Islamic beliefs and superstitions. Under the circumstance, the new religion was compelled to keep the latter intact, which may be interpreted as a sign of the new religion's tolerant attitude toward pre-Islamic values.