

## ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

### ГЛАВА X

#### «ЗАВЕСА ТАЙНЫ» (О ЖЕНСКОМ ЗАТВОРНИЧЕСТВЕ)

Материалы предыдущих частей работы показывают особенности достаточно загадочного и до конца неисследованного мира восточной женщины. Эта загадочность привлекает особым, изначально присущим поведению замужней женщины на Востоке почтительным отношением к огню. Оно находит отражение в оперировании этим благом практически во всех сферах традиционной обрядности, где главным исполнителем ритуала является женщина. Событийные огни женщин, подвергнутые анализу выше, привлекают внимание с точки зрения присущей им достаточно строгой церемониальности. К этому можно добавить также черты церемониальности, которые наблюдаются в обращении женщины с огнем семейного очага. Во всем угадывается некий скрытый смысл, когда интерпретация ежедневно совершаемых «обыденных» действий оказывается нетривиальной: женское отношение к огню пронизано признаками, характерными для исполнения религиозных обрядов.

Это и подводит к следующему сюжету, предметом которого являются особенности религиозного поведения замужней женщины в оседлой среде Центральной Азии. Речь идет о том, как таджикская женщина свое почтительное отношение к огню сочетает с исполнением религиозных правил, вытекающих из заповедей пророка Мухаммада. Иначе говоря, о том, как почитание огня, казалось бы, не санкционированное исламом, увязывается с ее верой в коранического Бога. Это достаточно большая и сложная тема, требующая особого подхода, в том числе в плане методологии. На этом этапе я вижу свою задачу в том, чтобы поставить вопросы. Что касается некоторых выводов, они носят предварительный характер, их предстоит проверять еще много раз. В любом случае осмысление поставленной проблемы невозможно без обращения к такому общеизвестному явлению, как женское затворничество на Востоке. Я исхожу из убеждения, что испокон веков специфика религиозного поведения таджикской женщины была связана с ее затворническим образом жизни. Поэтому необходимо уделить внимание вопросу о возможных истоках женского затворничества. В разной форме признаки этой закрытости сохраняют устойчивость и в наше время.

Полагаю, что именно женское затворничество явилось одной из важнейших причин, вызвавших к жизни характерные особенности возвышенного отношения местной женщины к огню. В этой связи возникает вопрос, не историческая ли давность корней экстравертности мужчин и интровертности женщин (замкнувшей последних в пределах дома и семьи) способствовала тому, что в традиционном таджикском обществе идеология огненной стихии, сплетенная из соответствующих образов, являлась составляющей преимущественно мира женщин, выступающих хозяйками и управительницами семейного очага и огня.

Выражение «завеса тайны», вынесенное в заголовок главы, своим появлением на страницах этой книги обязано в основном двум источникам. Во-первых, оно употреблено в статье А.А. Суворовой.<sup>1</sup> Второй источник — достаточно эмоциональный разговор группы таджиков, услышанный автором летом 2002 г., о традиционном женском затворничестве в Центральной Азии.

Позволю себе вкратце описать ситуацию, привлекшую мое внимание. В переполненный автобус, который отправлялся из Пенджикента в долину реки Кштут, я сел буквально на ходу. В душном от летней жары салоне стоял хохот. Потребовалось некоторое время, чтобы уяснить предмет разговора. Молодой человек в рубашке с закатанными рукавами и галстуком обращался к благообразному старику, сидевшему в кресле за кабиной водителя у окна, со словами (далее в переводе): «Вот, скажите *домулло*,<sup>2</sup> как женщине полагается идти по улице с мужем — впереди него, рядом или следовать за ним?». «Что на это скажут лета, прожитые Вами?», — добавил он, указывая пальцем за окно, где мужчина лет шестидесяти и немного отстававшая от него женщина в традиционной одежде направлялись в сторону автовокзала.

Старик, опираясь на посох, зажатый в левой руке, выдержал паузу, а затем спокойным голосом сказал: «Тут и объяснять нечего. Только вы не ставьте вопрос с ног на голову (*сарчана*). Правильнее сказать так: “Как мужчине следует идти — за женщиной, рядом с ней или впереди?”. Тогда я вам скажу: “Ему следует идти впереди! Он обязан идти впереди!”. Вы спросите: “Почему?”. Потому что вообще, а в пути в особенности мужчине полагается женщину охранять, а не наоборот. Когда женщина идет впереди, про мужчину можно думать все, что угодно. Например, что он больной, немощный и так далее. Короче, он не справляется со своими обязанностями охранять жену. Вот почему на улице мужчине нужно на два–три шага идти впереди женщины. Понимаете, мужчина — плечо; он вожак, защитник». Дед сделал небольшую паузу, а потом добавил: «Так было в прошлом. Теперь все не так. Много изменилось».

После продолжительной паузы тот же молодой человек, то ли не сумевший до конца уяснить смысл слов старика, то ли из любопытства адресовал ему другой вопрос: «Вы говорите, что женщину нужно охранять. От кого?». На это старик ответил так: «Женщина — слабое создание. Вдумайтесь в смысл слова *заиф* [“женщина”; букв. “слабый”, “уязвимый”. — Р.Р.]. Оно прилагается к женщине. Женщина слаба особенно вне дома. Там она в центре внимания. Одни смотрят на нее из любопытства, другие — из зависти, третьи — из вождления. А взгляд иных людей сравним со стрелой, выпущенной из лука, она может легко сразить женщину. Когда впереди нее идет мужчина, свой, то она защищена, тогда “стрела” пролетает мимо». После очередной остановки по просьбе женщины с ребенком на руках седобородый пассажир продолжил: «Вы можете смеяться надо мной сколько угодно, но это так. Это трудно объяснимая вещь. Я вам

скажу больше. Скажу об учении наших предков. Может быть, оно объяснит вам необходимость охраны *заиф*. Так вот, говорится, что женщина — *пардаи роз* (“завеса тайны”). В *хадисе*<sup>3</sup> нашего пророка сказано то же самое. Поэтому женщину охранять нужно как завесу тайны, защищать от всякого рода темных сил. Таков ответ старика на ваш ученый вопрос».

Далее старец рассуждал таким образом: темные силы водятся среди чужих людей. Поэтому завесу нужно охранять как сокровенное, скрывающееся за ней. Это сравнимо с охраной земли, если под этим подразумевать родину.

В описанном эпизоде сформулирована концепция отношения к женщине как величайшей и в то же время неразгаданной социальной ценности. Это подтолкнуло обратиться к проблеме прав женщины в центрально-азиатском исламе. Стереотип, свойственный оценке анализируемого явления, не позволяет некоторым авторам преодолеть предрассудки и предвзятые суждения об исламской традиции. Обрушившись с критикой на центрально-азиатский ислам, эти авторы в качестве аргумента используют «женский вопрос» как пример «безрадостной жизни» женщины на мусульманском Востоке. Существует расхожее мнение, что в прошлом жизнь женщины проходила в стенах дома или под покрывалом, что это унижало человеческое достоинство; ислам не позволяет женщинам иметь равные права с мужчинами и реализовать себя в общественной жизни исходя из представления о превосходстве мужского пола над женским. Подобное отношение и одностороннее освещение проблемы создает зачастую ложное представление о самой религии в целом.

Таким образом, автор задается вопросом, не поясняют ли рассуждения седобородого старца о женщине подлинный смысл, скрытый в традиционном затворничестве женщин на Востоке. На этой основе предпринимается попытка проследить возможные истоки этого явления, посмотреть, в полной ли мере оно связано с исламом, как полагают многие исследователи, или его основные элементы восходят к более ранним религиозным и культурным устоям.

Стоит вспомнить, что затворничество женщин известно во многих религиозно-культурных традициях. Оно широко практиковалось, например, в аристократических кругах Индии или Византии; к ним можно прибавить Иудею, Палестину и Вавилон библейских времен. У евреев издревле было принято, чтобы женщина появлялась в общественных местах с покрытой головой, а то и с целиком закрытым лицом, оставляя открытыми лишь глаза. Л.И. Шайдулина, обобщая данные востоковедов, подчеркивает, что затворничество женщин, в частности обычай ношения покрывала, исламом унаследован из доисламских традиций, существовавших в Персии, Византии, Ассирии.<sup>4</sup> Согласно этому автору, византийцами затворничество было воспринято от древних греков.<sup>5</sup>

Отголоски описываемых явлений в культурах некоторых (заметим, достаточно далеких от исламского мира) народов сохраняют свою устойчивость до сих пор. Сравнительно недавно в ряде отечественных электронных СМИ были опубликованы сведения о том, что в Ханты-мансийском АО РФ женщины скрываются от переписчиков мужского пола в силу древней традиции избегания женщинами посторонних мужчин; если они и показываются переписчикам-мужчинам, то укутанными в покрывало. Это явление в культуре хантов и манси анализировалось еще З.П. Соколовой.<sup>6</sup> По ее данным, героиня одного из преданий «Мис-нэ снимает горячий котел рукой и обжигается, т.к. не

находит черпака, а спросить по обычаю [избегания. — Р.Р.] она не может». <sup>7</sup> Там же подчеркивается, что в фольклорных произведениях хантов и манси девушки смотрят на мир сквозь бахрому платка. <sup>8</sup> По свидетельству исследовательницы, «мансийские и хантыйские женщины избегают и духов мужа (неслучайно священные места у них раздельные — мужские и женские <...>), закрывают лицо на медвежьих праздниках». <sup>9</sup> Сведения З.П. Соколовой заставляют предположить достаточно древнее происхождение обычая ношения женщинами покрывал, обусловленного, нужно полагать, столь же древними верованиями, связанными с обычаем избегания женщинами родственников мужского пола своего супруга и мужчин вообще.

Для уяснения истоков женского затворничества можно обратиться к жизни и быту народов Центральной Азии. Особенности современного быта сельского населения в этом регионе (в частности, специфика дифференциации полоролевых функций <sup>10</sup> и связанных с этим внутрисемейных отношений, во многом замыкающих женщин в пределах дома и семьи) не оставляют сомнений в том, что зачастую ассоциирующееся с исламом женское затворничество в действительности представляет собой наследие весьма отдаленных доисламских времен. Не исключено, что этот феномен принадлежит к числу тех устойчивых элементов традиционной культуры, которые, единожды сложившись, сохраняли свою устойчивость независимо от официальной религиозной ориентации населения. В этом убеждают и мнения ряда ученых. В.Л. Воронина, говоря о делении среднеазиатского жилища на две половины — мужскую и женскую, решительно возражает против взгляда, согласно которому оно диктовалось догмами ислама. Она подчеркивает: «Это неверно, ислам лишь санкционировал укоренившиеся более ранние традиции». <sup>11</sup> Такого же мнения придерживается Л.И. Шайдуллина, согласно которой в «Греции издавна дом делился на мужскую и женскую половины. Последняя называлась *гинекея*, и вход в нее посторонним мужчинам строго запрещался». <sup>12</sup> 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 обществ древности и средневековья». <sup>13</sup> Исследовательница напоминает, что «в Греции символом семейной женщины была черепаха, никогда не расстающаяся со своим домом».

Изложенные примеры заставляют поставить вопрос о правомерности представлений о связи затворничества центрально-азиатской женщины с исламом. Возможно, затворничество было интегрировано в систему исламских ценностей и воззрений как наследие весьма отдаленных представлений. Попробуем проверить это. Еще в сасанидском брачном контракте очерчивается круг обязанностей мужа-зороастрийца по отношению к жене. Муж декларирует, что, пока жизнь его будет длиться, он будет содержать свою жену при должном уважении и почтении, при соблюдении ее прав как госпожи дома. Он говорит: «Как муж и повелитель гарантирую хорошую обеспеченность ее пищей, одеждой, нарядями и жилищем». <sup>14</sup> Этот пример является красноречивым доказательством, что еще в доисламские времена право на звание мужа и повелителя было производно от выполнения мужчиной соответствующих обязанностей перед женой.

Очевидно, это было связано со строгим разграничением сфер деятельности супругов. Похоже, мужчины были экстравертны, обращены к внедомашней сфере, женщины, наоборот, интровертны, призваны выполнять внутрисемейные функции. По-видимому, предполагается, что социальные роли, которые будущий глава семьи принимает на себя, будут вытекать из предписанной традицией служения семье. Из духа текста вытекает, что возможные отклонения от этих установлений рассматривались как ненормальное явление и влекли за собой санкции.

Доисламские предписания, близкие по содержанию к сасанидскому документу, отражены и в согдийском брачном контракте. Здесь об обязанностях супругов говорится: «Пусть имеет Ут-тегин [жених. — P.P.] 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>15</sup> его приказ жене законом пусть она считает (“выслушивает”) — так, как благородная женщина благородного мужчину мужем имеет».<sup>16</sup> 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. Внутрисемейные функции в собственно женском мире были связаны с обязанностью устраивать домашнюю жизнь членов семьи по собственному усмотрению.

У таджиков еще сравнительно недавно женщины сами защищали установившийся порядок вещей, предпочитая затворничество социальному и политическому участию. В РТ и РУ местные трудоспособные женщины даже в эпоху рыночных отношений не всегда охотно рвутся к работе в качестве, например, поварих в заведениях общественного питания, официанток, проводниц железнодорожных поездов и так далее, считая подобные роли, давно ставшие «женскими», например, у русских, относящимися к основе социального функционирования мужчин. Известно и то, что обеды в местных кафе или ресторанах носят зачастую характер «мальчишников» из-за ограниченного посещения местными женщинами заведений общественного питания даже в больших городах. Конечно, все подобные явления могут быть объяснены убеждениями о социальных границах между миром мужчин и женщин. Позволю себе привести некоторые примеры, иллюстрирующие традиционные нормативные представления населения о полоролевом распределении обязанностей.

По наблюдениям автора, в 1970-е годы в Афганистане пациенты-мужчины при посещении поликлиник иногда отказывались идти на прием к врачу-женщине, а женщины — к врачу-мужчине. В Таджикистане, как в Иране, о чем сообщили нам лица иранского происхождения в Душанбе, профессия врача-гинеколога и в наше время является преимущественно женской сферой деятельности. Автору известен случай, когда несколько лет назад в одном из районов РТ женщины избili мужчину-гинеколога, проявившего «неосмотрительность» в выборе специальности и таким образом вторгшегося в *не-свою* сферу. Дело в том, что в традиционном таджикском обществе принимать роды испокон веков считалось женской обязанностью.

В 1940–1950-е годы в Средней Азии женщин стали привлекать на руководящие посты в партийных и советских органах. Тогда эти женщины свою эмансипированность<sup>17</sup> демонстрировали тем, что ввели своеобразную моду носить под головным платком (или без платка) весьма богато вышитые тубетейки.<sup>18</sup> Другим «маскулинным знаком» были фабричного производства сапоги с высокими голенищами, какие носили аппаратные чиновники и руководящие работники из числа мужчин. Впоследствии «блага» эмансипации обрекали этих женщин на безбрачную жизнь из-за «маскулинности» как ряда черт внешнего облика, так и ролей, которые они играли.

Высказывая точку зрения о связи закрытости женщин на Востоке с предписаниями ислама, обычно ссылаются на известное из этнографической литературы<sup>19</sup> покрывало (накидку), которое надевали еще в сравнительно недавнем прошлом для выхода на улицу городские женщины в Средней Азии. Сельским женщинам для указанной цели его заменяли легкие халаты без подкладки, иногда детские или вообще какие попадались под руку. В Самарканде, Бухаре, Худжанде и других городах с ядром таджикского населения это покрывало представляло собой достаточно широкий и длинный, покрывающий фигуру с головы до ног халат с длинными ложными рукавами. Они были откинуты за спину и скреплены там таким образом, что их линии образовывали нечто похожее на треугольник, вершиной обращенный вниз. Покрывало этого типа было известно под названием *фаранджи* (тадж.) или *паранджа* (тюрк.), происходящим от арабского *фараджийя/фарангия*. Его дополняла сетка (тадж./перс. *чашмбанд*, лит. *чашмбанд*, тюрк. *чачван*) перед глазами из черного конского волоса. В таком виде покрывало-*фаранджи* и сетка скрывали городскую женщину от посторонних взоров, отличая ее от сельских женщин.

Убежденность в том, что необходимость ношения среднеазиатскими женщинами покрывала, скрывавшего фигуру и лицо, санкционирована предписаниями ислама,<sup>20</sup> привела к организации в 1920–1940 годах кампании *худжум* (букв. «наступление») для борьбы с этим видом женской одежды в Центральной Азии. Массовые сожжения покрывал, которые срывались активистами комсомола с женщин в местах скопления населения, например на рынках, предполагали одновременно и борьбу против проявлений ислама. В конце концов после более двух десятилетий борьбы акции *худжум* добились своих целей: к концу 1940-х — началу 1950-х годов *фаранджи* в основном вышло из употребления. Хотя в современной таджикской среде наблюдаются черты удивительно стойкой приверженности женщин к использованию этого покрывала в ритуальных целях. Об этом свидетельствуют случаи переезда новобрачной в дом будущего мужа в *фаранджи* из современных тканей. Нынешние власти не препятствуют этому, кое-где даже призывают население вернуться к этой традиции.

Н.П. Лобачева высказывает ряд весьма позитивных суждений по интересующему нас вопросу.<sup>21</sup> Мне хочется разговор о *фаранджи* продолжить, главным образом, под углом зрения его функций в практическом и символическом аспектах.

Идея о древнем прототипе *фаранджи/паранджи* принадлежит Г.А. Пугаченковой, согласно которой «богатая накидка со спускающимися рукавами, наброшенная 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»<sup>22</sup>. Данная точка зрения подталкивает исследователей к предположению, что накидка-*паранджа* эволюционировала из первоначальной плечевой распашной одежды в головную накидку с волосяной сеткой для закрытия лица.<sup>23</sup>

Предполагается, что эта эволюция связана с установлением заповедей Пророка Мухаммада в Центральной Азии. Отталкиваясь от этого предположения, зададимся вопросом: «Если мы говорим, что среднеазиатское традиционное *фаранджи* было необходимым элементом одежды горожанок при выходе на улицу, то как в таком случае следует интерпретировать назначение наплечных накидок на терракотовых фигурках — для закрытого пространства или для улицы?». Терракота, похоже, на этот вопрос ответа не дает. Из-за неопределенности изобразительного времени и пространства в этом виде искусства возникает вопрос, не имеем ли мы дело с изобразительным решением, т.е. с таким построением миниатюрной объемной формы, когда головная накидка, по замыслу скульптора, малого формата спускается с головы на плечи персонажа.

Такой прием позволяет представить скрытую (от «чужих») под покрывалом женщину открытой, когда она предстает как бы перед «своими». Вариирования изобразительных решений дают замечательные примеры. Один из них — обнаженные или полуобнаженные женские статуэтки, представленные в парфянской<sup>24</sup> и согдийской<sup>25</sup> короoplastике. Если бы согдийские мастера представляли Анахиту с накидкой, наброшенной на голову, и занавеской, скрывающей ее лицо, образ потерял бы свою привлекательность, богиня стала бы анонимной бесформенной статуэткой. Коль скоро мы допускаем, что самаркандские терракотовые фигурки изображают богиню фронтально, мы вправе допускать и то, что ее лицо должно быть открытым. Стремясь к «узнаваемости» богини, создатели терракотовых фигурок, «снимают» «завесу тайны» с лица персонажа. Терракотовые Анахиты, которыми оперируют ученые, говоря о женских наплечных накидках, представляют собой культовые изображения. Отсюда следует, что мы имеем дело с образом, удаленным от земных реальностей. В этом смысле ссылка на них в плане эволюции покрывала может оказаться уязвимой.

Разумеется, высказанные предположения не претендуют на бесспорность, тем более что они не преследуют цели оппонирования авторам, оперирующим в вопросе о происхождении интересующей нас женской одежды данными короoplastики, а носят характер вопросов. Вместе с тем представляется, что в плане изучения эволюции женской накидки потенциал археологии использован еще не в полной мере. Есть, например, свидетельства, которые позволяют допускать, что в среднеазиатском терракотовом искусстве доисламской эпохи определенные черты, присущие этнографически зафиксированному *фаранджи*, все же просматриваются.

Это подтверждают некоторые образы в короoplastике того же Согда. Я имею в виду экземпляры формочки для изготовления статуэток и оттиска из нее женской фигурки в плащеобразной распашной накидке, спускающейся не с плеч, а с головы до ног.<sup>26</sup> Перед нами как будто тип халатообразной головной накидки, напоминающей интересующее нас *фаранджи*. Прототипом характерных для последнего ложных рукавов могут служить спускаю-

щиеся по бокам рукава накидки богини в тюрбане<sup>27</sup> в согдийской терракоте кушанской эпохи; ученые высказывают предположение, что они ложные.<sup>28</sup> Впечатление присутствия ложных рукавов производит также изображение накидки на опубликованной статуэтке женского божества кушанского времени, реконструкция которой выполнена на основании эрмитажного экземпляра (лицевая занавеска перед глазами, конечно, отсутствует).<sup>29</sup>

Таким образом, наличие некоторых существенных черт, характерных для этнографически засвидетельствованного покрывала-*фаранджи* (халатообразный покрой, ложные рукава, орнамент и, главное, способ ношения как головной накидки), в доисламском терракотовом искусстве в полной мере отбрасывать, видимо, нельзя. Это подтверждают и иранские источники, посвященные костюму иранцев Ахеменидского и Парфянского периодов. Подчеркивается, что в аристократических кругах древнего Ирана выходной женский костюм предполагал наличие широкого полотна, покрывающего женщину с головы до ног.<sup>30</sup>

Предположения о возникновении среднеазиатского *фаранджи* (*паранджи*) с лицевой занавеской в XVII в. основывается и на том, что в среднеазиатско-персидской рукописной миниатюре XIV–XVI вв. изображения женщин в головных халатообразных накидках отсутствуют.<sup>31</sup> Некоторые исследователи подчеркивают, что «ни в XVI, ни в XVII вв. черная волосная сетка еще не вошла в среднеазиатский быт».<sup>32</sup> Хотя источники, на которые ссылается Г.А. Пугаченкова<sup>33</sup> (например, сообщение Клавихо (нач. XV в.), свидетельствуют, что в Тебризе женщины «ходят совсем закутанные в белые покрывала и с сетками из черных конских волос перед глазами».<sup>34</sup> Выходит, перед нами узнаваемые признаки интересующего нас *фаранджи*. Г.А. Пугаченкова обратила также внимание на описание наряда монгольских женщин у В. Рубрука, который пишет: «Под глазами [монгольские женщины. — *P.P.*] подвязывают кусок белой материи; эти куски спускаются на грудь».<sup>35</sup>

Появляется возможность полагать, что точка зрения, согласно которой глухая завуалированность центрально-азиатской женщины в покрывале с сеткой в миниатюре XVII–XVIII вв., не просматривается, вызывает определенное сомнение. Складывается впечатление, что это связано со спецификой самого изобразительного жанра, а не с реалиями эпохи. Дело в том, что каноны миниатюрного искусства с характерным для него динамизмом персонажей еще больше, чем в короластике, ограничивают возможности создания женских образов в покрывале, скрывающем фигуру. Наверное, в этом нужно искать ответ на вопрос, почему интересующая нас накидка с черной волосной 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 скульптору малых форм, т.е. «снять» *чшишмбанд*, 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 документированности изображений. В миниатюрной живописи «фотографические» детали женс-



кого костюма отражены тогда, когда цветовое вдохновение не уносит живописца в насыщенный красками мир поэтических воображений. Когда он 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.<sup>36</sup> Изображенные там покрывала типологически близки женскому *чоудару* в Иране (или *чодари* в Афганистане), но без сеточки перед глазами.<sup>37</sup> Ее отсутствие легко объяснимо: на рисунке 44, к примеру, действие, выражающееся в разборе курьезного случая, происходит в закрытом пространстве, позволяющем женщине быть незавуалированной.

Таким образом, мнение о происхождении *фаранджи* из наплечной накидки доисламских богинь, видимо, требует дополнительных подкреплений. Весьма вероятно, что возникновение этой одежды с дополняющей ее в той или иной форме занавеской скрыто в глубине верований и представлений предшествовавших исламу времен. Более того, складывается впечатление, что генезис центрально-азиатского покрывала *фаранджи* с лицевой занавеской действительно ни на каком этапе своей истории с исламом не связан, что здесь мы имеем дело вероятнее всего с явлением, унаследованным исламом из предшествующих традиций. 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*.<sup>38</sup> В таком же духе высказывается и Л.И. Шайдуллина.<sup>39</sup> Это подтверждают, в частности различные формы покрывал — символов женского затворничества в других (не-исламских) традициях. 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 свою 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.<sup>40</sup>

Из широко известных примеров укажем на вуаль как покрывало для головы или лица в европейской среде. По преданию, вуаль христианской святой девы-мученицы Агаты обладает чудодейственной силой защищать от вулканических потоков лавы. Вероника своим покрывалом вытирала пот с лица Христа, когда он нес свой крест на Голгофу. Или Ревекка — жена Исаака — закрывает им свое лицо при первой встрече с ним. Нельзя не упомянуть и тот факт, что Пресвятая Дева Мария никогда не изображается с непокрытой головой. Вспоминается и ханты-мансийский 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 подадут, шейный платок сына богатыря, которому она предназначена в жены, чтобы она закрыла лицо от его отца, будущего свекра, а уж потом — одежду».<sup>41</sup>

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 был обычай, согласно которому невеста, как об этом сообщает Р.В. Кинжалов, во время свадебного пира сидела за праздничным столом закутанной в покрывало. У греков также существовала церемония, при которой невеста в первый раз раскрывала лицо, чтобы ее видели мужчины.<sup>42</sup> Сходный обряд (тадж./перс. *рубинон* — «лицезрение») существует у оседлого населения современной Центральной Азии. Он является женским обрядом, хотя скрывающийся за ним первоначальный смысл, видимо, тот же, что и у древних греков.

Надо сказать, что женское покрывало типа *фаранджи* изначально было элементом наряда невесты, для которой замужество знаменовало ее первый выход за пределы родительского дома. Заметим, что у 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. Яркой иллюстрацией тому может служить ягнобская сказка. Она повествует о том, что царь некоей страны в поисках невест для своих семерых сыновей «ходит из города в город», не находит. Идет в степь. Приходит в дом и спрашивает у хозяина: «Сколько у тебя дочерей?». Тот говорит: «Войду (в дом), спрошу у моей жены». Жена говорит: «У нас есть семь дочерей — ни солнца они не видели, ни месяца» [курсив мой. — Р.Р.].<sup>43</sup>

Поэтому «не видевшая ни солнца, ни месяца» в дом будущего мужа, как и в наше время, отправлялась в покрывале с занавеской перед глазами. Отсюда вытекает вывод, что *фаранджи* становится составляющей выходного женского костюма, вырастая из первоначального свадебного наряда невесты.

Запрет для девушки, находящейся в предбрачном возрасте, выходить из дома соблюдался в разных областях России; нарушение этого правила интерпретировалось как попадание в иной мир. В.И. Еремина, уделившая много внимания этому вопросу, приводит свидетельства источников, из которых явствует, что для свадебного обряда г. Пинеги было характерно, что с момента «смотрения» невесты (после сговора) она «не выходит из дому до самого венца и, кроме рукобития и <посадки>, не показывается никому из посторонних».<sup>44</sup> По ее мнению, остаточные моменты предписания о временном удалении невесты еще до брака в отдельное помещение, т.е. полной изоляции ее от окружающего мира, сохранились во многих областях России.<sup>45</sup>

Итак, центрально-азиатское *фаранджи* было неотделимой частью некоего культурного единства. Обращение к практическим и символическим функциям этого вида женской одежды в районах Центральной Азии позволяет яснее представить причины его устойчивости в этом районе на протяжении, может быть, нескольких тысячелетий.

Говоря о рационалистическом смысле ношения женщинами покрывал, следует отметить, что, будучи спутником истории древних центров цивилизации в Среднеазиатском Междуречье, этот элемент выходного костюма горожанки был символом, мотивированным поверьями и представлениями о половой строгос-

ти (значит, супружеской верности). Как и в других традициях, в Центральной Азии покрывало воплощало женскую скромность, чистоту, добродетель и целомудрие. Возьмем представления о связи затворничества с половой строгостью и супружеской верностью. Согласно верованиям таджиков, дети воплощают умерших предков семьи, они продолжают и карму рода. 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 является одной из причин, по которой потеря девственности до брака не одобряется. Приведенные примеры говорят о том, что охранение нравственной чистоты семейного очага представляет собой одно из приобретений культурного развития. По свидетельству Д.К. Зеленина, у белорусов Черниговской губернии записана «песня, которую поют в том случае, если окажется, что новобрачная не девственница:

*Не чуйця вы, кони. Не чуй наша пашня  
Не чуйця и коровы, што к нам курва пришла».*<sup>46</sup>

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, что «если новобрачная скрыла, что она не девственница, в доме падает лошадь или вол».<sup>47</sup> В украинской среде Черниговской губернии «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».<sup>48</sup> Зато на Смоленщине факт невинности невесты доводился до сведения окружающих и через обрядовую символику: рубашку или, реже, простыни невесты, сохранившей невинность, демонстрировали публично. Источник сообщает, что эти обычаи бытовали и на южно-русской свадьбе.<sup>49</sup> На Смоленщине «нарушение целомудрия было позором как для новобрачной, так и для ее родителей. По распространенному обычаю, им, а в некоторых местах и крестным надевали на шею хомут».<sup>50</sup> 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 начало не из глубины доисламских времен, а из эгоистических взглядов мужчин, исповедующих учение Пророка Мухаммада.

Прослеживая практические функции *фаранджи*, нужно сказать о характерной для него подкладке. Она была показателем приспособленности этой одежды к климатическим условиям Центральной Азии. Благодаря подкладке *фаранджи* защищало организм не только от холода в зимнее время, но и от воздействия ветра на разогретое (и часто вспотевшее) тело матери с ребенком на руках в летнее время.

Замечание о ребенке напоминает о том, что зачастую авторы, которые пишут о женском затворничестве в Центральной Азии, 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 центрально-азиатская женщина после выхода замуж и до наступления климакса была или беременной, или кормящей матерью, нетруд-

но представить себе назначение *фаранджи* служить элементом одежды, защищающим как ее саму, так и младенца от холода или жары.

*Фаранджи* в отличие от закрытых женских накидок (например, в Афганистане) не натягивалось через голову, а благодаря своей халатообразной форме набрасывалось на нее. Такой способ ношения создавал удобство для кормящей матери, когда она выходила из дома с ребенком на руках. Сетка-*чишмбанд*, спускающаяся с головы на грудь, позволяла ей кормить младенца, не обнажая грудь при посторонних.

Покрывало служило и средством минимизирования воздействия на организм матери и ребенка болезнетворных инфекций, которые раньше, во время вспышек эпидемий, уносили жизни многих тысяч людей. 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 необходимый комфорт для ребенка. 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.<sup>51</sup>

Напомню, что взгляд таджиков на женщину как на слабый пол имеет не только метафорический смысл, но и терминологическое выражение в форме *заиф* («женщина»; букв. «слабый» человек). Слабой она считалась особенно в период беременности. Есть сведения, согласно которым в Европе еще недавно полагали, что женщину во время беременности окружают духовные и материальные опасности, которые грозят и ей, и ее ожидаемому 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».<sup>52</sup> Известно и то, что в архаических обществах ее часто торжественно отправляли в символическое уединение до самых родов.

Представления, связанные с необходимостью ношения покрывала *фаранджи*, помогают раскрыть его символические функции. Конечно, эти представления ныне не лежат на поверхности, многие из них 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 в атмосфере жизни преимущественно среди «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 посторонних людей женщины надевали накидку, скрывающую фигуру и, таким образом, позволяющую сохранять свою неузнаваемость.

Трудно представить, чтобы эти нормы и связанная с ними необходимость ношения *фаранджи* исламом предписывались преимущественно городским женщинам, а сельские женщины освобождались бы от этой обязанности. В равной степени было бы неверно думать, что в вопросе о женском покрывале городские мужчины использовали свои ультимативные преимущества больше, чем сельские.

Ношение *фаранджи* было связано с убеждениями о культурном пространстве пути.<sup>53</sup> Напомню, что таджики говорят, что жизнь человека в пути (даже нахождение за воротами дома) — что слеза на кончике ресницы. Общее воззрение, что путь представляет собой опасность, диктовало необходимость охранительных мер. Другой аспект нормативных представлений о культурном пространстве пути заключается в том, что мир за пределами дома освоен мужчинами и принадлежит им, следовательно, географические пределы их мира безграничны. Что касается мира женщин, он ограничен пределами дома (*хаули*), полноправными хозяйками которого они являются. Таким образом, оказавшись за воротами дома, женщина оказывается уже в «чужом» («не-своем») пространстве. Соответственно любой ее путь рассматривался как проходящий через «чужую» территорию. Наверное, поэтому традиция предписывала женщине при выходе из дома соблюдать определенные правила безопасности. Я склоняюсь к мысли, что идеологические обоснования такого рода предписаний были производны не от проявлений мужского эгоизма, а от первоначального истолкования традицией культурного пространства пути.

В соответствии с этими поверьями женщине не полагалось выходить из дома одной. Ее должен был сопровождать хотя бы один мужчина. Наиболее часто она выходила из дома с женой брата мужа или соседкой. При необходимости отправиться куда-либо с мужем, ему — представителю мира социальной активности мужчин — следовало идти впереди жены. Убеждение в том, 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, а во многом и в наше время строго следили, чтобы невеста в дом будущего мужа переезжала укутанной в *фаранджи*. Для этой цели использовалась и декоративная вышивка, изготовлявшаяся специально к свадьбе. Ею укрывали невесту, когда ее перевозили в дом жениха. Причину такого отношения к невесте объясняет О.А. Сухарева, посвятившая одну из своих работ анализу развития самаркандской декоративной вышивки. Она подчеркивает, что за вышивкой сохраняется «значение магического оберега, обусловленное общими магико-анимистическими представлениями» народа.<sup>54</sup> Развивая эту мысль, она указывает: «По поверью, основанному на этом мировоззрении, человек в некоторые периоды своей жизни особенно подвержен влиянию злых духов и магической силе сглаза и заговора. Одним из таких периодов считается свадьба и следующие за ней сорок дней. Поэтому свадьба сопровождается многочисленными обрядами, которые должны оберечь новобрачных от злых духов и злых людей, отразить их козни и не дать им возможности нанести вред молодой чете».<sup>55</sup>

Сходную мысль высказывает также 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.<sup>56</sup> О.А. Сухарева выделяет магическое значение узора *чор-чирог*, представляющего

собой четырехрезервуарный светильник (в завершающей главе книги мы увидим, что *чор-чирог* является также названием специального устройства для светильников при мусульманских культовых зданиях в Бухаре).<sup>57</sup> Подобные убеждения отмечены этнографами во многих традициях. Н.П. Лобачева пишет о мерах по нейтрализации враждебных сил, подстрегающих узбекскую невесту во время ее переезда в дом будущего мужа.<sup>58</sup> 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». <sup>59</sup> В ауле мужа невесту встречали, прикрывая ее свадебной занавеской от постороннего взгляда, и вводили в юрту.<sup>60</sup>

Немного удаляясь от традиций народов мусульманской Евразии, следы подобных воззрений мы находим, например, у русских.<sup>61</sup> Воззрения такого рода убеждают, что в глубине традиционного сознания женское покрывало служило своего рода зоной безопасности и в этой роли выступало символом дома — освоенного, а потому безопасного для слабого пола пространства. Для понимания функций *фаранджи* 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 доисламских времен. Вероятно, это относится и к вполне осознаным мотивам ношения женщинами покрывала-*фаранджи*: нет сомнений, что оно, как и весь набор традиционных женских головных уборов таджиков, прекрасно описанный З.А. Широковой,<sup>62</sup> основные черты своих особенностей пронесло через тысячелетия.

В работе З.А. Широковой привлекает внимание описание автором шапочки с накосниками.<sup>63</sup> Говоря об этом элементе женского головного убора, вновь вернемся к представлению, объясняющему необходимость покрывания женщинами волос на голове. Как известно, во многих традициях они считались источником жизненной силы. Поэтому женщины не должны были на людях показывать свои волосы. Еще А. Шишов подметил, что в Средней Азии голова женщины должна быть всегда покрыта платком, завязанным таким образом, чтобы оба его конца были видны. По его мнению, особенно большим грехом для женщины было находиться без платка в том помещении, где имелся Коран, и тем более во время его чтения. Многие женщины даже спать ложились в платке.<sup>64</sup>

Традиция тщательно скрывать женские волосы существовала и в России. С непокрытой головой могли ходить лишь незамужние. Сорвать головной убор с женщины считалось самым тяжелым оскорблением. Существует мнение, что отсюда и произошло выражение *опростоволоситься*, т.е. опозориться.<sup>65</sup> Нелишне вспомнить, что общеизвестный обычай охоты за головами в качестве военных трофеев предполагал охоту и за волосами. В свете этих фактов становится понятным, почему в традиционных обществах мужчины, с которыми ассоциируются функции воина, сбрасывают волосы на го-

лове, отращивая усы и бороду.<sup>66</sup> Наоборот, отрезание пряди волос на голове у женщин в христианском культурном круге символизировало их уход в монастырь. Косы, которые раньше отращивали девушки брачного возраста в Центральной Азии, были символом женственности и, как поясняли мои собеседники, сексуальности.

Пусть простит читатель автора за неакадемический стиль, но иногда кажется, что если бы центрально-азиатская традиция распорядилась таким образом, чтобы длинные косы носили мужчины, а женщины сбривали 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>67</sup> а место женщин преимущественно у семейного очага и около детей, и, следовательно, длинные косы больше соответствуют женской природе.

Функция *фаранджи* 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 невесты *саукеле*.<sup>68</sup> В контексте рассмотрения универсальных функций женских покрывал интерес представляет замечание И.В. Захаровой и Р.Д. Ходжаевой. Они 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.<sup>69</sup> 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 (МАЭ, колл. №№ 439–21, 2874–1). Эту полосу можно интерпретировать как ложный накосник. Он завершается треугольником, к которому прикреплена дополнительная металлическая подвеска, повторяющая 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 представления сексуального характера.<sup>70</sup>

Поскольку речь идет о конструктивных деталях *саукеле*, которые, пусть отдаленно, напоминают отдельные черты, характерные для *фаранджи*, нужно сказать о головном уборе, интерпретируемом как *кулах* (тадж./перс. «шапка», «головной убор») вождя из сакского захоронения в кургане «Иссык».<sup>71</sup> При разговоре о сакском *кулахе* специалисты так или иначе вспоминают *саукеле* казахской невесты, сравнивая их конструкции.<sup>72</sup> 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 исыкский *кулах*, чаще всего красного цвета, лопасти-наушники, нередко — шлейф сзади, закрывающий шею». <sup>73</sup> Это очень интересное замечание. Ощущение связи, возникающей между двумя головными уборами, отдаленными друг от друга почти двумя с половиной тысячелетиями, представляет собой лучшее доказательство того, как порою информация о факте или явлении культуры, когда-то отправленная в «архив» — в область подсознания, может проявить себя как «документ эпохи» и через несколько тысячелетий.

На эту мысль наводит рисунок к названной статье Акишевых, представляющий собой реконструкцию женского головного убора из Чертомлыка. <sup>74</sup> Данный головной убор, если судить по рисунку, в действительности являет собой род головной накидки. От центрально-азиатского *фаранджи* она отличается тем, что наброшена на голову, видимо, поверх вытянутого остроконечного «головного убора». Перед нами головная накидка, весьма похожая на *фаранджи*, без, скажем, *чиимбанда*. Авторы статьи о происхождении и семантике исыкского головного убора пишут, что он был связан с церемониальными (ритуальными) функциями сакских вождей. Вспомним, что и *саукеле* было элементом церемониального (свадебного) наряда невесты; после рождения первого ребенка *саукеле* отправлялось в сундук, где 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». <sup>75</sup> Что касается *фаранджи*, то в силу отмеченных выше представлений о «чужаках» в условиях города оно продолжало выполнять свою охранительную функцию вплоть до прекращения детородной способности. После этого необходимость в его ношении ослабевала.

Возникают 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 одновременно носили как мужчины, так и женщины? (Существует предположение, что в высших слоях общества Ахеменидского Ирана крой некоторых элементов мужского и женского костюмов, а также формы головных уборов в ряде случаев совпадали. <sup>76</sup>) Из ответа на эти вопросы можно строить предположения о правомерности рассмотрения исыкского *кулаха*, казахского *саукеле* и центрально-азиатского *фаранджи*, с точки зрения их происхождения и семантики, в одном контексте.

Сегодня ответ на сформулированные вопросы носит не вполне внятный характер, тем не менее ясно, что за ним стоит осознание необходимости поисков в этом направлении. Среди вопросов может быть и такой: Если предположить, что *саукеле* и ритуальный *кулах* (подобно исыкскому) когда-то существовали параллельно, то как можно объяснить, почему последний не сохранил в полной мере свою форму 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 женщинам сохранять элементы историко-культурного опыта намного дольше, чем мужчинам, ориенти-



рованным на мир в динамике. По всей видимости, *саукеле*, как и *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* (лит. *чаши* — букв. «глаз») и основы настоящего времени от глагола *бастан* (*банд*), основные значения которого — «закрывать», «преграждать», «ограждать», «завязывать», «привязывать». Отмеченные значения склоняют к предположению, что 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 себя от воздействия воображаемых негативных внешних влияний (дурного глаза — *чишм*), могущих, согласно поверьям, нанести им вред как слабому полу.

Следовательно, ношение среднеазиатскими женщинами покрывала при выходе из дома (нередко 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 Центральной Азии, который использован немецким ученым Паулем Юргеном, говорится, что «затворничество — основа наших усилий, поскольку исходящие от людей взоры доставляют много беспокойства».<sup>77</sup> Наверно, в этом смысле нужно интерпретировать кораническое предписание о том, чтобы пророк религии сказал своим «женам, дочерям и женщинам», чтобы они сближали «на себе свои покрывала». Все это находит подтверждение в свидетельствах этнографической современности, как литературных, так и наших полевых.

Ясно, что беспокойство, о котором говорится в средневековом источнике, может исходить от взоров не только мужчин, но и 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 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. Таджикки убеждены, что если местный житель, обладающий дурным глазом (часто к этой категории причисляют людей с каким-либо физическим недостатком, в особенности косоглазых), похвалил другого (скажем, за работу, опрятность одежды и вообще за внешний облик или за достаток в его доме), можно ожидать, что с этим человеком случится беда. Стоит дурному глазу «обратить внимание» на благоустроенный дом, как его стена может рухнуть. От влияния дурного глаза гибнут люди, домашние животные, сохнут фруктовые деревья с изобилием плодов и т.д. Выдающийся мусульманский мыслитель Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси приводит арабскую поговорку, смысл которой (в русском переводе) «Дурной глаз сводит человека в могилу, а верблюда — в котел».<sup>78</sup> В таджикской среде страх перед влиянием дурного глаза так велик, что люди при каждом упоминании о нем

молят Бога словами: *Худо ниго(х) дорад!* («Бог да пусть уберезет!» от этой опасности). В традиционном обществе существовала целая система мер охраны людей от негативного воздействия темных сил. Нет сомнений, что *фаранджи* (с занавеской перед глазами) относилось к числу этих мер.

В большей степени это относится к *чишмбанду* — неотъемлемому элементу *фаранджи*. Не забудем, что он изготавливался из черного конского волоса. Это может служить подтверждением высказанного предположения, что назначение черного цвета в данном случае состоит в отпугивании зловредных сил. Если исходить из этой гипотезы, то получается, что необходимость в ношении *чишмбанда* (и самого покрывала) была обусловлена представлениями о его охранительных функциях. К категории «слабых» женщин, которым предписывалось покрывало, причислялась также кормящая мать и женщины в состоянии месячного недомогания. Существуют поверья, согласно которым женщина становится подверженной воздействию враждебных сил в большей мере в состоянии именно месячной слабости.<sup>79</sup> Попутно заметим, что у зороастрийцев существовал обычай изоляции женщины в такой период в особом помещении. Все это бросает заметный свет на мотивы укорененности *фаранджи* с *чишмбандом* в традиции оседлого населения региона.

Уже говорилось, что рассматриваемое покрывало с дополняющей его черной занавеской становилось необходимым компонентом женской выходной одежды, вырастая из элемента традиционного свадебного наряда. Заманчиво посмотреть, не лежат ли в основе данного факта и представления, связанные с другими образами невесты. В предыдущих главах мы уже касались этого вопроса. По этому поводу В.И. Еремина приводит многочисленные фольклорные и этнографические свидетельства. Из привлеченных ею данных видно, что, например, в Ярославской области и в наше время невеста «ходит в темном платье до свадьбы». По записям XIX в., и по современным записям хорошо известен факт, что «в досвадебный период невеста ходит в темной, <печальной> одежде, <...> т.е. совершенно так, как того требуют траурные обычаи».<sup>80</sup> Черная одежда невесты называется часто «печальной». «Просватанная девица надевает <горемычную> поневу <...> которую носили <по печали>, в случае смерти кого-либо из родных».<sup>81</sup> По В.И. Ереминой, «для ранних представлений, которые были связаны с главным действующим лицом свадебного обряда — невестой, важно не то, что ее фата была черной, <...> а то, что невеста покрывается фатой, прячет свое лицо».<sup>82</sup>

Переходя к осмыслению сведений, подобным приведенным, В.И. Еремина подчеркивает, что у русских обычаев закрывания невесты имел двойственную природу. С одной стороны, «это был оберег самой невесты от внешних враждебных сил».<sup>83</sup> Данная точка зрения вполне совпадает с тем, что говорилось выше в отношении функции *фаранджи* и дополняющей его черной лицевой занавески (*чишмбанд*), в котором центрально-азиатская невеста переезжала в дом жениха. С другой стороны, невеста покрывалась, и это было необходимым предохранительным средством от вредоносной силы, исходящей от лиминального существа.<sup>84</sup>

Указанная точка зрения дает дополнительный ключ к интерпретации покрывала центрально-азиатской невесты как символической функции охраны окружающих от нечистой силы, исходящей от нее самой. В.И. Ереми-

на привлекает сведения исследователей, наблюдавших в Архангельской губернии «невесту, голова которой была закрыта куколом (головной убор, в котором обряжали и покойников)». По ее мнению, эти наблюдатели, в данном случае П.С. Ефименко, отмечали «историческую связь свадебной фаты с маской покойного». Исследовательница пишет: «Маска, прикрывающая лицо невесты, сохраняет в обряде свое исконное значение. Слово “маска” у целого ряда народов означает <предок>, <изображение мертвого>, <смерть>». <sup>85</sup> Объясняя смысл подобных явлений, она отмечает, что «невеста была подвержена влиянию злых сил, а потому ее оберегали и в то же самое время ее боялись, она была опасна для окружающих как существо нечистое, уходящее в <иной> мир». <sup>86</sup>

Значимость приведенных сведений в том, что они позволяют понять мотивы скрытой под *фаранджи* с *черной* лицевой занавеской из конских волос идентичности таджикской невесты, которую можно было наблюдать еще недавно, а кое-где и в наше время. Следуя В.И. Ереминой, можно сказать, что данное явление представляет собой свидетельство некогда существовавших представлений, связанных с невестой как существом чужим и опасным, временно уходящим в потусторонний мир. <sup>87</sup>

В контексте *чишмбанда*, скрывавшего идентичность невесты в равнинных районах Центральной Азии, рассмотрим и его разновидность. Она известна из этнографической литературы. <sup>88</sup> Это свадебная лицевая занавеска несколько другого рода, бытовавшая в горных районах РТ, вероятно, в тех же функциях, что у рассмотренной лицевой занавески из конских волос у равнинных таджиков. Областью бытования этих (в отличие от равнинного однотонно-черного *чишмбанда*) ярких и красочных занавесок, называвшихся *рубанд* (элемент *ру* значит «лицо») или *чишмбанд*, были горные районы течения р. Хингоу, Дарваза, Каратегина и Припамирья. Свадебные лицевые занавески представляли собой небольшие, вышитые разноцветными шелковыми нитками изделия прямоугольной формы с маленькой сеточкой перед глазами. Занавески подобного рода предназначались для новобрачной во время ее переезда в дом жениха и употреблялись в первые послесвадебные дни; в дальнейшем необходимость в их ношении отпадала.

Вышивка, выполненная на *рубанде* на бумажной основе, напоминает черты доисламских (согдийских) тканей с парными изображениями павлинов. В декоративном искусстве иранских народов два павлина под Мировым Деревом — знак нечленимой комплементарности противоположностей. В лицевых занавесках новобрачной у горных таджиков подобные представления и поверья находят замечательное отражение. В зооморфном (орнитологическом) элементе орнамента улавливаются черты птиц как будто из «тридевятого царства», иного временного потока, когда вышивальщица как бы раздваивается, оставаясь одной частью своего бытия в реальности, а другой удаляясь в параллельный временной поток. Тогда птицы обретают черты образов взаимного предвкушения счастья и видения судьбы.

Парность их изображения именно на текстиле дает основание согласиться с существующим в литературе мнением, что в данном случае мы имеем дело с представлениями, связанными со сказочным павлином. Не исключено, что при вышивании свадебных *рубандов* девушками, готовившимися к замужеству, перед их внутренними зорами являлись и какие-то грани образа главной мифической птицы иранцев *Симурга*.

Орнаментальный план рассматриваемых занавесок достаточно схематичен. В одном случае (МАЭ, колл. № 4986–1) ряд стилизованных двуглавых птиц (их туловище оформлено в виде треугольника) проходит по периметру *рубанда*; в пространстве между обращенными друг к другу головами также вписаны треугольники, острые углы которых венчают кусты. Еще пара, но уже одноглавых птиц вписана в верхнем сегменте центрального поля по сторонам дерева. Таким образом, орнаментальная композиция сплетена из сочетания орнитологических (изображений птиц), растительных (кусты и розетки) и геометрических (треугольников и прямоугольников) орнаментов. Отличие зооморфного элемента орнаментального построения второй занавески (МАЭ, колл. № 4986–3) состоит в том, что птицы, как бы горящие огнем желания, чередуясь с треугольниками, следуют в одном ряду друг за другом. В верхней части занавески над сеточкой перед глазами пернатые существа обращены друг к другу, располагаясь по сторонам дерева.

В цветовом режиме привлекает красный окрас птиц, явно выражающий всплеск внутреннего огня. То, что красный является цветом жизни, а также огня, известно давно. Интересно, что символ тепловой энергии (огонь) передается в образе чудесной птицы. Связь птицы с огнем дает замечательные примеры и в других традициях. Ср. тлинкитскую курительную трубку (МАЭ, колл. № 620–21), которую носит по воздуху ворон, или китайский медный подсвечник, удерживаемый журавлем в клюве (МАЭ, колл. № 673–84), а также аналогичный японский подсвечник в клюве цапли (МАЭ, колл. № 746–1). Относительно цветового решения в орнаменте свадебных лицевых занавесок нужно сказать, что доминирование в них красного, присутствие символически близкого к нему желтого, а также использование зеленого цвета, видимо, в целом ассоциируются с *сексуальностью*. По-видимому, к этому колористическому ряду можно причислить также юность, любовь, чистоту, самодостаточность, плодородие и т.п.

Ожидания, связанные с цветовой гаммой, получают подкрепление в гармоничном сочетании уже названных элементов орнаментальной композиции. Ритмичное чередование орнитологических мотивов, растительных узоров и геометрических фигур «работает» в одном идейном ключе — способствовать размножению. Подчеркнутая величавость, горделивость осанки и красный окрас птиц, символически передающих идею молодости и жизненной силы, акцентируют в изобразительной концепции «приземленное» *размножение*. На эту мысль наводят парные «павлины», которые, похоже, подразумевают формирование созидательной социальной парности (семейного союза) как гарантии развития. Намек на это ощутим, кроме того, в насыщенности занавесок растительным орнаментом, прежде всего кустами (деревьями), как известно, являющимися высшим природным символом роста и развития. На идею *фертильности* указывают и увенчанные кустиками многочисленные треугольники. Связь треугольника с сексуальностью общеизвестна. В целом можно сказать, что в орнаментальных композициях лицевых занавесок в символической форме отражено предписание традиции о главной функции формирующейся семьи. Судя по всему, эта функция, наряду с уже отмеченными, сводится к поддержанию традиционного демографического благополучия общества. Таким образом, насыщенность свадебных лицевых занавесок у горных тад-

жиков созидательной символикой (наряду с охранительной) красноречиво свидетельствует о том, что они отнюдь не связаны с ограничением прав женщин.

Продолжая разговор о 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», А.А. Суворова задается вопросом, о какой же тайне идет речь. На основе исламской концепции о сокрытии и явлении Лика как ипостаси Сущности она 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 профанном уровне женщина становится отчасти <уровненной> с трансцендентальной Истиной: она запретна для <чужих> и открывается <своим>, причем попытки нарушить запрет опасны и влекут за собой тяжкие последствия для нарушителя».<sup>89</sup>

Размышления А.А. Суворовой значительно облегчают понимание проблемы истоков возникновения *фаранджи*. То, что источник, повествующий об отношении к женщине как к воплощению вековечной тайны, ссылается на *суру*, лучше всего доказывает, что перед нами не просто поэтическая метафора, идеализирующая женщину. Как явление жизни, она ведет нас к истокам человеческой мысли, в ней — едва уловимый свет действительности отдаленных от нас времен. В слабых лучах этого света можно увидеть путь, который приближает нас к пониманию проблемы истоков женского затворничества на Востоке. *Фаранджи*, которое покрывало всю фигуру женщины при выходе из дома, сигнализировало о том, что она находится в пределах своего — женского — пространства, предназначенного ей традицией. Таким образом, интересующее нас покрывало с лицевой занавеской перед глазами выступало имитацией дома, хозяйкой и управительницей которого является женщина. Оно как бы заменяло стены дома, служа зоной безопасности. В этом открывается грань представлений, согласно которым *фаранджи* и дом, с точки зрения охранительных функций, заменяли друг друга.

Как видно, вопрос о традиционном женском затворничестве у народов Центральной Азии и связанном с ним праве женщин в исламе оказывается намного сложнее, чем это представляется на первый взгляд. Уязвимость точки зрения о связи среднеазиатского женского покрывала с исламом в том, что при этом *фаранджи* рассматривается в отрыве от совокупности норм, поверий и представлений, санкционировавших само явление затворничества.

Таким образом, попытка переноса проблемы прав женщин в центрально-азиатском исламе из сферы идеологизированных концепций в русло рассмотрения женского быта «изнутри» показывает, что так называемая неравномерность прав мужчин и женщин в исламе связана с заповедями его основателя Пророка Мухаммада тогда, когда изначальное восприятие женщиной мира таким, «какой он есть», представляло непреодолимую преграду, женская половина оставалась неохваченной новой религией. Представляется, что традиционное затворничество женщин на Востоке лучше всего иллюстрирует связь ислама с наследием вытесненных им религий. Похоже, что на стадии переориентации религиозного сознания жителей покоренной исламом Центральной Азии с прежних установок мироощущения на новые (мусульманские) ценности наметился некий крен: мужская часть населения вос-

приняла 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 предназначению женщины воплощать отведенную ей самой природой роль управительницы дома и семьи. Видимо, с этим было связано «бегство» женщины из мечети, где еще на заре ислама (во всяком случае на родине ислама) она молились под одной крышей вместе с мужчинами. Отсюда вытекает вывод, что «не-исламская» линия традиции пробила себе дорогу в нее, используя потенциал глубокой укорененности, в определенной мере не потревоженный исламом. Как представляется, традиционное женское затворничество относится к числу тех именно явлений, которые внедрились в тело этой религии из области доисламских поверий и убеждений. Это относится к женскому затворничеству вообще и к символу этого затворничества — *фаранджи* — в частности. Сюжет, казалось бы, относящийся к узкой этнографической теме, оказывается достаточно результативным. Выясняется, что под покровом *фаранджи* скрывалась не только женская идентичность. Там скрыты и загадки историко-культурного и культурно-религиозного характера, разгадка которых требует серьезного исследования.

\*\*\*

1. Суворова А.А. Женщина и ислам // Индийская жена. Исследования, эссе. М., 1996. С. 127.

2. *Домулло* значит образованный человек; букв. «большой ученый».

3. *Хадис* — мусульманские предания о словах и деяниях пророка Мухаммада.

4. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина и современность (эволюция ислама и женский вопрос). М., 1978. С. 21–22. Данной точки зрения придерживается и Г.Р. Балтанова. В недавно опубликованной книге она отмечает, что «в доисламскую эпоху на Востоке (Византия, Персия) обычай ношения покрывала был отличительным знаком аристократии, всем остальным женщинам (рабыни, неимущие) подобное даже запрещалось. Мухаммад лишь перенял этот обычай и адаптировал его к своим женам и дочерям» (см.: Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2005. С. 282–283). Следовательно, требования ношения женщинами покрывала первоначально касались лишь женского окружения пророка.

5. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина... С. 23. Юлиус Липс, однако, 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 в этом источнике говорится: «Здесь он [глава семьи. — Р.Р.] и проводит большую часть дня, тогда как в доме жены пангве только ест и ночует» (см.: Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / Пер. с нем. В.М. Бахта. Смоленск, 2003. С. 15–16).

6. См.: *Соколова З.П.* Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д.и.н. проф. З.П. Соколовой. Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. М., 2000. С. 49–69.

7. Там же. С. 51.

8. Там же. С. 49.

9. *Соколова З.П.* Платок в культуре... С. 51.

10. *Горшунцова О.В.* Работа и досуг в жизни современной узбекской женщины // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. Вып. 27. 2001. С. 211–217.

11. *Воронина В.Л.* Проблемы раннесредневекового города Средней Азии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1961. С. 13.

12. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина... С. 23.

13. *Суворова А.А.* Женщина и ислам. С. 127.

14. *Katrak Jamshid Cavasji.* Marriage in Ancient Iran. Bombay, 1965. P. IV.

15. Букв. «его благополучием должна она удовлетвориться».

16. Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. Юридические документы и письма / Чтение, перевод и коммент. В.А. Лившица. М., 1962. С. 23. См. также документ № 4 (Там же. С. 25–26).

17. По вопросу об эмансипации центрально-азиатской женщины интересные сведения можно почерпнуть в книге Б.П. Пальвановой (*Пальванова Б.П.* Эмансипация мусульманки. М. 1982).

18. Имея в виду реалии Центральной Азии, Е.М. Пещерева отмечает, что женщины начали носить тюбетейки с 1920-х годов. До этого времени надевать тюбетейку женщинам считалось неприличным (*Пещерева Е.М.* Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства: ТИЭ АН СССР. Нов. сер. М.; Л., 1954. Т. 24. С. 150).

19. *Сухарева О.А.* К истории костюма населения Самарканда // Бюллетень АН УзССР. 1945. № 11–12. С. 38–41; *Пугаченкова Г.А.* К истории «паранджи» // СЭ. 1952. № 3. С. 191–195; *Лобачева Н.П.* К истории паранджи // ЭО. 1996. № 6.

20. *Саидбаев Т.С.* Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М., 1978. С. 157.

21. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 78–92.

22. *Пугаченкова Г.А.* К истории «паранджи»... С. 192.

23. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 83–84.

24. *Пугаченкова Г.А.* Маргианская богиня (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции) // СА. 1959. Т. 29–30. С. 119–140, рис. 1, 3.

25. *Мешкерес В.А.* 1) Терракоты Самаркандского Музея. Л., 1982. С. 16, рис. 1, 3, 4; 2) Коропластика Согда. Душанбе, 1977. С. 11, рис. 1, 1–3.

26. *Мешкерес В.А.* Коропластика Согда... С. 11, рис. 1, 4, 5.

27. Там же. С. 23, рис. 2, 1.

28. Там же. С. 23.

29. *Мешкерес В.А.* Терракота Самаркандского Музея... С. 24, рис. 4, 1. Иной раз кажется, что накидки, «по краям орнаментированные зигзагообразной линией» (Там же. С. 99, рис. 9, 1д), кружочками (Там же. С. 117, рис. 25, 1), «тесьмой 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 короластики, в данном случае согдийской, состоит в том, что некоторые ее детали позволяют исследователю строить разные интерпретации.

30. *Зийад-нур Джалил.* Пушâки бастâнийе иранийân: аз кохнтарин замân tâ пайâни шаханшâхийе Сасâнийân («Костюм древних иранцев: с древнейших времен до конца правления Сасанидов»). Тегеран, 1343 г.х. С. 76–77, рис. 73; 194, 197, 199, 201, рис. 172–174, 176–177, 184, 187. См. также: Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. Табл. СХVII, 3.

31. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 90.

32. *Пугаченкова Г.А.* К истории «паранджи»... С. 195.

33. Там же. С. 194.

34. Там же.

35. Там же.

36. *Адамова А.Л., Гюзальян Л.Т.* Миниатюры рукописи поэмы «Шахнаме» Фирдоуси 1333 г. Л., 1985, табл. 19, 44.
37. Пользуясь случаем, чтобы исправить неточность, которая вкралась в недавно опубликованную мною работу, где говорится о наличии этой «маскообразной сеточки» (см.: *Рахимов Р.Р.* Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин? // Радловские чтения 2002: Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 85). Там же (прим. 9) вместо правильной ссылки на рисунок в Шахнаме 44 ошибочно дан номер 12. Выражение «лицевая сетка» (С. 84) должно быть заменено на «лицевая занавеска».
38. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 82, см. также с. 91.
39. *Шайдуллина Л.И.* Арабская женщина... С. 23.
40. *Лобачева Н.П.* К истории паранджи... С. 89.
41. *Соколова З.П.* Платок в культуре хантов и манси... С. 50.
42. *Кинжалов Р.В.* К реконструкции древнегреческого свадебного обряда... С. 50–53.
43. *Андреев М.С., Пещерева Е.М.* Ягнобские тексты с приложением Ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик. М., Л., 1957. С. 199.
44. *Еремينا В.И.* Ритуал и фольклор... С. 87. В Архангельской губернии просватанная девушка «не выходит из дома — ни в гости, ни на игрища, ни в церковь» (Там же. С. 83). В Олонецкой и Архангельской губерниях невеста «не выходила из дома, не показывалась посторонним, иногда даже не садилась за общий стол» (Там же. С. 87).
45. Там же.
46. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография... С. 386–387.
47. Там же. С. 386.
48. Там же.
49. *Листова Т.А.* Свадьба на Смоленщине... С. 31–32.
50. Там же. С. 32.
51. А.Л. Троицкая свидетельствует, что в родильной обрядности ташкентских узбеков и долинных таджиков существует обычай накрывать новорожденного материнской лицевой занавеской (*чечван*). В некоторых районах ребенка продолжали держать под ней весь период сорокодневья (см.: *Троицкая А.Л.* Первые сорок дней ребенка... С. 352).
52. Энциклопедия примет и суеверий... С. 21–22.
53. Один из аспектов этого вопроса затронут автором в небольшой публикации. См.: *Рахимов Р.Р.* Путешествие на другую сторону улицы // Культурное пространство путешествия: Материалы научного форума. СПб., 2003. С. 285–287.
54. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 122. Говоря о том, что в «г. Ура-Тюбе невесту ведут в дом жениха под балдахин из вышивок», О.А. Сухарева приводит рассуждения местных жителей, которые «говорят, что это делается для того, чтобы преградить доступ к невесте злым духам. Здесь мы сталкиваемся с совершенно ясным осознанием роли вышивок как магического оберега» (Там же).
55. Там же. С. 122.
56. *Суворова А.А.* Женщина и ислам... С. 131.
57. *Сухарева О.А.* К истории развития самаркандской декоративной вышивки... С. 124. В связи с функцией вышивки *чор-чирог* служить оберегом автор напоминает об общеизвестной роли огня в магии оберега. По ее мнению, в этом значении «огонь неоднократно фигурирует и в свадебном ритуале: горящий светильник трижды обносят вокруг голов жениха и невесты при первом их свидании под свадебной занавеской» (Там же).
58. *Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. 1960. Вып. 34. С. 42.



59. *Толубаев А.Т.* Реликты доисламских верований... С. 28.
60. Там же. С. 28.
61. *Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4. «Юность и любовь».* Свадьба. М., 2001. С. 159., прим. 1.
62. *Широкова З.А.* Традиционные женские головные уборы таджиков (юг и север Таджикистана) // *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана.* М., 1989. С. 182–203.
63. *Широкова З.А.* Традиционные женские головные уборы... С. (188), рис. 23.
64. *Шишов А.* Саргы // *Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области.* Кн. XI. Ташкент, 1904. С. 109.
65. *Киреева Е.В.* История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века. М., 1970. С. 49.
66. Наверное, поэтому молодые люди, призываемые в армию, остригаются.
67. Не исключено, что именно с подобными убеждениями были связаны общеизвестные парики в европейской традиции.
68. О *саукеле* см.: *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.*: 1) Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века. Алма-Ата, 1964. С. 110–115; 2) Головные уборы казахов (опыт локальной классификации) // *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана.* М., 1989. С. 216–217, рис. 33.
69. *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов... С. 217.
70. Не забудем, что среди разнообразных значений треугольника, присутствует и сексуальный символизм. Примером могут служить декоративные треугольники, помещаемые преимущественно в области спины на верхней одежде современной молодежи.
71. О раскопках данного захоронения см.: *Акишев К.А.* Курган «Иссык». М., 1978; *Акишев К.А., Акишев А.К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора // *Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана.* Алма-Ата, 1980. С. 14–31.
72. Ср.: *Акишев К.А., Акишев А.К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора... С. 15, рис. I, 1–4.
73. Там же. С. 22.
74. Там же. С. 17, рис. 3, 1.
75. *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Головные уборы казахов... С. 216.
76. *Зийёд-нур Джалил.* Пушәки бәстәнийе ираййән... С. 78–79.
77. *Пауль Ю.* Доктрина и организация Х(в)аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха' ад-Дина // *Суфизм в Центральной Азии (Зарубежные исследования)* / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 145.
78. *ал-Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад.* «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья») / Пер. с перс., введение, коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2002. Ч. 1. Унваны 1–4. Рукн I. С. 26. (ПКВ. XVII (1)).
79. Сказанное поясняет и то, почему раньше местные женщины закрывали лицо занавеской лишь до наступления климакса; после этого, выходя из дома в покрывале, лицевую занавеску откидывали за голову, идя по улице с открытым лицом.
80. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор... С. 83–84. В источнике отмечается, что невеста венчалась иногда «в девичьем сарафане и в легком шерстяном кафтане черного цвета с белым платком на голове, которые обычно надевали при трауре» (Там же. С. 84). По материалам Калининской, Костромской, Ярославской областей, невеста до свадьбы «сидит в темном траурном платье <...>. Как сосватают, невеста до венца ходит во всем черном» (Там же). «Невеста, одетая в первый период свадебного обряда в траурные одежды, просит смерть скорую» (Там же). «В Московии, — свидетельствует источник, относящийся к последней четверти XIX в., — женщина закрыта до того времени, как делалась женой» (Там же. С. 85).

81. Там же. С. 85.  
82. Там же.  
83. Там же.  
84. Там же.  
85. Там же. С. 86.  
86. Там же. С. 90.  
87. Там же. С. 91. «Чужая сторона», «черная сторонушка», куда уходит невеста, первоначально соответствовала, очевидно, «иному» миру (Там же).  
88. *Кисляков Н.А.* Свадебные лицевые занавески горных таджиков // Сборник МАЭ. М.; Л., 1935. Т. XV. 291–316.  
89. *Суворова А.А.* Женщина и ислам... С. 128–129.

## ГЛАВА XI

### МЕЖ ДВУХ АЛТАРЕЙ (ЖЕНЩИНА. ОГОНЬ. ИСЛАМ)

#### 1. Женщина и ислам.

У таджиков существует устоявшееся выражение, которое в русском переводе значит: «Про *намаз* негоже спрашивать у женщины». Смысл этого утверждения собеседники поясняли таким образом, что, по исламу, женщины освобождены от выполнения ежедневных пятикратных молитв (тадж./перс. *намоз*; *намаз*) в культовом здании мусульман — мечети (*масджид*). Выходит, помимо рассмотренного в предыдущем разделе затворничества, назначенного нормами обычного права (*адат/одат*), существует еще и затворничество, санкционированное господствующей религией, точнее *шариатом* (букв. «правильный путь» мусульманина, основные правовые и морально-этические предписания ислама). Как видно, мы сталкиваемся с явлением, значение которого для науки трудно переоценить, поскольку речь идет об основе основ человеческого бытия.

Эта проблема вызывает тем больший интерес, что касается рассматриваемой мною женской религиозности в центре мусульманской Евразии. Само собой разумеется, что ислам и женщина — тема, требующая масштабных исследований. Я не стремлюсь решить этот вопрос, тем более что осуществить это за одну попытку — задача немислимая. Приводимые ниже сведения при всей своей фрагментарности преследуют одну задачу — убедить в необходимости серьезного внимания к данной проблематике, ибо без вдумчивого подхода к ней легко можно впасть в заблуждение, утверждая, что данное явление связано с ущемлением прав женщин в Коране. В равной степени неверно думать, что данный феномен связан с проявлением женского атеизма. В любом случае явление требует рассмотрения, в первую очередь с точки зрения раскрытия причин, его обуславливающих. Уже отсюда можно почувствовать степень сложности этого вопроса. Он обращает к анализу целой группы явлений, под покровом которых скрываются особенности картины мира таджикской женщины.